

Міністерство освіти і науки України
Львівський національний університет імені Івана Франка

НАУКА І ЦІННОСТІ ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ

Колективна монографія

За загальною редакцією
доктора філософських наук, професора
В. П. Мельника

Львів
ЛНУ імені Івана Франка
2013

УДК 1(09)+161+303
ББК 87
НЗ4

Авторський колектив:

Альчук М.П., Бойченко М.І., Вишинський С.Д., Владленова І.В.,
Гнати-щак Г.Т., Грабовська С.Л., Гупаловська В.А., Гучко Г.І., Дарморіз О.В.,
Дени-сенко В.М., Дольська О.О., Карась А.Ф., Карівець І.В., Корабльова
В.М., Ле-вус Н.І., Лисий В.П., Ліщинська О.І., Лучанська В.В.,
Мальчевський О.М., Матвійчук А.В., Мельник В.П., Мовчан В.С., Огірко
О.В., Партико Т.Б., Па-шук А.І., Петрушенко В.Л., Поляруш Б.Ю.,
Саноцька Н.Я., Семенюк Е.П., Сінькевич О.Б., Скринник З.Е., Степаненко
І.В., Стеценко В.І., Сурмач О.І., Тарасенко І.В., Халецька О.О., Халецький
О.В., Штепа О.С., Ярошенко Т.М., Яргись А.В.

За загальною редакцією: д. філос. н. В.П. Мельник.

Рецензенти:

д-р філос. наук, проф. В.І.Ярошовець
д-р філос. наук, проф. М.В.Кашуба
д-р політ.наук, доцент Я.Б.Турчин

Рекомендовано до друку

*Вченою Радою Львівського національного університету імені Івана Франка
(протокол № 18/10 від 30 жовтня 2013 р.)*

НЗ4 Наука і цінності людського буття / [Альчук М.П., Бойченко М.І., Вишинський С.Д. та ін.]; за заг. ред. д-ра філос. наук, проф. В.П. Мельника. – Львів : ЛНУ імені Івана Франка, 2013. – 550 с.
ISBN.

Презентована колективна монографія виконана в межах кафедральної теми «Становлення нової соціокультурної реальності в Україні» і є результатом тривалої праці багатьох українських науковців. Вона охоплює актуальну для українського контексту тематику: визначальні тенденції у осмисленні феномену науки, взаємин людини і науки, виявленню сутнісних рис нового типу пізнання тощо.

Для філософів, культурологів, антропологів, психологів, а також буде корисною усім, хто цікавиться актуальними проблемами відносин людини і науки, людини і суспільства, та основними тенденціями гуманітарних студій.

УДК 1(09)+161+303
ББК 87

ISBN 978-617-10-0075-9

© Альчук М.П., Бойченко М.І., Вишинський С.Д. та ін., 2013.
© Львівський національний університет імені Івана Франка, 2013.

Зміст

Вступне слово	6
Наука і філософія науки	
Цивілізаційні запити і наукова раціональність	10
Роль філософії, науки, культури на шляху людства до сталого розвитку	23
Епістемологічний аналіз будови знання як основа визначення його життєвої значущості	32
Технологія долі. Консервативно-революційна критика науки	47
Від редукованого до складнішого: особливості постнекласичного мислення та науки	64
Наука в соціокультурному вимірі	
Теоретико-методологічна роль концептів в сучасному просторі науки та освіти (до проблеми нового бачення технічного середовища)	78
Наука та ідеологія: контрверзи і дифузії	92
Теоретичний та методологічний потенціал деонтологічних концепцій у контексті вирішення екологічних проблем сучасності	101
Релігія і наука та їх співвідношення	118
Соціокультурні аспекти сучасної науки	134
Категоріально-дефінітивний аналіз полісемантичного поняття «творчість»	152
Співвідношення міфу та утопії в контексті моделювання політичної реальності та формування політичної теорії	166
Науково-філософська парадигма сучасного універсального та історичного еволюціонізму у глобалізаційну добу	175
Культура у світлі філософських рефлексій	
Свобода людини в аспектах культурного й соціального здійснення	190
Комунікативність як характерна риса сучасної культури	210
Концепція семіосфери в сучасній філософії	228
Медіановації у сфері інформаційної культури	244
Діалектика і культура	255

Особливості морфологічного аналізу сучасної культури	280
Екологія культури як предмет культурологічного дослідження: методи її формування і функціонування	289
Політкоректність: філософський дискурс та соціокультурна реальність	299
Міждисциплінарні та історичні виміри культури	
Ідея необароковості в сучасній українській візуальній культурі	308
Українська ідентичність як предмет дослідження діячів української культури ХІХ ст.	323
Історіософські погляди українських гуманістів доби Відродження (ХVІ – початок ХVІІ ст.)	331
Особливості становлення та розвитку музею як соціокультурного інституту	341
Художня культура доби романтизму	358
Концепт міста в сучасній філософії історії	372
Духовність як цінність в контексті цивілізаційних трансформацій	
Духовність як ціннісна характеристика права у філософсько-правовій концепції Б. Кістяківського	382
Духовні пошуки смислу життя як умова самоздійснення людини	395
Іван Франко про «движучі сили в історії людства»	409
Культурно-світоглядні бар'єри на шляху економічної модернізації	419
Богословсько-філософська спадщина Г. Сковороди та її сучасне значення	433
Системні засади наукового дослідження аксіологічних характеристик поведінки особистості	446
Психолого-педагогічні студії людини	
Особливості психологічної ресурсності жінок та чоловіків у контексті долаття кризи середини життя	463
Українське педагогічне мислення в тенетах міфотворчості: від утопічних проєктів антропологізації	475

педагогіки до реалістичних

Психологічні особливості працездатності студентів на різних етапах навчання	489
Сучасні теорії антропогенезу: крах еволюціонізму?	503
Інтуїція у креативному процесі	512
Постмодернізм у психології: теоретичні та практичні аспекти	526
Автори	544

ВСТУПНЕ СЛОВО

Поза сумнівом, наука створила навколишню дійсність сучасної людини – відтепер кожен мешканець Землі в більшій чи меншій мірі має стосунок до всесвіту побудованого на технології та засадах науковості. Однією із причин ефективності науки та її фундаментального впливу на світоглядний ландшафт ХХ-ХХІ ст. є її раціоналізм, установки на об'єктивність, доказовість, здатність виділяти суттєве і використовувати це з користю.

Сучасна людина потрапляє в породжений світ технократичного буття, де духовні можливості втрачають фундаментальне значення та самодостатнє існування. Відтепер самоцінність духовності визначається лише цілями та цінностями технологічного розвитку суспільства. Ми стали свідками небачених за глибиною та фундаментальністю трансформаційних світових історичних процесів і макроцивілізаційних утворень. Набуває реальних обрисів міф про кінець історії з причинне лише техногенних загроз, реальності вичерпності природних ресурсів, варваризації культури, джерела котрої – у культурно-генетичному коді людини як такої, а передусім через гуманістичні хиби й обмеженості існуючої ціннісної парадигми як духовного плану або ідеї, що системо організовує та спрямовує розвиток людської цивілізації.

За такої ситуації актуальними є питання про перспективи європейської цивілізації та місця людини в реалізації її сенсоважливих цілей, філософського осмислення такого феномену, як сучасна техногенна цивілізація. Інша перспектива цивілізаційного горизонту ґрунтується на об'єктивному аналізі існуючого стану справ, тенденцій цивілізаційних змін і конструюванні нової парадигми досягнення гуманістичного ідеалу загально цивілізаційного процесу.

Аналізуючи соціально-економічні наслідки технічного розвитку та питання його гуманізації, необхідно розглядати науку як теоретичну основу проектування, конструювання й інженерно-виробничу складову експлуатації сучасної техніки та технології. Розвиток останніх детермінується і соціально-економічними чинниками, і парадигмально зумовленими науковими здобутками. Сутнісні характеристики техносфери задаються ступенем оволодіння людиною закономірностей природної та соціальної дійсності й опрідметненню установлених законів у предметно-практичних структурах практичної діяльності – техніці й технологіях.

Тому, поряд із виявленням соціально-антропологічних вимірів технічного як такого, необхідно з аналогічного погляду проаналізувати науку, наукову раціональність як специфічно людський спосіб освоєння

світу, експлікувати її іманентно-внутрішню соціоантропологічну сутність.

Людина наділена Божою іскрою для пізнання світла істини, способом утвердження та самореалізації не просто в діяльності, яка є наслідком існування існуючих зразків і норм праці, а діяльності, яка має означеності творчості й креативний предметно-перетворювальний характер. Саму тому вона приречена постійно виходити за межі наявного даного. Людина завжди перебуває в диспозиції до даності існуючого, сталого, досягнутого – тобто до себе, до природи, до суспільства. Саме у постійній зміні іманентної духовної сутності (духовного розуму) та зовнішнього світу (соціального й природного) відбувається збереження людської духовності як ідентифікуючого виміру та людського коду.

На ранніх етапах людської історії характерним був значний збіг спрямованості, інтенсивності, масштабності змін, що здійснювалися в елементах системи «людина – природа». Зміни у природі та людська діяльність загалом узгоджуються, тобто є не лише суперечливими, а й взаємодоповнювальними. З появою масової механічної техніки, помітним зростанням масштабів виробничої активності людей даються взнаки порушення, нерідко глобального та незворотного характеру і в природних екосистемах, і в самій людині – виявляються ознаки можливості втрати нею певних рис своєї автентичності. Людина, «народжуючись» як людина, вирізняючись із природного світу, постає носієм гармонійних відносин із самою собою та з природою. Власне, у цьому аспекті моральне розглядається не як таке, що є протилежним до матеріального, продуктивно-діяльного, а існує як оптимізуючий імператив, норма, своєрідний засіб розвитку людини у світі природи та розвитку самої природи. Для цього, власне, і покликана здатність людини виробляти штучне, вміння створювати речі, котрих не існує в природі – те, що, як ми вже зазначали, стародавні греки називали “техне”. З часом, у процесі розвитку пізнавальної та вдосконалення засобів перетворювальної діяльності людина, людство губить «Природою дану Гармонію».

Світ відображається у свідомості людини не тільки як сукупність об'єктивно існуючих його властивостей і взаємозв'язків, а водночас і як буття усвідомлених цілей, шляхів їх досягнення, результатів діяльності. Саме перехід, трансформування законів природи у факт свідомості здійснюється в процесі практичної діяльності людини. На практиці закони природи набувають предметного характеру, постають засобом реалізації людських цілей, визначають матеріальні властивості діяльності. Тобто у сфері практики закони природи, по суті, стають технологічними, оскільки визначають алгоритм, правила покладання та реалізації соціально визначених цілей. Наука та технологія як засіб практичного освоєння світу іманентно втілюють здатність людини діяти відповідно до пізнаних (освоєних) законів природи і практики.

Поруч із тим, філософсько-культурологічні та соціально-філософські розмірковування стосовно перспектив людства перенасичені песимістичними передчуттями невідворотності деструктивних процесів у європейській цивілізації та культурі, скептичною оцінкою морального потенціалу людини та людства.

Такий стан справ зумовлений не до кінця усвідомленими можливостями людини, яка вийшла на глибинно-ментальний рівень осягнення природи світу. По суті, вона стала співтворцем реальності мікросвіту і соціальної дійсності. Масштаби природних сил, розкодованих людиною, нерідко об'єктивно не надаються до усвідомлення «мислячою тростиною». Проте, людина й надалі залишається для себе самої «за сімома печатами». Йдеться не про наукову рефлексію над природно-духовною сутністю людини, а радше про загубленість людини в дещо нетрадиційному плані. Людська духовна субстанція «загубилась», людина перестала бути насамперед духовною одиницею, здатної до постійної духовної розмови, співвідносити власні дії та помисли з абсолютом і дискусією із самою собою. Світ існує не лише для того, щоби з'ясувати його закономірності – він є засобом розуміння людиною себе та виявлення свого місця й позиціонування у світі, самовідчуття власної ідеї буття. На сучасному етапі простежується несспівмірність між можливостями, які відкриває науково-технічний поступ, і морально-культурницькими цінностями людини та суспільства.

Саме тому в сучасній науці існує тенденція повернення до філософського осмислення ролі людини та науки. Філософія – це джерело й опорна точка неспокою людської духовності як основи для продукування сенсожиттєвих питань. Філософія утверджує віру і можливості досягнення істини як антропної точки та виміру буття. «Народивши» науку, філософія подарувала їй фастівський дух нескореності й непокірності на складному шляху досягнення істини та служіння її принципам – своєрідний гносеологічний оптимізм, покликаний уникати крайнощів забобонного страху перед технологією.

Філософія акумулювала історичний досвід людства в сенсі освоєння світу, можливостей його пізнання та перетворення, завдяки чому й виростає Дім буття людини з фундаментально-визначальними метафізично-граничними його основами. Неможливо реорганізувати цей Дім буття і викинути науку з нього як щось повністю негативне та руйнівне – про це можна почути від критиків та ідеологів різноманітних рухів – ми маємо сприймати її як атрибутивний чинник людського буття, без чого існування сучасного соціокультурного ландшафту просто неможливе.

Презентована увазі читача колективна монографія є підсумком наукових досліджень фахівців з різних галузей наукового знання. Об'єднуючою ідеєю, «червоною ниткою» праці є виявлення ролі науки у

житті людини, проблема духовних цінностей у світі, який повністю змінений науково-технічними революціями, є демонстрація можливостей наукової методології вирішування фундаментальні запити сучасності, здатності раціональності долати межу між знанням та незнанням всупереч скептичним закидам стосовно життєздатності методології, побудованої на засадах Розуму.

Монографічне дослідження виконане в межах наукової теми «Становлення нової соціокультурної реальності в Україні» на кафедрі теорії та історії культури, є кроком у подальшому осмисленні ролі духовності в сучасній культурі, доля якої нерозривно пов'язана із наукою, її здобутками та складнощами.

У колективній монографії взяли участь такі вітчизняні дослідники, як М.П. Альчук (1 пар. 5 розд.), М.І. Бойченко (5 пар. 5 розд.), С.Д. Вишинський (4 пар. 1 розд.), І.В. Владленова (4 пар. 2 розд.), Г.Т. Гнатишак (2 пар. 3 розд.), С.Л. Грабовська (6 пар. 6 розд.), В.А. Гупаловська (4 пар. 6 розд.), Г.І. Гучко (2 пар. 4 розд.), О.В. Дарморіз (4 пар. 3 розд.), В.М. Денисенко (7 пар. 2 розд.), О.О. Дольська (1 пар. 2 розд.), А.Ф. Карась (1 пар. 3 розд.), І.В. Карівець (5 пар. 1 розд.), В.М. Корабльова (2 пар. 2 розд.), Н.І. Левус (5 пар. 6 розд.), В.П. Лисий (5 пар. 3 розд.), О.І. Ліщинська (1 пар. 4 розд.), В.В. Лучанська (7 пар. 3 розд.), О.М. Мальчевський (3 пар. 4 розд.), А.В. Матвійчук (3 пар. 2 розд.), В.П. Мельник (Вступне слово, 1 пар. 1 розд.), В.С. Мовчан (2 пар. 5 розд.), О.В. Огірко (4 пар. 2 розд.), Т.Б. Партико (3 пар. 6 розд.), А.І. Пашук (3 пар. 5 розд.), В.Л. Петрушенко (3 пар. 1 розд.), Б.Ю. Поляруш (6 пар. 4 розд.), Н.Я. Саноцька (6 пар. 2 розд.), Е.П. Семенюк (2 пар. 1 розд.), О.Б. Сінкевич (8 пар. 3 розд.), З.Е. Скринник (4 пар. 5 розд.), І.В. Степаненко (2 пар. 6 розд.), В.І. Стеценко (5 пар. 5 розд.), О.І. Сурмач (4 пар. 4 розд.), І.В. Тарасенко (3 пар. 3 розд.), О.О. Халецька (8 пар. 2 розд.), О.В. Халецький (8 пар. 2 розд.), О.С. Штепа (1 пар. 6 розд.), Т.М. Ярошенко (6 пар. 3 розд.), А.В. Яртись (5 пар. 4 розд.).

НАУКА І ФІЛОСОФІЯ НАУКИ

В. Мельник

ЦИВІЛІЗАЦІЙНІ ЗАПИТИ І НАУКОВА РАЦІОНАЛЬНІСТЬ

Європейська культура – і це продемонструвало ХХ ст. – зробила ставку на науку, й будь-яка діяльність будується відповідно до принципів строгої раціональності. Однак абсолютно очевидно вже сьогодні, що ці принципи засади не є самодостатніми.

Роль науки і техніки (або науково-технічної раціональності) сучасного стану розвитку європейської цивілізації визначально важлива. Вона отримала назву техногенної цивілізації саме завдяки ролі наукотехніки у формуванні її сутнісно-парадигмальних засад та перспектив розвитку. І йдеться не лише про досі небачені пізнавальні та предметно-перетворювальні можливості сучасної людини, які стали реальністю внаслідок досягнень власне науково-технічного прогресу. На це зазвичай і звертають увагу дослідники цієї проблематики. Однак зауважимо, що теперішню науку як таку і «вибудований» на ній соціально-технологічний поступ варто розглядати винаходом людства, який, по суті, дорівнює йому, адже саме завдяки йому та науці виявляються риси самототожності сучасності, тобто її ідентичності. Тому, розкриваючи особливості наукової раціональності, ми не стільки виявляємо сутнісні риси процесу наукового пізнання істини, скільки розкриваємо ще і ще одну нез'ясовану і невичерпну за багатством природу людини з її атрибутивно-визначальною рисою – прагненням до пізнання істини.

Найцікавіше те, що людський розум не лише фіксує сутнісні виміри світу, проникаючи у все віддаленіші та прихованіші закутки Природи, а у співтворчості з нею творить ціннісно-смісловий універсум людини (С. Кримський) як її метафізично-природну оселю. Людина органічніше «вписана» у природну стихію, ніж це видається на перший погляд. І це, зокрема, виявляється у тому як людина пізнає світ, чому вона здатна його освоювати саме у формі істини. Великий парадокс полягає в тому, що «наш розум знаходить у Природі те, що сам шукає, і змушує її відповідати на спеціально поставлені запитання, які виникають у нас у трансцендентальному прагненні встановити певні закони...»¹

¹Вакарчук І.О. Квантова механіка / І.О. Вакарчук. – 4-те вид., доп. – Львів : ЛНУ імені Івана Франка, 2012. – С. 117.

Сьогодні ми можемо розглядати також співтворчість людини і природи не лише у виявленні законів природи як об'єктивних імперативів її саморозвитку, а радше у тому, що людина бере участь у конструюванні сутнісних визначеностей реальності. Це особливо чітко виявилось у квантовій механіці, а зараз такий підхід отримує все більше підтверджуючих аргументів стосовно пізнання у соціально-гуманітарній сфері.

Рушійна сила наукового поступу закорінена у природній сутності людини і тільки згодом «оформляється» як соціокультурний чинник наукового пізнання. Одночасно наголосимо на вагомості впливу раціональності – як методу та цінності – на різні сторони життєдіяльності людини та суспільства. Такі риси раціональності, як пошук істини, прагнення до чіткої обґрунтованості висунутих положень, відкритість до критики і «незакритість» до різноманітних гіпотез зі сфери ірраціонального, сформували сучасні прийоми і технології організації життєдіяльності людини та колективів різного масштабу й характеру (аж до держав). Діяти раціонально – означає діяти згідно з набутим масивом наукового знання та чітким визначенням перспектив діяльності й етапів досягнення цілі. Раціональність передбачає також поєднання традиційності, тобто збереження і використання набутого позитивного досвіду й одночасно відкритість до асиміляції нових ідей, котрі наукове співтовариство нерідко сприймає вороже – аж до оцінок них як божевільних.

Аналогічні твердження можна висловити про виникнення та вдосконалення технічних засобів як унікальної і, власне, суто людської здатності експлікувати свої суб'єктивні установки у вигляді об'єктивної цілі та досягати її через опредметнення у процесі діяльності, завдяки чому відбувається синтез суб'єктивної цілі й об'єктивного знання про зовнішній світ. Техніка породжується людиною, але часто стає суттю людини, визначаючи її сенсожиттєві цілі й визначальні цінності буття.

Як засвідчив методолого-світоглядний аналіз, наука і техніка – не лише похідний елемент еволюції людини, – вони у своїх іманентно-парадигмальних внутрішніх вимірах є соціально-антропологічно означеними. Тому, звертаючись до проблем, котрі витворені науково-технічним розвитком і котрі одночасно становлять загрозу існування людства, шукаючи шляхи виходу із кризових ситуацій і прагнучи накреслити реально-наукову й оптимістичну траєкторію цивілізаційних змін, ученим, власне, і варто звернутись до суто соціально-антропологічної природи науки і техніки. Не потрібно створювати міфів і шукати віртуально-примарливі зовнішньо-цивілізаційні чинники, які, мов у казці, розв'яжуть усі проблеми і принесуть стабільність, комфорт, впевненість у незворотності гуманізаційного вектора розвитку європейської цивілізації.

Як видається, невизначена повною мірою, але визначальна за впливом на формування європейського культурницького материка роль

трьох скромних гігантів, котрі заклали раціоналістично-гуманістичний генотип європейської цивілізації. Йдеться про Галілея, Паскаля і Пуанкаре. Галілей, за висловлюванням Н. Бора, запропонував божевільну ідею – досліджувати не природні об'єкти, а у штучно сконструйованих системах моделювати природні процеси, отже, і в експерименті виявляти приховані природні сутності – закони. Тим паче, Галілей заклав основи мисленнєвого експеримента – математичного експериментування.

Р. Пуанкаре не лише бачив, а радше відчував і передбачав наприкінці XIX ст. актуальні й потенційні можливі негативні наслідки досягнень науки та неконтрольованого впровадження її результатів у виробництво. Однак він зазначав, що подолати їх без науки, наукового розуму неможливо. І, зрештою, відповідь на питання про можливі шляхи подолання цивілізаційних викликів дає Б. Паскаль, який багатозначно зауважив: «Отже, вся наша гідність полягає у мисленні. З цього треба нам виходити, а не з простору і часу, яких нам не наповнити. Намагаймося ж добре мислити: ото перший принцип моральності»¹. Саме тому нова науково-технічна раціональність і має відповідати на світоглядно-цивілізаційний запит Б. Паскаля.

Інтенсивний розвиток науки у XX ст. і посилення методологічного інтересу до процесів приросту наукового знання, критичне осмислення стандартів науковості стосовно різних галузей науки, входження у поле активних досліджень соціокультурних чинників детермінації наукового пізнання призвели до питання про евристичні обмеженості домінуючих методологічних підходів, з одного боку, з іншого – формування нових методологічних програм і підходів. Саме тому в сучасній філософії та методології науки поширилась концепція, в якій наука сучасного етапу розвитку уявляється не як цілісність, а як сукупність різноманітних парадигм (*Т. Кун*), епістем (*М. Фуко*), ідеалів природного порядку (*С. Тулмін*), дослідницьких програм (*І. Лакатос*); набула поширення трихотомічна концепція (*Ю. Хабермас*), тематична модель розвитку науки (*Д. Холтон*).

Пізнавальні стандарти виявили свою залежність не лише від типу об'єктів пізнання, а й від розвинутості самого суб'єкта пізнання; в основах методології науки встановлені соціокультурні, антропні й історичні її «виміри». Мозаїчність філософсько-методологічних підходів у сучасній науці як вираз тенденції плюралізації тлумачення сутності наукового поступу та її методологічних основ свій крайній вираз отримала у концепції «епістемологічного анархізму» П. Фейєрабенда.

Плюралістична тенденція у філософії та методології науки має чинники, котрі можна розподілити на чинники логіко-гносеологічного та соціокультурного характеру. До перших належать процеси всеохоп-

¹Паскаль Б. Думки / Б. Паскаль. – К.: Дух і літера, 2009. – С. 80.

лювальної диференціації науки та необхідності наближення методології до реальної практики наукового пошуку, вихід на специфічні об'єкти дослідження (квантова механіка), прагнення подолати абсолютизований фундаменталізм (прагнення встановити завершене обґрунтування й уніфіковане знання).

До інших причин варто зарахувати передусім посилення ролі персоналістських, психологічних чинників у науковому пізнанні й ціннісної вагомості науки, вирішення конкретних, вагомих за соціальною значущістю наукотехнічних проблем. Поворот до соціокультурних та історичних вимірів динаміки наукового пізнання, його людська вимірність дали змогу по-іншому розглянути фундаментальні проблеми гносеології, зокрема проблему об'єктивності науки, аксіологічні виміри наукового знання, спрямованість розвитку науки й особливості взаємодії конкуруючих теорій.

Загалом плюралізм у сфері методології науки відображає позитивну тенденцію до поглиблення і (як це не звучить парадоксально) об'єктивності наукових досліджень. Одночасно межі цього процесу визначають не суб'єктивно – їх окреслюють насамперед тенденцією теоретизації всього корпусу науки, для якої визначальними залишаються проблеми об'єктивності, релевантності, простоти, точності теоретичних конструктів. Плюралізація й антропологізація науки не означає її суб'єктивізації. Універсальність принципу об'єктивності є визначальною за цих умов. Окрім того, особливої вагомості набуває розвиток, поширення лінгвістичної парадигми гуманітарних наук на все пізнання загалом, що розглядають як лінгвістичний поворот у методологічній свідомості науки. «Такий підхід висуває на передній план наукового пізнання процедури інтерпретації, які розкривають предмет дослідження множиною моделей та плюралізмом припущень. Тим самим затверджується новий стиль та режим пізнавальної діяльності в її полілінійності, поліваріантності, комунікативній артикуляції»¹.

Яка програма та пріоритети наукових досліджень? Їх передусім мають визначати процесами коеволюції, співмірності та взаємозалежності розвитку природи і людини. Введення розуму до складу природи є своєрідним об'єктивно-необхідним чинником не просто її збереження, а забезпечення цілісності буття людини та природи відповідно до нових загальних синергетичних закономірностей.

Як у такому контексті варто інтерпретувати наукове пізнання? Насамперед – як таке, що прагне не просто з'ясувати у своєму лінійному вимірі об'єктивну істину, а, за словами С. Кримського, виявляє і конститує множинність її гносеологічних образів, множинність істинного

¹Кримський С.Б. Запити філософських смислів / С. Кримський. – К.: ПАРАПАН, 2003. – С. 180.

результату¹. Тому пізнання набуває ознак діагностування характеристик потенційних світів, що і становить гносеологічну основу тенденції плюралізації наукового пізнання. Різні методологічні системи існують не ізольовано одна від одної як взаємовиключні, а навпаки – як взаємодоповнювальні у загальному процесі та прагненні різними засобами зафіксувати багатоліку сутність істини.

Процес конструювання все нових і нових, часто взаємовиключних методологічних програм, виявляє приховані потенції об'єднання, інтеграції різних підходів у прагненні встановити цілісний образ науки на основі виявлених різних її сутнісних особливостей. Причому науку розглядають як систему, що постійно розвивається. Цінністю стає не пошук уніфікованих стандартів і засобів науковості як такої, а конструювання на основі існуючих методологічних підходів ефективних наукових методів дослідження.

Особливої вагомості набуває розвиток методологічних засад технічного та соціального проектування. Їхня особливість полягає у тому, що пізнання як таке не є самоціллю, а постає пізнанням процесу перетворення, а точніше – творення.

Сучасний образ науки втратив цілісність і монолітність декартівського часу, який характеризував науку ще у ХХ ст. (принаймні, у першій половині). Наукове поле зоране тотально домінуючою диференціацією. Межа ХХ – ХХІ ст. породила низку явищ цього процесу – нові науки, понятійні структури, комплексування наукових дисциплін і комплексних програм. Очевидно, що сьогодні значного поширення набули концепції розвитку науки, в яких її розглядають як сукупність парадигм, науково-дослідницьких програм, комплексів наукових дисциплін, напрямів і под. Цілком логічно, що таке «вавилонське стовпотворіння» в науці стимулювало розвиток різних теоретико-методологічних конструктів (підходів, специфічних понять, методів та ін.), котрі визначаються різними пізнавальними ситуаціями й цінностями. Різноманітні стандарти науковості – загальнонаукові, міждисциплінарні й конкретнонаукові – фіксують плюралістичність наукового пізнання, прагнення обґрунтувати єдині методологічні норми у певних регіонах науки. Джерело поліметодологічної ситуації в науці – це насамперед домінуюча концепція у принциповій гіпотетичності наукового знання та визнанні його відносності. Очевидно, є підстави стверджувати про домінування специфічно-парадигмального підходу – синтезу ідей фаллібалізму, конвенціоналізму та релятивізму.

Нова місія науки, або її постнекласична інтерпретація, полягає не тільки (а, можливо, і не стільки) в тому, щоби пояснити сутність дослі-

¹Кримський С.Б. Під сигнатурою Софії / С. Кримський. – К.: Видавн. дім “Києво-Могилянська академія”, 2008. – С. 215.

джуваного явища і зафіксувати його як даність істинного знання. Так постає питання у варіанті класичного природознавства. Сьогодні ж йдеться про те, що в будь-якій науці (й не лише в гуманітарній) завдання полягає не лише в поясненні, а й у розумінні того, що відбувається, яка сутність предмета дослідження. Останній дається вже не як відчужена реальність – як такий, що проблематизується і виокремлюється з погляду особи дослідника, його ціннісних установок.

Для гуманітарного пізнання один і той самий об'єкт (ним постає текст як такий) може мати різні інтерпретації та пояснення з погляду парадигмально-ціннісних засад дослідника. По суті, те ж саме простежуємо у квантовій механіці, коли саме позиція спостерігача є визначальною стосовно результату дослідження. І в першому, і в другому випадках йдеться не про суб'єктивізм – ми, радше, спостерігаємо предметно-активну роль людини як суб'єкта пізнання у виборі стратегії та методології дослідження, що і становить сутність плюралізму в сфері наукової методології. Це дає змогу в поліфонії різних підходів зафіксувати невичерпну гаму сутнісних вимірів об'єктивного світу та творчого потенціалу людини як дослідника і, по суті, співтворця тих смислів. Так виявляється глибинна об'єктивна характеристика наукового пізнання, що полягає в його гуманітарно-антропологічному вимірі.

Згадана тенденція особливо чітко виявляється в розвитку науково-орієнтованих видів практичної діяльності, передусім технічної науки, яка не лише «передає» теоретичне значення у сферу практики, а забезпечує (як практичне знання) певне розуміння (відображення) людиною світу, розкриваючи водночас перспективи його перетворення, умови перетворювального буття людини. Тобто технічне знання варто розуміти не тільки як знання про уречевлені засоби діяльності, а й як атрибутивну характеристику людського буття, своєрідний вимір людської сутності, що забезпечує трансформацію пізнавального плану діяльності у конструктивно-перетворювальний. Тому цілком справедливий підхід до технічного знання і з позицій власне технологічності, й як характеристики фактичності (наявності та суті) людського буття.

Отже, сутність технікознавства, його специфіка можуть бути адекватно з'ясовані лише в широкому науковому і соціально-культурному контексті. Еволюція технікознавства, його об'єкта детерміновані всією суспільно-історичною практикою і насамперед – розвитком матеріального виробництва. Звернемо увагу на ще один план аналізу – в контексті руху від абстрактно-теоретичних конструктів до їх предметної реалізації у процесі практичної діяльності, що, на відміну від гносеологічного підходу, розкриває власне онтологічні підвалини наукового знання, передусім технічного.

У технікознавстві, як теоретичному узагальненні способу даності природи для людини і водночас даності людині її соціальної сутності,

предметно здійснюється синтез теоретичного і практичного. Аналіз категорій «теоретичне» («пізнавальне») та «практичне» («перетворювальне») засвідчує наявність не лише їх протилежності, а й об'єктивних, реальних форм їхнього синтезу. Цей синтез можливий уже тому, що він у «зародковому» вигляді міститься в теоретичній і практичній діяльності суб'єкта, узятих нарізно. Практика за суттю є такою формою діяльності, у процесі якої відбувається трансформація дійсності з метою перетворення її на предмети життєдіяльності людини. Однак саме через ці зміни розкривається істинна сутність матеріального світу, пізнається об'єктивна істина, що засвідчує наявність теоретичного моменту в практичному відношенні людини до світу. Тобто вже у межах самої практики наявна єдність пізнавального та перетворювального, їх синтез. Це – з одного боку. З іншого – теоретична діяльність є не тільки пізнавальною. У процесі цієї діяльності, тобто в пізнанні, відбувається зміна дійсності. Пізнання є ідеальною реконструкцією предмета, його відтворення у формі потреби, цілі й мотиву. Відповідно, у теоретичному відношенні наявний практичний (перетворювальний) момент.

Отже, можливість синтезу теоретичного та практичного об'єктивно зумовлена їх внутрішньо роздвоєною сутністю і предметно реалізується у духовно-практичній діяльності, в якій дійсність відображається з позицій корінних потреб і цілей людини, а сутнісне – через призму соціально необхідного. Саме тут протилежність теоретичного і практичного, по суті, нівелюється, оскільки у цій сфері відбувається своєрідне «сходження», фокусування теоретичного та практичного, їх предметний синтез.

Сфера наукової діяльності й знання, в якій теоретичними засобами відтворюється синтез згаданих форм відношення людини до світу, де, по суті, формуються ідеальні моделі нової реальності, й становить зміст технікознавства.

Аналіз змістовних особливостей технічного об'єкта, технічного знаряддя, котрі є визначальними елементами технічної діяльності, дає змогу повніше з'ясувати своєрідність технікознавства. У філософському розумінні технічний об'єкт – це не застигле матеріальне утворення, обмежене та локалізоване у просторово-часовому континуумі. Такий об'єкт передусім характеризує процесуальність людської діяльності, момент становлення матеріальних властивостей об'єкта предметами людської праці, їх опредметнення за допомогою знарядь і подальший перехід синтезованих властивостей у живу форму доцільної діяльності. Інакше кажучи, технічний об'єкт – це своєрідне поєднання властивостей речовини природи із властивостями людської праці, що утворює в підсумку всезагальний спосіб технологічної діяльності.

Технічний об'єкт є необхідним, універсальним елементом діяльності, без якого вона, по суті, неможлива саме як людська діяльність. Буду-

чи всезагальним та універсальним, технічний об'єкт потенційно спроможний спеціалізуватись стосовно різних конкретних видів і форм діяльності. Він відображає у собі реальність того, що і як людина реалізує в процесі перетворення світу.

У контексті наведеного розуміння теоретичного та практичного, їхнього синтезу й особливостей технічного об'єкта стає можливим з'ясувати *синтетичну природу технікознавства*, причому водночас у різних аспектах. Насамперед пізнання світу в ньому органічно зливає з перетворенням дійсності, фундаментальні дослідження інтегровані з прикладними (соціально-функціональний аспект синтетичної природи технічної науки); тобто мета технічної науки – *пізнання перетворювального процесу*. Завдяки цьому й забезпечується «адсорбція» теоретичного знання, трансформування його у предметні структури діяльності. Причому завдяки власному теоретичному полю й органічному включенню у свої конструкти емпірично-досвідного матеріалу, саме в технічних науках усвідомлюються та формуються практичні завдання дослідження, а фундаментальна теорія слугує скеровуючим чинником пошуку.

За змістом технічне знання ґрунтується на результатах суспільних і природничих наук, органічно поєднуючи у «переплавленому» вигляді гуманітарне та природничо-наукове знання, моральні імперативи, практичний (інженерний) досвід винахідництва (змістовний аспект). Інтегративна взаємодія пізнавальних компонентів є визначально-домінуючою сферою не лише приросту нового технознання, а й удосконалення існуючих і формування принципово нових пізнавальних засобів технічної науки. Причому йдеться не тільки про міждисциплінарну інтегративну взаємодію технікознавства з іншими сферами науки, а й про так званий внутрішньодисциплінарний синтез у сфері технічної науки як галузі пізнавальної діяльності. Вищою формою інтеграції є синтез – виникнення у процесі взаємодії компонентів нової якості, яку неможливо звести до визначеностей взаємодіючих елементів. Саме тому інтегративно-синтетичним процесам у контексті нашого розгляду приділялась особлива увага. Незважаючи на дедалі зростаючу диференціацію всього фронту технічної науки, спеціалізацію пізнавальних засобів і навіть дисциплін, визначальною тенденцією їхнього розвитку (що помітно та своєрідно впливає на посилення гносеологічних потенцій і вдосконалення конструктивно-перетворювальних можливостей) є інтегративно-консолідуючі процеси. Особливий інтерес у методологічному сенсі викликає вищий (із можливих у межах технікознавства) ешелон пізнавальних засобів інтегративної природи. Йдеться про загальнотехнічні форми та засоби пізнання – поняття (у тому числі категоріальні), проблеми, методи, підходи, принципи, концепції, теорії, навіть окремі дисципліни. Такі феномени існували й раніше, але їх питома вага та роль у загальному арсеналі пізнавальних засобів технічних наук сьогодні значно зросла.

Зауважимо, що «піднесення» науки до стану усвідомлення самого пізнавального процесу (поряд із виявом автономного об'єкта пізнання, формуванням своєрідних пізнавальних засобів та ін.) належить до визначальних рис фундаментальності науки як такої. У цьому сенсі часто вживане поняття фундаменталізації інженерно-технічної освіти не варто зводити до розширення викладання фундаментальних дисциплін або навіть до насичення фундаментальним знанням усіх складових інженерної підготовки. Провідну роль у цьому процесі треба віддати з'ясуванню теоретико-методологічних проблем технікознавства як фундаментальної галузі наукового пізнання, що не зводиться до комплексу нормативно-регламентуючого знання про уречевлені засоби і предмети людської життєдіяльності, а слугує ідейно-методологічним каркасом, основою всієї сукупності науково-технічних дисциплін та конструктивно-перетворювальної діяльності творення нового.

Загалом усе помітнішим стає процес технізації наукового пізнання, і його необхідно розуміти не лише як насичення науково-пізнавальної діяльності технічними засобами (що також є дуже важливим самим собою). Технізація науки означає передусім підвищення ролі всіх пізнавальних засобів технічного походження і характеру (в тому числі суто теоретичних, ідеальних інструментів пізнання) у сфері нетехнічного знання. Тобто загалом технізація науки – це зростання вагомості технікознавства та його пізнавальних засобів у всьому організмі науки. Водночас усе відчутніше відбувається процес гуманізації технічного знання – наповнення його «особистісним», залежним від людини змістом – соціальним і психолого-індивідуальним, що традиційному технікознавству не властиве. У наш час технічна наука виявляє дедалі більшу сприйнятливість до гуманітарного, соціологічного, біологічного знання, яке становить своєрідні моральні, екологічні й інші імперативи технічної діяльності.

В умовах технізації практично всіх сторін людської життєдіяльності надзвичайно гостро виявилась проблема з'ясування самої природи технократизму як своєрідного способу ціннісного сприйняття світу. Технізація не є «випадковим» явищем у людській історії, по суті, – це невід'ємна форма людського буття; водночас технократизм як форма світовідношення виявляється у різних сферах життєдіяльності своєрідно; сутнісною ознакою є те, що штучно створені предметні структури перестають бути опосередковуючою ланкою, засобами діяльності, а стають самоціллю. Така метаморфоза засобу та цілі має згубні наслідки у сфері духовності, створюючи умови й одночасно постаючи причиною деградації людських ідеалів, моральних засад.

Знайти механізми, стратегічний керунок гуманізації технологічного процесу в самих структурах предметно-практичної діяльності, очевидно, неможливо, оскільки технологічний процес передбачає викорис-

тання людини як засобу, а не цілі. Перший і абсолютно необхідний крок гуманізації техніки, технологічної діяльності – фундаменталізація цієї проблеми. Мається на увазі, що гуманізація науково-технічного розвитку ґрунтується, постає на шляху фундаментального, теоретико-концептуального підходу до аналізу не просто техніки і технічного як такого, а всебічного, системного дослідження наукотехносфери – нової, багатокомпонентної реальності (людина – природа – наука – технологія), що розвивається за внутрішніми властивими їй закономірностями. Вони формуються як синтетичні, інтегральні стосовно законів складових елементів техносфери, але водночас не зводяться до них. Розум, зокрема, не просто «співпрацює» із природою, а вводиться як елемент ноосферної системи до складу живої природи і в такому сенсі він – «не господар буття, а його репрезентант, необхідна розпорядна за своєю функцією сила, яка діє не сама по собі, а в контексті загальних космопланетних закономірностей існуючого»¹.

Технологія як об'єктивно-предметний спосіб діяльності, сутнісна сила суспільної людини в її абсолютно-гуманістичному масштабі та гранично широкому культурному вимірі означає: «Освоєна людською діяльністю зовнішня необхідність перетворюється на доцільність творчих результатів цієї діяльності адекватно до краси, моральної досконалості (добра) та розумності (істини) буття людини. Абсолютне у такому розумінні розкривається як всезагальна міра людяності в її історичному розвитку»².

Технікознавство, технологія, технічне загалом як атрибутивно притаманне людині, людській діяльності має стати не антиподом людському, а засобом розвитку природного середовища для людини і способом реалізації її творчих можливостей. Таке визначення технічної діяльності, техносфери, коли самоціллю, метою та вищою вартістю проголошується людина, а технологічна діяльність стає формою виразу сутності, творчих сил людини, відкриває перспективи, з одного боку – духовного оволодіння технізацією, технологією, з іншого – суспільно-практична природа людини знаходить у технології своє адекватне відображення, стаючи джерелом її розвитку.

Загалом наголосимо: великий парадокс існування й сутності техніки, технічної діяльності полягає в тому, що вони постійно виявляють себе як допоміжні засоби для людини у досягненні людиновимірних цілей, реалізації свого творчого та перетворюючого потенціалу. По суті,

¹Кримський С.Б. Під сигнатурою Софії / С. Кримський. – К.: Видавн. дім “Києво-Могилянська академія”, 2008. – С. 213.

²Крымский С.Б. Формы функционирования категории абсолютного в системе культуры / С. Кримський // Мироззренческое содержание категорий и законов материалистической диалектики. – К.: Наук. думка, 1981. – С. 254.

так воно і є – у тому розумінні, що техніка постійно присутня в долі людини, виборі її сенсожиттєвих пріоритетів.

Однак незаперечний і той об'єктивний факт, що техніка (система наукотехніка) зі залізною закономірністю «піднімає» людину до атрибутивного чинника вирішення не стільки гуманно-цивілізаційних, скільки технічних цілей. У все прискорювальній гонитві за новими, ефективнішими технікою та технологіями, які забезпечують досягнення нових цілей, нових стандартів функціонування європейської спільноти, остання загубила на цій дорозі не когось (чи щось), а саме людину. Людина «розпалась» та редукувалась до певних соціальних функцій, трансцендентного суб'єкта, робочу силу, безособовий потік свідомості та ін. З іншого погляду, вона як зникаюча мала величина у природній тотальності завдяки природній визначеності – здатності породжувати духовно-ментальні й інтелектуально-раціональні світи – очевидно, має і призначення бути своєрідним чинником саморозвитку природи. У такому парадигмальному вимірі ідея призначення людини як підкорювача природи не є переконливою, а найголовніше – веде до цікавої (негуманістично орієнтованої) метаморфози. Маючи на меті підкорити природу, людина потрапляє в «пастку» – стає заручником власних, суб'єктивно мотивованих цілей, тобто реалізація ідеї підкорення природи призводить до підкорення самої людини.

Розглядаючи людину та природу не як взаємозумовлювальні коеволюційні елементи єдиної ноосферної системи, варто оцінити дещо по-іншому, нетрадиційно сутність процесів, що відбуваються у природній сфері. Річ у тому, що з позиції одного із елементів системи, а саме – людини, визначаються позитивність чи катастрофічність (деструктивність) природних процесів. На яких засадах, за якими критеріями? Очевидно, що такими є універсальність і загальнозначущість, сталість медико-біологічних характеристик людини. Тобто антропні критерії поширюються не лише на елементи системи «людина – природа», а й на всю систему, якісні означення якої не зводяться до її частин. Окрім цього, природа як така (а тим паче, під техногенним тиском) змінюється (можливо, еволюціонує) не завжди адекватно до антропних вимог. Це засвідчує, зокрема, вся доантропогенна історія природної дійсності. А природні катаклізми в жодному випадку не варто оцінювати як екологічні катастрофи. Вони стають такими внаслідок техногенної діяльності людини, у зв'язку з чим і порушується система природних зв'язків (прямих та зворотних). Відтак деструктуються процеси самовідновлення і самоорганізації природних екосистем. За такою («природною») логікою розвитку системи «людина – природа», людина і породжена нею науково-технічна реальність можуть розглядатися важливими, але не вічними (або такими, що існують достатньо тривалий час, навіть з погляду історії еволюції природи). Це – з одного боку. З іншого – людство, використо-

вуючи досягнення науково-технічної думки, технологічного прогресу, водночас потрапило у залежність від них. Людство проектує майбутнє, «оглядаючись» на науково-технічний потенціал соціуму, а у сутнісних вимірах і визначається ним. Постає логічне питання: чи не змінилася медико-біологічна природа самої людини під тиском техногенних змін і соціальної динаміки європейської спільноти, коли людина не знає, за яким годинником їй жити, коли ця соціальна динаміка стає неспівмірною з біологічною природою людини?

Очевидно, що існує достатній емпіричний історико-антропологічний і етнографічний матеріал, який засвідчує наявність змін природи людини. Інше питання: чи ці зміни спричиняють зміни психологічно-психічного стану людини як такої, чи адекватно і співмірно відтворюють зовнішню дійсність людина ХХІ ст. і людина античного світу, або, бодай, епохи Відродження?

У контексті такого питання та розгляду динаміки системи «людина – науково-технічна раціональність – природа» важливо зазначити, що стабілізуючо-універсальна, поєднувально-цементуюча функція належить людино-природному феномену, культурі як такій. Саме від її генотипу, внутрішньоозначених цінностей як ментальних сутностей у підсумку й залежить динаміка та спрямування розвитку і наукотехніки, і соціоприродної системи, «сутінкова» чи оптимістична перспективи європейської цивілізації.

Наукова революція ХVІ – ХVІІ ст. перемістила центр людського неспокою з метафізичних розмислів у царину чуттєво-емпіричного освоєння світу та використання на практиці здобутого наукового знання. Ці знання втілювалися у реальні, предметні структури практичної діяльності. З часом такий рух набув масштабних вимірів не тільки кількісно, охоплюючи практично всі сфери життєдіяльності людини, а й характеризується використанням усе тонших, фундаментальних властивостей матерії, зокрема мікросвіту. Сьогодні можна вести мову про те, що цей процес вийшов з-під контролю людини як духовної істоти з її морально-етичними імперативами. Головним режисером науково-технологічного розвитку стає безконтрольний, нічим не обмежений технократизм, що виріс і ґрунтується на раціоналістичній парадигмі осягнення світу. Нині несміливо звучать голоси щодо пошуку не стільки раціональних, скільки духовно-раціоналістичних вимірів та критеріїв соціального поступу, все частіше звертаються (апелюють) до духовних екзистенціалів буття людини як визначальних і опорних точок, які, власне, й повинні слугувати парадигмальними чинниками суспільних та індивідуальних цінностей цивілізаційного поступу.

Друга половина ХХ ст. суттєво похитнула оптимістичне переконання у всесильності наукового раціоналізму як засобу досягнення соціального стану, що реалізує істини Добра та Справедливості. Наука як

світоглядна парадигма буття людини виявила свої обмеження, і вже «зараз виникає сумнів у можливості гностичної рівноваги між запитальними ситуаціями та відповідями на них, між евристичною вагою проблем та їх розв'язанням. *Світ став здобиччю знань, залишивши для нас харизму питань* (курсив наш. – В.М.)»¹. Предметно-уречевлений і прагматичний спосіб та вимір буття, як виявилось, дуже далекий від ідеального й істинного принципу організації світобудови та світовідчуття людини у ньому. Виявляється, у процесі вдосконалення наукового раціоналізму людина розгубила свої найсуттєвіші й найважливіші екзистенційні та ментальні визначеності, без яких побудувати надійний Дім нашого буття неможливо.

Людина є творцем сучасного світу, який одночасно відкриває нові можливості – від планетарно-космічних до субатомних, і все це є основою для експансії предметно-перетворювальної та пізнавальної діяльності. Такі кроки постають черговою сходинкою, з одного боку, до реалізації ідеології панування – підкорення дійсності, втягування її у смисложитеву парадигму буття людини, з іншого – виявом невичерпних можливостей людини засобами наукової раціональності розкривати свою гностичну природу та долучатися до метафізичних смислів буття.

Через 300 років пошуків та обґрунтування опори буття людини поза нею – у фізичному світі, вона повертається до його відчуття у своїй духовній метафізичній сутності, яка і є тим прилученням до Абсолюту. Усе ніби відбулося за пророчою схемою Гегеля – рух уперед із поверненням до вихідного стану. Цей процес характерний двома обставинами: по-перше, людина виплекала досконалий спосіб себеутвердження та перетворення світу – науковий раціоналізм як суто суб'єктивний феномен, який, з одного боку, дає змогу прилучитися до вищих смислів об'єктивного світу – законів, з іншого – такий спосіб не став запорукою досягнення людських ідеалів; по-друге, метафізичні розмисли та раціоналістичні практики перестають бути взаємовиключаючими процесами, а стають необхідними партнерами у нестримному бажанні людини зрозуміти, пояснити та перетворити світ, а основне – віднайти і збагнути себе.

¹Кримський С.Б. Запити філософських смислів / С. Кримський. – К.: Парапан, 2003. – С. 3.

РОЛЬ ФІЛОСОФІЇ, НАУКИ, КУЛЬТУРИ НА ШЛЯХУ ЛЮДСТВА ДО СТАЛОГО РОЗВИТКУ

Важливою стороною праці філософського факультету Львівського національного університету імені Івана Франка за останні 20 років є значна увага до союзу філософії з наукою як давньої традиції світової культури. Чимало зразків цього плідного союзу бачимо у вітчизняній культурі, і найзнаменнішим із них, мабуть, є діяльність академіка В. Вернадського. Видатний природничник (натураліст, як сам він себе називав) став автором філософського вчення про ноосферу – сферу розуму¹. З урахуванням суб'єкт-об'єктної природи філософського знання (того принципового факту, що його семантичним центром завжди є відношення «людина–світ») світоглядне значення цього вчення для філософії і для сучасної науки переоцінити справді важко.

Другого дихання вченню В. Вернадського про ноосферу надав новітній час, коли виникла концепція сталого розвитку. Вона цілком не випадково стала стратегічним компасом нашої доби: від успішності та своєчасності її втілення в життя без перебільшення залежить доля планети і людства на ній. Шлях світової спільноти до сталого розвитку дослідники цієї проблематики слушно пов'язують з просуванням до остаточної перемоги ноосфери. Ці два чинники і вектори соціального поступу збігаються в головному: адже лише розум людства здатен забезпечити оптимальну траєкторію його руху до майбуття. Інакше кажучи, сама природа сталого розвитку має бути за своєю суттю розумною, іншого можливого варіанту просто немає².

Центральне місце у вченні академіка В. Вернадського про ноосферу посідає його думка про нерозривний зв'язок цього феномену з наукою, яка, природно, являє собою інтегральний розум людства. Саме наука, наголошував видатний вчений, є основним рушієм ноосфери. Наука ж, як відомо, своєю чергою органічно пов'язана з філософією – і в генетичному аспекті, і змістовно – логічно та методологічно. Адже в розлогому дереві людського знання та пізнання світу, яке нині обіймає понад дві тисячі великих гілок та дедалі менших гілочок (як особливих наукових дисциплін), філософія є її історичним коренем, і могутнім стовбуром. В усі часи філософія й наука немислимі, неможливі одне без одного. І водночас обидві ці форми суспільної свідомості іманентно сплавлені

¹Вернадський В.И. Размышления натуралиста: В 2-х книгах. – Научная мысль как планетное явление: Кн.2 / В.И. Вернадский. – М.: Наука, 1977. – С. 24, 32-33 и др.

²Урсул А.Д. Путь в ноосферу (концепция выживания и устойчивого развития цивилизации) / А.Д. Урсул. – М.: Луч, 1993. – 275 с.

з розвитком духовної культури людства, рівня та форм його духовності, з поступом планетарної цивілізації. Отже, у вченні про ноосферу (а відтак – і про сталий розвиток) всі ці явища існують у тісному, нерозривному, справді органічному зв'язку, в єдиній тканині цілісної соціальної реальності.

З плином часу людство дедалі більше переконується в тому, що лише ноосферна стратегія сталого розвитку здатна врятувати світову спільноту від глобальної катастрофи. Адже сталий розвиток – це ідеальна модель бажаного майбутнього поступу суспільства, результат втілення в життя довготривалої стратегії оптимізації всієї діяльності людства та його взаємин з природним довкіллям. По великому рахунку йдеться про те, яким чином розумно подолати, відкоригувати таку фатально небезпечну рису людської натури, як ненаситність, надмірна жадібність до життєвих благ, яким чином перейти від наявного нині культу споживацької психології до задоволення розумних потреб соціуму.

Глобальна екологічна криза сучасності владно поставила в центр концепції сталого розвитку проблему *екологізації суспільства* – наповнення, насичення всіх сфер його життя соціоекологічним змістом. Великою мірою це стосується прогресу науки та філософії.

Доба науково-технічної революції стала часом радикальних якісних змін у природі екологічного знання. Весь зміст концепції сталого розвитку органічно пов'язаний з екологічною проблематикою, зі ставленням людини до природного довкілля, тому про це варто згадати докладніше. Класична екологія, започаткована у XIX ст. відомим німецьким природодослідником Е. Геккелем, – це наука про живі організми, біологічні види «у себе вдома», про те, яким є природний «дім» для кожного з них. Зрозуміло, що вона виникла як природнича, біологічна дисципліна і в традиційному своєму тлумаченні досі залишається такою. Об'єктом її вивчення є екосистема, яка поєднує живі організми (біологічні види) з природним довкіллям їх існування та життєдіяльності¹. Оскільки одним із множини біологічних видів (і, без сумніву, найактуальнішим для наукового дослідження) є людина, в XX ст. почалося формування екології людини. Певна річ, у цій дисципліні вже неможливо було обійтися суто біологічним аспектом дослідження, не враховуючи соціальної сутності людського життя. В контексті усвідомлення соціальної значущості глобальних проблем людства виник такий специфічний напрям досліджень, як глобальна екологія.

Найістотнішим же моментом еволюції екологічного знання в новітню добу стало формування *соціальної екології*, яка повною мірою враховує соціальний спосіб життя людини і тому вже принципово не може

¹Кучерявий В.П. Екологія / В.П. Кучерявий. – Вид. 2. – Львів: Світ, 2001; Назарук М.М. Основи екології та соціоекології / М.М. Назарук. – Львів: Афіша, 1999. – С. 37-40.

бути біологічною дисципліною (як традиційна екологія). Об'єктом вивчення в цій новій галузі наукового знання стають соціоекосистеми, але важливе методологічне значення має й те, що вперше в історії екології тут з'являється суб'єкт – суспільство, інтегрована система інститутів та зв'язків людей як соціальних істот. Саме завдяки розвитку цієї гілки екологічної теорії почала швидко набирати темпів екологізація суспільства.

Слід наголосити, що важливою науковою передумовою формування соціальної екології було помітне посилення інтеграції науки в епоху НТР. Ця нова галузь екологічного знання наочно поєднала традиційно далекі один від одного регіони пізнання світу – природознавство (зокрема, біологію) та науки про суспільство. Без якісної зміни питомої ваги та значення науково-інтегративних процесів у сучасній теорії це було би неможливим. З іншого ж боку, варто зазначити, що вельми істотною роль у радикальному посиленні інтеграції у науці сьогодення (при збереженні, звичайно, численних проявів диференціації як діалектично протилежної тенденції) відіграє філософія, і це має принципове значення¹.

Екологізація суспільства як знаменна прикмета сучасності опирається на низку наукових дисциплін екологічного забарвлення, які подібно до соціальної екології за своєю внутрішньою семантикою мають синтетично-інтегративну природу. Однією із найважливіших у цьому контексті є *екологічна економіка*. Зрозуміло, що і за змістом своїх теоретичних побудов вона є дуже близькою до соціальної екології: адже економіка в усі часи являє собою найістотнішу площину розвитку суспільства.

Ця нова модель економічного знання принципово відрізняється від традиційної, панівної нині ринкової економіки, однозначно та абсолютно орієнтованої на максимальний економічний прибуток будь-якою ціною і в найкоротший термін. На противагу цьому метою екологічної економіки є максимальний еколого-економічний (тобто сукупний у двох цих площинах) ефект. При цьому перевага віддається першому з названих аспектів сумарного результату, тобто збереженню і відновленню (в разі попереднього пошкодження) природного довкілля. Як бачимо, це, без сумніву, екологічно орієнтована модель господарювання людства на планеті. Лише така стратегія економічного поступу може бути фундаментом суспільства сталого розвитку.

За визначенням академіка Ю. Туниці, «предметом екологічної економіки є вивчення шляхів вибору раціональних способів виробництва матеріальних благ в умовах обмежених природних ресурсів, необмежених потреб та нестабільних (динамічних) умов природного життєвого

¹Семенюк Е.П. Роль філософії в інтеграції сучасної науки / Е.П. Семенюк // Вісник Національного університету «Львівська Політехніка». – № 636. – Філософські науки. – Львів: Вид-во НУ «ЛП», 2009. – С. 9-13.

довкілля»¹. Виходячи з цього, «екологічна економіка як міждисциплінарна наука, базується на принципах і методах економічної теорії, прикладної економіки, екології та інших природничих наук... З одного боку, екологічна економіка є складовою частиною економічної теорії, з іншого – вона вимагає докорінної зміни сутності й змісту економічних наук щодо відображення ними екологічного імперативу, а також удосконалення природоохоронного законодавства».² Сенс згаданого тут *екологічного імперативу сучасності* можна окреслити приблизно так: якщо людство хоче вижити, йому необхідно докорінно і негайно змінити свій спосіб життя, характер взаємодії з природним довкіллям, кардинально обмеживши свої потреби, а отже – і виробництво.

Цей історичний, справді доленосний наказ людству дає саме життя, адже альтернативою тут може бути лише загибель (свого роду самогубство світової спільноти, як наслідок систематичного та «успішного» рубання гілки, на якій всі ми сидимо). Саме ж поняття екологічного імперативу (в його конкретній мовній оболонці) є очевидним аналогом іншого, добре відомого у філософській теорії поняття – категоричного імперативу І. Канта.

Для того, щоб екологічний імператив став справжнім надбанням найширших верств населення Землі, надійним дороговказом в їх житті та діяльності, об'єктивно необхідною є екологізація світогляду членів суспільства, тобто наповнення його сучасним екологічним змістом та відповідною спрямованістю думок і помислів. З цим органічно пов'язані екологічне виховання людей та цілеспрямоване формування екологічної свідомості як надзвичайно важливого нині аспекту та форми індивідуальної та суспільної свідомості. Проте сферою свідомості, духовним світом людей суть проблеми, безперечно, не вичерпується – необхідна не лише певна спрямованість думок і прагнень, а неодмінно ще й практична діяльність із втілення цих думок і планів у життя. Тож на порядку денному сучасного етапу розвитку людства стоїть також екологізація соціальної практики в усіх її можливих проявах. І в першу чергу, без сумніву, це стосується економіки суспільства. Отже, ідеї екологічної економіки (як галузі наукового знання та моделі суспільного господарювання) мають бути втілені в життя світової спільноти з метою оптимізації природокористування та стратегічної економії ресурсів для майбутніх поколінь.

Близьким та вельми подібним до екологічної економіки є ще одне відгалуження сучасного суспільствознавства – *екологічне право*. Це теорія

¹Туниця Ю.Ю. Екоекономіка і ринок: подолання суперечностей / Ю.Ю.Туниця. – К.: Знання, 2006. – С. 83.

²Туниця Ю.Ю. Екоекономіка і ринок: подолання суперечностей / Ю.Ю.Туниця. – К.: Знання, 2006. – С. 83.

впорядкування чинних норм національного та міжнародного законодавства у сфері природокористування, захисту та відновлення природного довкілля. Про значення та обсяг цієї роботи промовисто говорить вже той факт, що кількість лише міжнародних правових актів екологічного характеру (двосторонніх та багатосторонніх) за даними академіка Ю. Туниці вже давно перевищила 350. Втім, головне, звичайно, – не кількість, а якість цих правових актів. Як одна з новітніх юридичних дисциплін екологічне право покликане різнобічно сприяти саме підвищенню якості законотворчої (ширше – правової) діяльності у сфері захисту природи.

Яскравим проявом цієї стратегії стала висунута ще 1992 р. ідея Ю. Туниці про належну підготовку, прийняття (затвердження) світовою спільнотою та втілення в практику Екологічної Конституції Землі. В дуже стислому викладі суть цієї ідеї полягає в тому, що необхідно підвести надійну законодавчу основу під усі заходи соціально-екологічного характеру на планеті, зробити їх глибоко системними та юридично обов'язковими. Лише таким шляхом можна реально забезпечити право кожної людини на здорове довкілля, зрештою – право на саме життя (адже відомо, що воно належить до загально визнаних і основних людських прав). Водночас тільки так можна гарантувати право на повноцінне життя нескінченній низці прийдешніх поколінь людей на планеті, щоб рід людський не увірвався трагічно. Масштабність запропонованого документа відбиває високий рівень усвідомлення органічної цілісності людства, його життєво важливих інтересів в епоху глобалізації.

Особливий аспект задуму Екологічної Конституції Землі становить створення під егідою ООН продуманої системи міжнародних «органів контролю за дотриманням визнаних норм економічної діяльності національних і міжнародних виробничих структур. Такими органами могли б стати: Рада Екологічної Безпеки і Сталого Розвитку, або Світова Екологічна Організація; Міжнародна Екологічна Поліція, Міжнародний Екологічний Банк або Глобальний Екологічний Фонд, а також інші взаємопов'язані у єдину систему...інституції, що забезпечують діяльність, спрямовану на підтримку принципів сталого розвитку»¹.

Те, що запропонована Екологічна Конституція тісно пов'язана з принципами сталого розвитку, є характерною прикметою доби: саме концепція сталого розвитку в наш час стала найвиразнішою та найпопулярнішою системою координат, в якій лише і може відбуватися поступ світової спільноти. Справа в тому, що тільки стратегія сталого розвитку дає оптимальну відповідь на питання про курс, який дозволяє розумно розв'язувати найгостріші суперечності доби, серед яких, без сумніву, –

¹Туниця Ю. Екологічна Конституція Землі. Ідея. Концепція. Проблеми / Ю.Ю. Туниця. – Част. I. – Львів: Видавн. центр ЛНУ ім. І. Франка, 2002. – С. 12.

складний вузол екологічних проблем. Але всі без винятку глобальні проблеми сучасності являють собою системну цілісність, всі вони тісно пов'язані одна з одною, і це означає, що і труднощі неекологічного характеру (наприклад, проблеми демографії, збройних конфліктів, міжнародного тероризму або ж хронічного економічного та соціокультурного відставання країн «третього» світу) багатогранно залежить від екологічних негараздів на нашій планеті, а з іншого боку – самі впливають на їх поглиблення.

З моменту виникнення ідеї Екологічної Конституції Землі та проведення історичної конференції ООН з проблем довкілля та розвитку у Ріо-де-Жанейро (1992 р.) промайнуло вже більше двадцяти років. За цей час на базі початкової ідеї склалася відповідна концепція, науково-теоретична і водночас суспільно-політична. Вже три Президенти України від імені нашої держави вносили на сесіях Генеральної Асамблеї ООН пропозицію про підготовку та наступне впровадження в життя основного екологічного закону планети (останнього разу це було у вересні 2011 р.). У період підготовки до всесвітнього форуму «Ріо+20» (Ріо-де-Жанейро, червень 2012 р.) знов було подано офіційну пропозицію України такого змісту, проте досі вона не проходить, є низка перешкод об'єктивного та суб'єктивного характеру¹. Це означає, що необхідні додаткові зусилля науковців, політиків, світової громадськості з метою подолання всіх наявних бар'єрів на шляху практичного втілення оригінальної й соціально важливої ідеї українського вченого. Тут, безперечно, є серйозна ділянка роботи і для філософів, насамперед, у процесі дослідження методологічних засад всесвітньої Екологічної Конституції². Адже загалом цей проект являє собою наочний приклад об'єктивної необхідності в наш час інтеграції найрізноманітніших галузей людського знання.

Серед значущих проявів екологізації сучасної науки (і водночас – соціальної практики) не можна оминати і формування *екологічної психології*, покликаної вивчати місце і роль екологічних чинників у системі психологічних факторів життєдіяльності людини в соціумі. Зародження цього нетрадиційного відгалуження широкого комплексу психологічного знання, безперечно, стало реакцією психології як фундаментальної науки на виклики глобальної екологічної кризи та зміст екологічного імперативу сучасності. Нині можна напевно констатувати, що ця зовсім

¹Семенюк Е. Що заважає практичному втіленню ідеї Екологічної Конституції Землі? / Е.П. Семенюк, Т.Ю. Туниця//Вісник Національної академії наук України.–2012.–№4.–С. 30-38.

²Екологічна Конституція Землі. Методологічні засади / За ред. акад. НАН України Ю.Ю. Туниця. – Част.2. –Львів: РВВ НЛТУ України, 2011.–440 с.

молода дисципліна вже посіла своє особливе місце серед інших напрямів психологічних досліджень.

Формування екологічної психології, певна річ, чималою мірою впливає і на сучасну педагогіку. А цей факт має безпосереднє відношення до найважливішого соціального процесу – *екологізації освіти та виховання молоді*.

Не менш масштабна зміна відбулася і в лоні філософського знання. При всьому різноманітті вчень і течій у цій галузі, схоже, ніколи не викликала дискусій думка про те, що філософія – вічно живий, змінюваний організм. Будучи квінтесенцією духовного життя кожної доби, вона неминуче постає щораз оновленою. Отже, цілком природно, що постійно народжуються нові ідеї, філософські доктрини і школи, а інші так само закономірно відходять у небуття. Відповідно змінюється і структура філософського знання, завжди відображаючи (у той чи інший спосіб) його нагальні завдання.

Одним із новітніх розділів філософської теорії, які значною мірою виражають неповторність нашого часу, є *екологічна філософія*. Ще навіть не всі філософи усвідомили (і, відповідно, визнають), що цей феномен справді існує як особливий підрозділ розгалуженої системи філософського знання. Втім, таке розуміння дедалі ширше охоплює лави не лише філософів, але й фахівців інших галузей науки, громадську думку загалом. Можна сказати, що це стає важливим елементом суспільної свідомості доби.

Екологічна філософія без перебільшення – дитя нашого часу. Щоб переконатися в цьому, досить пригадати попередні епохи, всю філософську спадщину тисячоліть: подібних ідей щодо взаємодії людини (суспільства) з природним довкіллям у філософії не було ніколи. Справді, з часів античності аж до останніх десятиліть ХХ ст. природу філософського знання визначало відношення «людина-світ» (і ніколи, «людина – природне довкілля»). Цей своєрідний семантичний вектор у філософії з'являється вперше. Основним фактором детермінації екологічної філософії є глобальна екологічна криза, що охоплює низку сутнісних рис¹.

Завдання цієї нової галузі філософського знання є вивчення найзагальніших закономірностей та принципів питань соціоекологічного характеру (тобто сфери взаємин суспільства з природою, природним довкіллям) крізь призму загально філософського відношення «людина-світ». Екологічна філософія – це й якісно новий розділ філософської теорії (особлива її частина, нетрадиційна філософська дисципліна), і своєрідний новий аспект загальнофілософського знання (тобто його сторона, площина), і водночас новий напрям у сучасній світовій філо-

¹Семенюк Е.П. Філософія сучасної науки і техніки / Е.П. Семенюк, В.П. Мельник. – Вид. 2-ге, випр. та допов. – Львів: ЛНУ ім. Івана Франка, 2012. – С. 127-128.

софії. У першому значенні терміна екологічна філософія певним чином корелюється, наприклад, з етикою, естетикою, логікою, з філософією релігії, права, історії, науки, техніки, з соціальною філософією тощо. У другому значенні терміна – з онтологічною, гносеологічною, аксіологічною, методологічною площинами (і функціями) філософії. Третє ж значення – це кореляція з такими напрямками (течіями) новітньої філософської думки, як неотомізм, постпозитивізм, екзистенціалізм, герменевтика, постмодернізм та ін. Отже, відповідь на питання про місце екологічної філософії в структурі філософського знання є неоднозначною, вона багатогранна.

Логіко-методологічна специфіка екологічної філософії впливає з того, що цей розділ філософії органічно поєднує когнітивні можливості філософської теорії (з використанням її основоположних принципів, законів, категорій) та соціальної екології й інших спеціальних дисциплін екологічного забарвлення (з використанням, відповідно, їхніх пізнавальних засобів). Взаємодія в єдиному співстві екологічної філософії компонентів спеціальнонаукового та філософського характеру забезпечує збагачення та евристичне запліднення наукового пошуку у цій винятково важливій для людства сфері дійсності.

Історично перші прояви екофілософського знання були пов'язані з проблематикою *екологічної етики*, і починалася ця праця ще на світанку інтенсивного розгортання науково-технічної революції. «Благовіння перед життям», життям у всіх його конкретних формах – це, як відомо, визначний принцип філософської позиції А. Швейцера. Цікавий приклад розвитку досліджень цього напрямку ще у 40-ві роки ХХ ст. бачимо в особі видатного американського натураліста й еколога О. Леопольда. Його праці з *етики землі* (як він називав цю проблематику), без перебільшення, стали класичними.

Сучасні оцінки екологічної загрози містять праці відомого бельгійського філософа сьогодення Е. Фермеерса. Екологічну етику він називає *етикою майбутнього*, оскільки лише вона іманентно пов'язана з відповідальністю за життя і здоров'я майбутніх поколінь¹. Е. Фермеерс є ініціатором та організатором низки екофілософських досліджень в університеті м. Гент (одному з найбільших у Бельгії); до цієї наукової школи належить Ф. Мартір, П. Жімено, Й. Браекман та ін. Екофілософи давно і плідно працюють у багатьох країнах світу. В Україні відомими фахівцями у цій галузі є Ю. Кундієв, М. Кисельов, В. Крисаченко; екофілософський характер має низка праць академіків М. Голубця та Д. Зербіно. Розвиток екологічної філософії (і зокрема, такої важливої її частини, як екоетика) став, без перебільшення, тенденцією світового масштабу.

¹Фермеерс Е. Очі панди. Філософське есе про довкілля / Е. Фермеерс; пер. з нідерл. – Львів: Стрім, 2000. – С. 54.

Становлення екологічної філософії було одним із тих кардинальних філософсько-наукових чинників, які істотно підштовхнули формування концепції сталого розвитку. Справді, граничний ступінь соціоекологічної небезпеки у взаємодії з системою інших глобальних проблем сучасності (ресурсно-економічних, демографічних, воєнно-політичних, соціокультурних, етно-цивілізаційних тощо) поставив перед людством питання історичної ваги: що ж робити далі, як знайти вихід з того глухого кута, в якому наприкінці ХХ ст. опинилася світова цивілізація? У пошуках відповіді на ці, без перебільшення, доленосні питання світове співтовариство саме й проголосило курс на сталий розвиток. На жаль, всесвітній форум «Ріо+20» нещодавно ще раз підтвердив, що просування цим курсом серйозно «пробуксовує», і це означає, що світова спільнота має відчутно збільшити зусилля на цьому стратегічному напрямі.

На завершення ще раз зазначимо, що *філософія сталого розвитку* не обмежується лише соціоекологічною площиною, вона має значно ширшу проблематику. Цілком виправдано, що в сучасних українських університетах читаються спецкурси такого характеру¹. Для виконання намічених планів надзвичайно важливими, зокрема, є проблеми рівня культури людей, духовності суспільства, і насамперед це стосується молодих поколінь, яким доведеться реалізувати стратегію сталого розвитку. В цьому контексті слід особливо наголосити значення аксіологічної функції філософського знання.

Отже, роль філософії, науки, культури на шляху до сталого розвитку є першорядною, винятково важливою. Це саме ті форми духовного життя людства, від яких безпосередньо залежить майбуття світової цивілізації.

¹Семенюк Е.П. Філософські засади сталого розвитку / Е.П. Семенюк. – Львів: Афіша, 2002. – 200 с.; Рижак Л.В. Філософія сталого розвитку людства / Л.В. Рижак. – Львів: ЛНУ ім. Івана Франка, 2011. – 518 с.

ЕПІСТЕМОЛОГІЧНИЙ АНАЛІЗ БУДОВИ ЗНАННЯ ЯК ОСНОВА
ВИЗНАЧЕННЯ ЙОГО ЖИТТЄВОЇ ЗНАЧУЩОСТІ

Знання з прадавніх часів володіє магічною силою щодо людини, оскільки ще у міфологічних зображеннях світу йому надавалось особливого значення. Можна згадати міф про Едипа, відому з давньоруських літописів розповідь про смерть князя Олега та ін. У найдавніших словниках зі словами знання та його синонімом відання асоціюються такі слова, як «знатьба», «відовство», «відьма», «віщун», а у найдавніших коренях слів багатьох різних мов слово знання позначало «орієнтування за дорожніми знаками» (прикметами)¹. Тобто знання мало вести людину виважено, виправдано, впорядковано, а не стихійно. Звідси випливають цілком зрозумілі асоціації поняття знання з такими поняттями, як мудрість, впевненість, досвідченість, тверде переконання та под. Певні перегукування з раннім та доволі натуралістичним розумінням знання збереглися і в його сучасному сприйнятті та використанні: ми кажемо про те, що знання «веде нас правильною дорогою» або що воно просто «веде», «спрямовує», «скеровує». Проте в сучасному західному світі поступово (в силу відомих причин) відбулась значна – якщо не сказати суттєва – технологізація знання і пізнання: пізнання доволі відчутно вписане у різноманітні інформаційні технології, а слово «знання» тепер асоціюється, перш за все, з поняттям інформації, поінформованості, обізнаності. Зберігає більш-менш традиційне ставлення до знання східний культурний регіон: тут неможливо отримати справжні знання шляхом читання книжок та ознайомлення з інформаційними масивами – справжніми знаннями вважаються лише такі знання, що отримані від наставника (учителя) способом «із вуст у уста, із очей в очі» і що зрослись з людською особистістю². Помітні зміни в освітніх реформах розвинутих країн, тяжіють до того, щоб взагалі усунути людину із освітнього процесу; аргумент існує один – це виключить суб'єктивізм. Якщо ми виготовляємо шафи, то суб'єктивізм може бути небезпечним, але що означає формувати людину, позбавлену присутності та впливу суб'єктивності? Вочевидь, ставити таке завдання – це нонсенс, але захопливих звітів, рапортів, переконань у надзвичайній результативності освітніх реформ вистачає.

¹Петрушенко В.Л. Філософія знання: онтологія, епістемологія, аксіологія / В.Л. Петрушенко. – Львів: «Ахілл», 2005. – 320 с. – С. 142; Роузентал Ф. Торжество знання. Концепція знання в середньовіковому ісламі / Ф. Роузентал. – М.: Наука, 1978. – 372 с. – С. 29.

²Князева Е.Н. Синергетика и новые подходы к процессу обучения / Е.Н. Князева, С.П. Курдюмов [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.uni-dubna.ru>

Доволі прозорою є їхня основна передумова – зробити освіту дешевою. Знову-таки, не дешевим є саме життя, а чому має бути дешевою освіта? – Вона має бути, натомість, ефективною або виправданою хоча би на рівні виправданих програм та міркувань. Таким чином, нам необхідно розібратись у тому, що таке знання і пізнання, що і якою мірою тут може бути технологізованим, а що модифікувати у такому напрямі неможливо.

Аналітика знання почалась в давній філософії, принаймні – в античній філософії. Вже на етапі античної натурфілософії окреслилось коло питань, дуже важливих у подальшому для філософського розуміння знання і пізнання, зокрема: чи існують рівні та різновиди знання, на яких принципових засадах відбувається пізнання, чи існують виважені критерії виправданих (або істинних) знань, якими практиками, перш за все інтелектуального плану має супроводжуватись процес входження у виправдане пізнання та продукування надійного знання¹. Не важко зрозуміти й сучасне значення даних питань для епістемології.

У західній філософії ХХ ст. прерогативу та особливе місце в епістемологічній проблематиці займає аналітична філософія; її лідерська зухвалість сягає інколи настільки далеко, що виливається у тезу про не-виправданість існування жодної філософії, окрім аналітичної; наприклад, Д. Волков майже ототожнює аналітичну філософію з самою «суттю філософії»². Казус ситуації полягає в тому, що прихильність до аналітики, навіть відданість їй не дозволяє адептам цієї філософії ясно і чітко сказати, що таке аналітика у філософії і що таке аналітична філософія³. Залишається лише покладатись на «внутрішнє» чуття, завдяки якому шанований авторитет в аналітичній філософії безпомилково визначить, що, власне, аналітичного є в тій чи іншій конкретній філософії. Як це не дивно, але такого роду чуття справді може мати епістемологічне значення, в чому ми пізніше переконуємося. Врешті, розуміння сутності філософського аналізу в аналітичній філософії постає доволі віддаленим від чіткості, на яку вона претендує⁴.

Цікаво відзначити, що претендуючи на чітку інспекцію того, що відбувається у людському інтелектуальному господарстві, аналітична

¹Овчинников Н.Ф. Знание и поиски смысла истории / Н.Ф. Овчинников // Проблема знания в истории науки и культуры. – СПб.: Алетейя, 2001; М.: Ин-т истории естествознания и техники РАН, 2001. – 224 с. – С. 27–59. – С. 33–47.

²Волков Д.Б. Денет и его теория сознания / Д.Б. Волков. – М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2012. – 320 с. – С. 23.

³Пан А. Семантика и необходимая истина: Исследование оснований аналитической философии / А. Пан. ; [Перевод с англ.. Е.Е. Лединкова]. – М.: Идея-Пресс, 2012. – 420 с. – С. 90–91.

⁴Синиця А.С. Аналітична філософія: монографія / А. Синиця. – Львів, ЛДУФК, 2013. – 304 с. – С. 8–9; Аналитическая философия: Учеб. пособие / Под ред. М.В. Лебедева, А.З. Черняка. – М.: Изд-во РУДН, 2006. – 622 с. – С. 11–13.

філософія не проявляє помітного інтересу до вивчення механізмів пізнання, будови та процесу формування знання¹. Врешті, її здобутки у даних темах зосереджені, як відомо, на питаннях мовного (ширше – знаково-символічного) виразу пізнавальних та когнітивних явищ, а ще дещо вужче – на питаннях логіко-семантичного аналізу мови науки, але також і мови як такої (хоча представники сучасної аналітичної філософії роблять спроби розширити горизонти своєї проблематики та, наприклад, визнати – у специфічному розумінні – навіть метафізику). У цих питаннях досягнення аналітичної філософії є доволі обмеженими, а інколи сумнівними. Скажімо, наполягання такого авторитету як Б. Рассел на тому, що знання постає різновидом вірування, переводить виважену аналітику у площину уваги до внутрішніх станів довіри чи недовіри до того чи іншого повідомлення. Багато разів оспіване його прихильниками вчення Л. Вітгенштайна часів «Логіко-філософського трактату» переводить питання про пізнання у постулат про структурну ідентичність мови, фактів та подій світу з записами текстів та навіть лініями на музичних платівках. Все це, попри свідомі запевнення, набуває характеру трактування знання і пізнання в якості апріорно наданих людині умов її перебування в світі і, за суттю, прямого відношення до неї не має. Ні про яку конструктивну роль людського інтелекту у процесі пізнання не йдеться, а тому у підсумку виявляється, що «муху з пляшки» філософія випустити не може; опосередковано прихильники аналітичної філософії самі відзначають такий стан справ, визнаючи, що аналітична філософія виконує переважно негативні функції². Адже критика мови, в чому Л. Вітгенштайн вбачав основне завдання філософії, взагалі неможлива, оскільки текст такої критики буде нічим іншим, як черговою, на яку осіли структури фактів та подій.

У питаннях про будову знання аналітична філософія відзначилась лише тим, що запровадила відмінності між двома його видами – «знанням-що» та «знанням-як»³. Марно було би сподіватись на те, що при тому мова йде про справжні різновиди знань, які мали би ввести людину в певні взаємини з дійсністю: уважне опрацювання тверджень представників аналітичної філософії засвідчує те, що і в даному випадку йдеться лише про різні типи висловлювань. Так, під «знанням-як» розуміється такий тип висловлювань, який добре працює у сфері практичної діяльності, коли людина не замислюється над тим, які саме сутності приховані

¹ *Аналитическая философия: Учеб. пособие* / Под ред. М.В. Лебедева, А.З. Черняка. – М.: Изд-во РУДН, 2006. – 622 с. – Введение, С. 9–36.

² *Аналитическая философия: Учеб. пособие* / Под ред. М.В. Лебедева, А.З. Черняка. – М.: Изд-во РУДН, 2006. – 622 с. – Введение, С. 12

³ *Никоненко С.В. Аналитическая философия: основные концепции* / С.В. Никоненко. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2007. – 546 с. – С. 224.

за словами, а лише прагне практичного результату. В теоретичному (науковому) пізнанні дослідника більше цікавить саме сутність, яка має фіксуватись словами, отже тут працюють «знання-що». Не виключено, що такого роду розрізнення потрібні у пропедевтичних цілях, проте щодо ґрунтовної аналітики знання вони виявляються доволі поверховими хоча б тому, що з часів античної філософії у міркуваннях філософів був і залишається присутнім мотив про взаємну конверсію *способів людського освоєння чогось (як) з результатами* такого освоєння (що): від методів, форм, засобів пізнання суттєво залежить той зміст, який ми можемо вилучити із дійсності. Як і навпаки: властивості того, що ми засвоюємо, змушують нас корегувати свої методи та засоби, підбирати більш оптимальні чи вдосконалювати їх. Більше того, навіть на рівні побутової термінології не так вже й складно продемонструвати, як один вид знання перетворюється в інший: наприклад, фразу «я знаю, як грати на гітарі музичні твори» (знання-як) без втрат змісту та сенсу можна передати у формі «я знаю ту послідовність дій, що дозволяють виконувати на гітарі музичні твори» (знання-що). Будь-який фізик на питання про те, що таке маса (знання-що), подасть пояснення у формі того, як зафіксувати прояви маси та виміряти (або визначити) її (знання-як)¹. Врешті, як відомо, представники аналітичної філософії (після майже сорока років «надпотужних» зусиль!) відмовились від зазначеного розрізнення видів знання. Питання про будову знання остаточно зникло із сфери їх інтересів.

Не можна не зупинитись хоча б побіжно і на основі аналітичної філософії – представленні будь-якої реальності у вигляді сукупності знаково-символічних або текстових форм (повідомлень). Твори «класиків» аналітичної філософії просто нашпиговані різними прикладами типу «коли я чую речення...», «як я можу бути впевненим, що розумію речення...» та ін. Такого роду міркування просто шокують людей, обізнаних в історії філософії, штучністю та вимушеною вигадливістю різноманітних, далеких від реалій життя ситуацій мовного спілкування. Якщо адепти даної філософії не знаходять у своїй душі нічого, окрім окремих уривків текстів, якщо вони ніколи не відчували того, що мовна діяльність супроводжується включенням у процеси спілкування не лише «мовних сканерів» інтелекту, а й колосальним контекстом різноманітних психічних процесів, таких, як уява, пам'ять, інтуїція, здогад, пристрасті та ін., а також того, що називають екзистенційними почуттями, то їх у чисто людському плані можна просто пожаліти, у тому числі й за те, що вони так вперто бажають зрівняти себе (і інших людей) із обчислювальними машинами (оскільки тотальність, «чистота» та ретельність опра-

¹Петрушенко В.Л. Філософія знання: онтологія, епістемологія, аксіологія / В.Л. Петрушенко. – Львів: «Ахілл», 2005. – 320 с. – С. 36.

цювання мовно-знакових сполучень дійсно надзвичайно важлива в роботі пристроїв опрацювання інформації, проте перш за все та переважно тільки тому, що останні позбавлені характеристик суб'єкту діяльності та можливості здійснювати вибір). Звівши все, що відбувається у внутрішньому світі людини, до сукупності «пропозиціональних функцій» (Г. Райл), ми ніколи не зможемо пояснити, до чого ми доволі часто підшукуємо потрібне слово, якщо вся душа – сукупність біологічних програм? Чому ми здатні правильно зрозуміти таке звернення до нас, у якому фігурують фатальні граматичні помилки, якщо слова підбираються до слів? Як можна пояснити такі «високі» миті життя, коли раптом нам, як спалах, відкривається уся правда життя разом із чітким усвідомленням того, що ми ніколи не зможемо втілити її ні в обмежену, ні, навіть, у нескінченну сукупність слів? – Для «аналітиків» таких реалій не існує, як, до речі, з їх власних зізнань, не існує свідомості, розуму, душі – ні власної, ні якоїсь іншої. Воістину – щастя жити без розуму, обставляючи тему знання, пізнання, мови та ін., пропозиціональними функціями!

Така пристрасна увага до аналітичної філософії у даному випадку виправдана тим, що саме ця філософія, як вже йшлося, претендує на авторитетне слово у пізнавальних та когнітивних розвідках. У той же час традиція аналізу будови та складових знання з очевидною чіткістю сходять до певних міркувань Геракліта Ефеського («поганими свідками є очі та вуха у тих людей, що мають темні душі»), знаходить певне продовження у тезах Демокріта (наприклад: «Тільки у відчуттях гірке або солодке, а в істині – атоми і пустота») та, нарешті, набуває достатньо осмисленого виразу у творах Платона. Саме від Платона в європейську філософію входить доволі переконливо та аргументовано розуміння знання, як такого утворення душі, в якому поєднуються чуттєві дані та логічні зв'язки: відоме платонівське визначення знання як «пов'язаної гадки» передає таке розуміння. Щоправда, для Платона знання ще не могли претендувати на істину, оскільки остання відкривалась лише в екстатичному прориві до вільного від будь-чого чуттєвого споглядання самих ідей. Аристотель по-своєму переформатував думки свого наставника, подавши шлях до знання та істини як складний процес руху від окремих чуттів до «загального чуття», від нього – до практичного розуму та, нарешті, від практичного розуму до теоретичного, предметом якого постає «мудрість як така», тобто дослідження найперших начал та причин усякого суцього. До сфери теоретичного розуму (або споглядальних наук) протягом майже двох тисяч років відносили раціональну психологію, логіку та метафізику (теологію).

Переконання в тому, що початковими елементами будь-якого знання постають чуття та розум (або інтелектуальне начало), було доволі стійким та перспективним: за межі цих двох елементів майже ніхто ніколи не виходив. «Майже» у даному випадку стосується того, що у певних

версія трансцендентального іdealізму існували спроби подати чуттєве як темну та неусвідомлену сторону конструктивних актів розуму, а також і спроб деякого із представників еволюційної епістемології розглядати інтелект в якості розвинутого фізіологічного процесу. Щодо будови знання цікавим видається той факт, що певні представники схоластики намагались визначити в ній і третю ланку, що мала би опосередковувати та пов'язувати між собою настільки відмінні явища, як чуття та розум. Нагадаю, що, вірогідно, вперше їх радикально протиставив Анаксагор, доводячи тезу про те, що пізнання відбувається через поєднання протилежностей. Дж. Бонавентура, розглядаючи сходинки руху людської душі до Бога, підносив над усіма пізнавальними та душевними здатностями апіорну здатність душі до розрізнення добра і зла («синдерезис»), до єднання з вищим благом, що надає усьому сенс¹. На його думку, саме ця здатність надає всім актам та складовим людського інтелекту певних спрямувань та впорядкувань в манері, притаманній англійському емпіризму, чітко визначив два основні джерела знання Дж. Локк, стверджуючи, що воно формується через поєднання чуттів та рефлексії: чуття надають знанню прості ідеї, а рефлексія шляхом їх опрацювання продукує складні ідеї. Дж. Локк припускав участь практичного досвіду у з'єднанні чуттів та рефлексії. Проте з найбільшою достовірністю третю ланку у будові знання вперше подав І. Кант, виділивши в ієрархії людських пізнавальних здібностей розум, що, оперуючи ідеями, приписує розсудку основоположення, спираючись на які останній оформлює матеріал чуттів. Отже, у філософії І. Канта фігурують: чуття, що надають матеріал діяльності розсудку (1), розсудок, що мислить, тобто оформлює та впорядковує у вигляді суджень чуттєвий матеріал (2), нарешті – розум, що надає основоположення для здійснення синтезу розсудкових форм та матеріалу чуттів (3)². Для І. Канта вирішальне значення у пізнавальній діяльності та процесах формування знання мав саме розум, оскільки, як відомо, всі пізнання у сфері досвіду, де поєднуються чуттєвість та розсудок, носять характер феноменів, тобто поверхових описів змісту досвіду; для пізнання у такій версії залишалась закритою та таємничою уся сфера речей-в-собі, тобто речей таких, якими вони є самі по собі, а не постають через пізнавальне відношення. Тільки розум міг уникнути такої феноменалістичної долі, оскільки, будучи спрямованим на себе самого, він для себе очевидно поставав в адекватних виявленнях. Розум собі самому відкривався як сфера належного та свободи, оскільки передбачав вільний вибір з усіх можливих дій саме таких, що стосувались фу-

¹Бонавентура. Путеводитель души к Богу / Бонавентура ; [Пер. с лат., вступ ст. и коммент. В.Л. Задворного]. – М.: «Греко-лат. кабинет Ю.А.Шичалина», 1993. – 189 с. – С. 55.

²Вахтомин Н.К. Генезис научного знания (Факт, идея, теория). – М.: Наука, 1973. – 286 с. – С. 34–36.

ндаменту буття – руху у напрямі до абсолютної досконалості (згадаймо вершину пізнавального сходження у Дж. Бонавентури). Отже, чуття, розсудкові форми та розумові основоположення у вченні І. Канта і утворювали знання.

Зберігає троїсту будову знання та пізнавальних інтелектуальних актів у своїй філософії і Г. Гегель: чуттєве сприйняття, розсудок та розум вже у «Феноменології духу» фігурують як сходинки формування знання. У «Науці логіки» у Г. Гегеля фігурують чуття, рефлексія чуття та рефлексія рефлексії. Таке співвідношення основних пізнавальних актів та водночас рівнів пізнавальної діяльності проводиться Г. Гегелем багато разів, наприклад, як характеристика трьох можливих відношень думки до дійсності: «репродукування із себе змісту відчуттів», негативна рефлексія (розсудок) та спекулятивна або позитивно-розумна рефлексія (Гегель Г. *Енциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики / Г. Гегель. – М.: Мысль, 1974. – 462 с.; 1 л. портр. (Акад. наук СССР. Ин-т философии. Филос. наследие). – С. 133, 201*). Чуття вводять нас у обмежений якістю та кількістю світ сприйняття, рефлексія пов'язує та розрізняє те, що надається чуттям, рефлексія рефлексії відкриває та запроваджує внутрішні закони власних, незалежних від чуттів актів. Марксистська філософська думка намагалась подати у статусі третього компоненту знання і пізнання «всесвітньо-історичну практику усього людства»; якщо навіть спростити такий підхід до одного лише терміну «практика», то все одно суть справи не проясниться: адже знання і пізнання постають явищами інтелектуальними (що супроводжуються певними матеріальними процесами), а практика в марксизмі завжди трактувалась як явище матеріальне. Як можна було включити дещо матеріальне, та ще й неосяжне за проявами і різновидами, в інтелектуальне утворення, залишається загадкою, що дозволяє підозрювати наявність тут особливих магічних вправ.

Кантівська та гегелівська концепції трьохелементної будови пізнання не відкидались, але їй не мали в подальшому деталізованої аналітики. Можливо, недоступними для виправданого аналізу постали характеристики третього елемента – розуму або «рефлексії рефлексії»: було не зовсім зрозумілим, як можна було би піддати їх достовірному вивченню. У позитивному плані справа зрушилась у бік її виправданого вирішення тільки у ХХ ст., коли з'явилась ціла низка когнітивних наук та наукових напрямів. Зокрема, прорив пов'язують з виходом у світ у 1932 році книги сера Ф. Бартлетта «Запам'ятовування: експериментальне соціально-психологічне дослідження». В цій праці автор вводить у когнітивні дослідження поняття «схеми», яка являє собою «активну організацію минулих реакцій або минулого досвіду» (Солсо Р. *Когнитивная психология / Р. Солсо. – 6-е изд. – СПб.: Питер, 2011. – 589 с. – С. 374*). Згодом виникає і починає поширюватись поняття «когнітивної схеми»

(В.Найсер – Найсер У. Познание и реальность. Смысл и принципы когнитивной психологи / У.Найсер. Пер. с англ. В.В.Лучкова. Вст. ст. и общ. ред. Б.М.Величковского. – М.: Прогресс, 1981. – 232 с. – С. 123 – 129), що базувалось на запропонованим раніше Дж.Толменом понятті «когнітивна карта»; воно, врешті, набуває характеру важливого методологічного орієнтира при вивченні пізнання. Б.М.Величковський, коментуючи працю В.Найсера, зазначає: «Схема може бути уподібнена карті місцевості, з якою звіряє свій шлях мандрівник» (Там само, с. 8); звернемо увагу на співпадіння такого трактування з відзначеними раніше давніми тлумаченнями знання. Г.П.Щедровицький розглядав когнітивні схеми, що визначають організацію, впорядкування та будову знання, як найширше, кінцеве уявлення про можливі стану світу взагалі або про загальну будову об'єкту як такого (Щедровицький Г.П. Синтез знаній: проблеми и методы / Г.П.Щедровицький // На пути к теории научного знания. – М.: Наука, 1984. – 200 с. – С. 67 – 109. – С. 101); в його міркуваннях фігурувало також поняття «методологічний план-карта» (там само, с. 102). Із численних, проте доволі різноманітних за сферою та спрямуванням досліджень останніх десятиріч можна зробити виправданий висновок про те, що третя – вища та основна – ланка процесу формування знання, а, відповідно, й третя складова знання являє собою його смисловий компонент, оскільки передбачає існування таких корінних чи стратегічних щодо знання орієнтирів, що дозволяють зводити у якісно єдине ціле знання як специфічне інтелектуальне утворення (Розов М.А. Знание и механизмы социальной памяти / М.А.Розов // На пути к теории научного знания. – М.: Наука, 1984. – 200 с. – С. 175 – 197. – С. 175 – 176). У такому трохелементному складі знання можна бачити присутність історичних «перегукувань» і з античною традицією, і з прагненнями схоластів підпорядкувати знання і пізнання вищій здатності людської душі, і з міркуваннями щодо знання видатних філософів Нового часу (Дж.Локка, Б.Спінози, І.Канта, Г.Гегеля). У загально-логічному плані триелементна будова знання забезпечує йому внутрішньо сталий та якісно завершений характер, оскільки єдність двох суперечливих елементів у будь-якому процесі, скоріше, прирікає цей процес на розкладання, нестійку та мінливу сутність. В епістемологічних традиціях новоєвропейської філософії окреслена будова знання сприймалась як завершена, хоча у найбільш поширеному варіанті знання все одно розглядалось як єдність чуттєвого та раціонально-логічного компонентів. Третій, вирішальний та синтезуючий компонент знання визнавався у межах гегелівської та кантівської традицій. Нагадаю, що в марксизмі намагались третій компонент визначити як практику, не звертаючи уваги на те, що при тому відбувалась логічна помилка – підміна засади у переліку елементів: чуттєвий та раціонально-логічний компонент розумілись як інтелектуальні, суб'єктивні утворення, а практика – як матеріальний, об'єктивний.

На моє переконання, сьогодні в епістемологічних штудіях ми не можемо обмежитись і названими трьома компонентами знання, особливо враховуючи наслідки та впливи так званого «лінгвістичного повороту» у філософії ХХ ст., розгортання якого пов'язують з іменами Б.Рассела, Л.Вітгенштайна, Р.Карнапа та ін. Попри те, що цей поворот сьогодні інколи іменують «лінгвістичним тероризмом», не можна відмахнутись від того справедливого висновку діячів цього повороту, що реальністю знання стає лише тоді, коли воно набуває характеристик *бути суцим серед інших форм суцього*. А таких характеристик знанню надає лише його знаково-символічна форма. З однієї сторони, ясно, що названі ініціатори лінгвістичного повороту в прагненні наполягати на тотожності знання з його семантичною оболонкою (такий пафос особливо чітко виражений у Л.Вітгенштайна) зайвий раз заявляли свою відданість емпіризму з великою домішкою позитивістських переконань. Але, з іншої сторони, варто побачити тут ще одну надзвичайно важливу рису знання, яка проливає додаткове світло й на певні суттєві характеристики людини. Знання саме по собі постає, безумовно, явищем суб'єктивним та внутрішнім. Його не можна «вловити» приладами для вимірювання фізичних явищ, та й самому носію знання воно відкрите і доступне далеко не повною мірою, але, у будь-якому випадку, воно постає тим внутрішнім, що не продукується на основі вроджених генетичних програм. Сьогодні, спираючись на серйозні наукові дослідження, ми розуміємо трактування початкового стану людського розуму через «*Tabularasa*» як певну, проте не вирішальну та неповну гносеологічну модель (див.: Станович І.К. Рациональное мышление. Что не измеряют тесты способностей / Кейт И. Станович [пер. с англ. И.Ющенко]. – М.: Карьера Пресс, 2012. – 352 с. – С. 26 – 33), проте це не виключає й визнання того, що новонароджена дитина, залишена в стані ізоляції від входження в людські суспільні стосунки, не стане «генератором» знання та вишуканих інтелектуальних винаходів. Отже, знання в його «нормальному» (чи «нормативному») розумінні не є продуктом дії генетичних програм, воно набувається, а тому не зливається з людською особистістю та її внутрішніми станами. Відзначений наступниками Ф.Брентано та феноменологічною філософією парадокс людської психіки полягає в тому, що знання постає органічною складовою людської психіки, проте його предметний зміст не належить ні психіці, ні людській особистості, наділеній психікою: він має відношення до буття, суцього, світу, космосу. Значить, за своєю природою знанню має бути притаманна властивість відокремлюватись від живої людської особистості, передаватись іншим людям, набувати між-індивідуального та загальнолюдського способу існування. А це набувається лише тоді, коли знання «одягається» у знаково-символічні форми. Ті уявлення живої істоти, що фіксують її життєвий досвід, проте існують у формах прямих індивідуальних реакцій або спо-

нтанних, довільних сигналів, залишаються тим, що не відділяється від цієї істоти. Із знанням ситуація обстоїть принципово інакше: воно здатне набувати таких форм, що носять не індивідуалізований, а суспільний характер, що виробляються лише у спільнотах, поставлених у специфічні умови здійснення своєї життєдіяльності та відношення до дійсності. Мова не належить окремій людині і не може бути приватизована політичними угрупованнями; вона або відповідає, або не відповідає реальним складовим процесів колективної життєдіяльності. Якщо не відповідає, то набуває характеру так званих «мертвих мов».

Отже, у підсумку ми можемо назвати чотири основні та невід'ємні компоненти знання, тобто ті компоненти, поза наявністю яких ми не зможемо мати справу із знанням:

- 1) чуттєвий компонент, що формується у пізнавальному розумі на основі даних органів чуттів людини;
- 2) раціонально-логічний або, точніше – конструктивний компонент знання, що постає результатом здійснення людським інтелектом певних актів у просторі інтелектуального споглядання або на «екрані свідомості»;
- 3) смисловий компонент, що несе в собі найбільш загальні, стратегічні буттєві орієнтири людської свідомості та забезпечує синтез чуттєвого та конструктивно-раціонального компонентів знання;
- 4) знаково-символічна форма виразу знання та його предметного змісту, що надає останнім можливість мати статус реального суцього посеред інших видів суцього.

Чотири виділені нами компоненти знання у такому зведеному варіанті, на жаль, у дослідницькій літературі не фігурують, хоча в певних окремих складових розглядаються доволі часто. Варто належною мірою оцінити означені компоненти знання, оскільки кожний з них та всі вони у певних проявах та сполученнях вводять нас у складну та змістовно насичену історію осмислень та тлумачень знання. Необхідність чуттєвого компоненту доволі активно обговорювалась на всіх етапах історії європейської і світової філософії. Попри те, що інколи чуття та чуттєвість сприймалися та оцінювались негативно, в цілому цей компонент зі знаком «плюс» або «мінус» визнавався майже завжди та всюди, оскільки пов'язувався з природою людини: заперечувати наявність в людині двох начал було би майже безглуздом (хоча інколи чуттєвість і подавалась як марево, омана). У позитивному сприйнятті чуттєвість поставала як основний та необхідний канал зв'язків людського інтелекту з наявною фізичною чи речовою реальністю. Чуттям часто надавалась функція поштовху та стимулювання інтелектуальної людської активності, а остання доволі часто визнавалась вирішальною умовою формування знання. Аргументувалось це часто простими посиленнями, наприклад, на факт того, що тварини відчують, проте не пізнають дійсності в людський

спосіб, оскільки позбавлені тих інтелектуальних здібностей, що проявляються в людині. Окрім того, певною мірою з часів античності, але прямо та чітко від І.Канта утвердилась і сприймалась незаперечною теза про те, що мати щось у своїх чуттях зовсім не значить знати це щось. Складніше обстоювали справи із смисловим компонентом знання, хоча тою чи іншою мірою до нього як до третього складника знань звертались також доволі регулярно, хоча ідентифікували цей складник по різному. Нарешті, знаково-символічна форма знання опинилась в полі зору філософії також доволі рано (згадаймо давньогрецьких та давньокитайських софістів), проте що називається «вприпул» вона постала предметом активного та зацікавленого дискутування лише у ХХ ст. у період здійснення так званого «лінгвістичного повороту» у філософії. Отже, названі вище чотири компоненти знання лише збирають та ніби підсумовують тривалу історію філософських осмислень та аналітик знання.

Подивимось тепер на зазначену будову знання під кутом зору тих тенденцій, що яскраво проявились у ставленні до нього в наш час, а саме – тенденцій до технологізації знання і пізнання, значною мірою – під впливом активного використання математичної логіки, лінгвістики, логіки мови та процесів інформатизації сучасного суспільства. Достатньо очевидним постає те, що добре піддається технологізації, алгоритмізації конструктивно-раціональний компонент знання: в силу високого ступеня однорідності інтелектуальних актів, що здійснюються на екрані свідомості у модусі сполучення просторово-часових відношень, інтелектуальні акти легко формалізуються та переводяться у формалізовані формули і структури. І хоча цілком, на сто відсотків, конструктивну інтелектуальну діяльність все одно не можна звести до автоматичної матричної діяльності, хоча в її здійсненні приймають участь і інтуїція, і віра, і немотивовані імпульси, все ж добре впорядковані знання в їх конструктивному компоненті вкладаються в алгоритми та формалізовані структури.

Так само підлягають алгоритмізації, формалізації та технологізації знаково-символічні форми знання з тих самих причин, і хоча повсякденна мова повністю не формалізується (згідно теореми К.Гюделя), формалізація мовних структур проникає далеко й глибоко, про що свідчать процеси інформатизації. В цій сфері – в сфері формалізації мови – також існують свої складності та «підводні камені»: мова, як відомо, впливає на людину не лише своїм, так би мовити, інформаційним еквівалентом, але й емоційними та естетичними характеристиками, які, як це добре відомо, не формалізуються, тому формалізована мова до певної міри припиняє бути людською мовою, а перетворюється на машинні структури.

Але справи виглядають зовсім інакше тоді, коли ми звертаємо погляд на чуттєвий та смисловий компоненти знання, які не лише не формалізуються, але у певному сенсі протистоять формалізації. Звичайно, існує тенденція в епістемології та когнітивних науках розглядати чуття

також суто в інформаційному ключі, проте ця тенденція, абстрагуючись від людини, відразу ж переводить знання і пізнання у технологію. Говорячи про людські чуття, варто відразу ж відрізнити чуття як прояв подразливості та реактивності людського організму від так званих вищих чуттів – чуттів свободи, любові, близькості, родинності та ін. Більше того, варто проводити розрізняння чуттів як явища нейро-фізіологічного (проходження нервових сигналів нейронними та нервовими мережами), явища психологічного (регулювання поведінки на основі таких чуттів, як тривога, нудьга, сум та ін.) та явища особистісно-екзистенційного (складова людського внутрішнього світу, пов'язана з етичними, естетичними, релігійними, пізнавальними почуттями). Психологічні прояви чуттєвості ще Аристотель назвав «загальним чуттям», а особистісно-екзистенційні прояви людської чуттєвості Л.Фейербах визначав як такі, що просякнуті ідеями, знаннями, «теоретично навантажені». Ориген Олександрійський, один з ранніх представників християнської патристики, вважав, що наділення людини чуттєвістю надає їй дуже важливі переваги навіть над ангелами, оскільки останнім відкриті лише духовні явища світу, а людині – як духовні, так і фізичні, тобто людина, завдяки чуттям, бачить світ повніше, ніж вищі від неї істоти (Ориген. О началах / Ориген. Предисл. Р.Светлова. – СПб.: Амфора. ТИД Амфора, 2007. – 458. – (Серия «Александрійская библиотека»). – С. 32 – 35, 67 – 71, 80 – 82, 109 – 111). І дійсно, людські чуття, що мають, як було доведено науковцями у ХХ ст., екологічну природу, поєднані з інтелектуальним людським потенціалом, настроюються інакше, ніж того вимагає виживання: людина починає чуттєво реагувати на те, що для потреб організму є байдужим і зайвим, як, наприклад, твори мистецтва, краса пейзажу, суспільні явища і події. Людина здатна реагувати чуттєво навіть на інтелектуальний винахід чи прорив, і напевне тому М.Бердяєв у свій час назвав людську особистість своєрідним всесвітнім «чуттєвищем» (Бердяєв Н.А. О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии / Н.А.Бердяев // Царство Духа и царство Кесаря. Сост. и предисл. П.В.Алексеева; Подгот. текста и прим. Р.К.Медведевой. – М.: Республика, 1995. – 383 с. – (Мыслители XX века). – С. 3 – 162. – С. 16). Однією з фундаментальних особливостей людської чуттєвості постає її неповторність та надзвичайна динамічна мінливість: чуття і почуття миттєві та вписані у певний контекст, і тому не підлягають формалізації і технологізації материнські почуття, релігійне піднесення, мистецькі переживання та ін. Саме вони залишаються поза відчуженням від людської особистісної сутності, на чому в свій час наполягав С.Кьєркегор, саме вони надають будь-яким реаліям людського життя реальності та ваги. Нагадаю, що Г.Гегель, описуючи в цілому життєвий цикл Абсолютної ідеї, відзначав, що все це виглядало би як порожня гра, якби при тому не вистачало «серйозності та страждання» (Гегель Г. Феноменология духа / Г.Гегель.

Пер. Г.Шпета. – М.: Соцэкгиз, 1959. – 440 с. – С. 9). М.Мамардашвілі на початку своїх кантіанських варіацій звертає увагу на те, що І.Кант, всупереч поширеним уявленням, вважав, що всі людські потуги думки виправдовує лише щире почуття (Мамардашвили М.К. Кантіанские вариации / М.К.Мамардашвили. Под ред. Ю.П.Сенокосова. – М.: Аграф, 1997. – 320 с. – С.9 – 10). Отже, почуття не відчужується, а відчувається та переживаються; формалізоване відчуття «видихаються», втрачають життєвість, як це відбулось, наприклад, у викладі прокурором душевних станів Мерсо у «Сторонньому» А.Камю (див.: Великовский С.И. Грани «несчастливого сознания». Театр, проза, философская эссеистика, эстетика Альбера Камю / С.И.Великовский. – М.: Искусство, 1973. – 240 с. – С. 53).

Питання про смислові орієнтири людини, культури, людської спільноти в наш час багато в чому залишається дискусійним, хоча при тому смислу приділяється усе більше уваги у дослідженнях різного плану, таких як культурологічні, лінгвістичні, когнітивні, психологічні та ін. Трактування сутності смислу та смислових начал людської свідомості відрізняються широкою варіативністю, проте не викликає сумніву те, що смисли постають найширшими орієнтирами для інтелектуальних та духовних процесів. Як правило, для того, щоб побачити у чомусь сенс, людина співвідносить свої враження чи уявлення з деякими широкими чи широкого охоплення початками, уявленнями, орієнтирами. Якщо явище, що сприймається, підводиться під такі орієнтири, узгоджується з ними, то людина бачить у ньому сенс і такий, що для неї носить позитивне значення, якщо не підводиться, то сенс може постати з негативним значенням (тобто, в тому вбачають сенс, але для даної людини неприйнятний), якщо ж явище взагалі не корелюється з такого роду орієнтирами, воно характеризується як позбавлене сенсу, тобто безглузде. Отже, в цілому сенсом постає сукупність таких стратегічних для людини життєвих цінностей, ідеалів та орієнтирів, що дозволяють вписувати будь-які явища у цілісність її внутрішнього світу. Це значить, що сенс принципово пов'язаний з цілим, цілісним, що приймає у себе будь-яке часткове та знаходить для нього відповідне місце та визначення. Отже, часткове набуває сенсу або смислових характеристик за умови, якщо воно окреслюється в полі деякого вагомого, життєво значущого цілого, свого роду інтелектуального або духовного світо-устрою. Якщо обернути ці міркування в бік епістемологічних (або когнітивних) студій, то смислові компоненти знання окресляться тут як сукупність найзагальніших уявлень про можливий об'єкт знання і пізнання – об'єкт як такий, тобто про те, що взагалі може поставати у статусі об'єкту. Наприклад, привиди, ельфи, гноми та ін. не підпадають під такі найзагальніші уявлення про об'єкт знання і пізнання, а тому знання про них не мають науково-пізнавального сенсу.

Виникає питання: а звідки та як у людини формуються та можуть формуватися означені уявлення, що виконують функції смислових начал знання та пізнання? – Цілком очевидним є те, що вони не можуть сформуватись на основі якихось часткових уявлень чи часткових досвідів, як не можуть вони постати і явищами виключно індивідуальних винаходів та надбань; в якомусь сенсі вони засвоюються в процесі входження людини у сферу пізнавальної діяльності, формування людини як особистості в процесах інкультурації, у певному сенсі вони постають архетипами колективного несвідомого, але також і тими уявленнями, що виникають, формуються та функціонують на основі глибинного екзистенційного укорінення людини у світобудову, у природу та космос. Може видаватись, що такі формулювання звучать якось занадто урочисто та метафізично, проте насправді тут немає нічого ні містичного, ні потойбічного. Адже, входячи у життя, людина приймає як цілком природне те, що в неї існують саме такі органи чуттів, що в цілому вони надають їй саме таку картину дійсності, що небо є блакитним, що по ньому рухаються хмари, що вода зволожує речі та ін. Проте варто нам лише уявити собі інші чуттєві здатності, наприклад, те, що ми могли би сприймати рентгенівські промені, як світ постав би перед нами зовсім іншим. Напевне, в чомусь іншими були би й загальні уявлення про дійсність та можливий об'єкт пізнання у випадках, якщо би наша планета мала інші параметри, якщо цивілізаційний розвиток привів би не до звичного нам сучасного стану справ, а до якогось принципово інакшого. К.-Г.Юнг колись стверджував, що людська психіка своїми коренями уходить в органіку, хімізм і далі в неорганічну матерію, підкреслюючи тим самим її родинні зв'язки з природно-космічними процесами та явищами. Саме ці корені, врешті, й відіграють вирішальну роль в утворенні, закріпленні та функціонуванні смислових начал людського світоорієнтування і пізнання. Найперші, найвищі та найважливіші смислові орієнтири відкладаються у культурі у формі її провідних символів, про що пишуть сучасні дослідники (Спирова Э.М. *Философско-антропологическое содержание символа* / Э.М.Спирова. – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2012. – 336 с. – С. 18, 23 – 25). Отже, цілком очевидним є те, що смислове начало знання не може бути технологізованим, редукованим до якихось абстрактно-схематичних структур. А це значить, що знання і пізнання не можна розглядати в якості додатку до людського життєвладштування; навпаки, вони постають суто людською справою та навіть людською долею. Російська дослідниця цілком справедливо пише про те, що для сприйняття сенсу потрібна «онтологічна інтуїція» (Тарнапольска Г.М. *Энергийная диалектика онтогенеза символа* / Г.М.Тарнапольская. – Томск: Изд-во Томского политехнического университета, 2009. – 203 с. – С. 113; Тарнапольская Галина Михайловна. *Диалектика актуального и потенциального в бытии символа*. Авторефератдиссертации на соиска-

ние ученой степени доктора философских наук / Г.М.Тарнапольская. – Новосибирск – 2011. – 28 с. – С. 15). Тому особлива стурбованість Сократа і Платона питанням про знання не була зумовлена їх спрощеними уявленнями про людину та пізнання, а, навпаки, свідчить про те, що для них життєва справа людини не могла бути виконана належною мірою та у належний спосіб поза знанням. Неважко помітити, читаючи діалоги Платона, те, що у знанні Сократа і Платона найбільше цікавить саме його смислове начало, адже постійне скеровування діалогістів на питання про з'ясування будь-чого «як такого», тобто – на з'ясування чогось у модусі цілого (чи поняття) як раз і свідчить про інтерес до сенсу. А, з іншої сторони, постає цілком зрозумілим і те, що усунувши із поля зору уваги до знання чуття та сенс в їх суто людському наповненні, перетворивши знання на сукупність позначок, представникам аналітичної філософії надалі не так вже і складно подавати знання як «перегонку» одної формальної структури в іншу. Таки чином можна підготувати «повстання роботів», змальоване у творах письменників-фантастів, проте навряд чи можна сприяти подальшому становленню та зростанню як людини, так і філософії.

ТЕХНОЛОГІЯ ДОЛІ. КОНСЕРВАТИВНО-РЕВОЛЮЦІЙНА КРИТИКА НАУКИ

Сучасна філософська наука велику увагу приділяє порівнянню рецепції науки школою інтегрального традиціоналізму (Р. Генон, А. Кумарасвами, Ю. Евола, Т. Буркхардт, Ф. Шуон) та філософією «Консервативної революції» (О. Шпенглер, Г. Фраєр, К. Шмітт, Е. та Ф. Юнгери і, з певними зауваженнями, М. Гайдегер) як знаковими ідейними течіями середини ХХ ст., зосередженими на докорінній ревізії модерну. Відомі надкритичною налаштованістю до просвітницького проекту, обидва філософські напрями, попри базову спорідненість, по-різному оцінюють фактичний інструментарій західної цивілізації, отриманий у спадок від Нового часу: з одного боку, ставлячи під сумнів технократію і домінацію раціоцентричної науки, традиціоналісти й консервативні революціонери з різним ступенем радикалізму закликають від них відмовлятися, а з іншого – фактично пропонують два відмінні консервативні проекти для майбутньої Європи.

Обидва підходи, незважаючи на актуальність, залишаються непропорційно вивченими в сучасній філософії, хоча на цій проблематиці акцентували О. Шпенглер та М. Гайдегер, а також Е. Юнгер, чия праця «Робітник. Панування і гештальт»¹ (1932) значно вплинула на переконання засновника фундаментальної онтології, чи його брата Ф. Юнгера. Розвідка останнього «Досконалість техніки»² (1946), написана ще до початку Другої світової війни, на десятиріччя випередила філософську дискусію на цю тему. Практично нерозглянутими в академічному середовищі залишаються теорії їхніх сучасників зі середовища традиціоналістів. Ми ж розглянемо першочергово погляди французького мислителя Р. Генона. Його критика західного раціоналізму та «профанічної» науки³ торкнулась витоків Нового часу і в такий спосіб на декілька кроків випередила пізніші постмодернові ревізії раціональності та його сучасника Е. Юнгера, чие тлумачення техніки заклало фундамент волонтаристичної переоцінки модерну.

Дотримуючись загальних критичних настанов щодо Нового часу, Р. Генон виокремлює теоретичний каркас, на якому зведено храм науки та філософії модерну – «кількість», квантифікацію, з котрими він отото-

¹Юнгер Э. Рабочий. Господство и гештальт / Э. Юнгер // Рабочий. Господство и гештальт. Тотальная мобилизация. О боли. – СПб : Наука, 2002. – С. 55–440.

²Юнгер Ф. Совершенство техники / Ф. Юнгер // Совершенство техники. Машина и собственность. – СПб : Владимир Даль, 2002. – С. 11–273.

³Генон Р. Кризис современного мира / Р. Генон. – М. : Арктогея, 1991. – С. 45.

жнює погляд емансипованої, фрагментарної західної людини на мертвий, «розчаклований» світ¹. У праці «Царство кількості та знаки часу»² (1945) основоположник інтегрального традиціоналізму виніс концепт кількості в центр розгляду й оцінки гносео-онтологічного базису модерну, розуміючи під кількісним сприйняттям реальності засадничу ознаку сучасного світогляду, який зводить і картину дійсності, й методи її пізнання до кількісного співвідношення, атомізації, підрахунку та нівеляції якісних розрізень, що для філософії традиціоналізму рівнозначно опануванню «чистого» матеріалізму. Визнаючи на основі томістських тез кількість як фундаментальний метафізичний атрибут рівня вияву *materia secunda*, субстанції³, Р. Генон протиставляє його підпорядковуючому принципові есенції, корельованій з ідеєю якості, атрибутивності й видових розрізень, сутність котрих традиційна доктрина вбачає лише в якісній площині. Водночас ідеї науки про можливість кількісного опису реальності за допомогою профанних математичних методів, неправомірне зведення будь-яких виявів дійсності до суми матеріальних чинників (марксистська теорія про тотальність матерії та її діалектичну «гру» самої з собою) – результують нівеляцією якісних розрізень у самому людському житті, соціальним егалітаризмом, «гіпердемократією»⁴, а також атомізмом економіки, конвертацією цінностей у бездушні кількісні грошові еквіваленти. Подібний підхід, за традиціоналізмом, визначається відмовою від сакральної ідеї про божественне Ціле, отже, і запереченням якісної ієрархії, що структурує єдиний світ відповідно до наближеності до метафізичного Першопринципу. Таким способом монізм традиційної думки протистоїть монізму профанних наук саме в якісному ключі, встановлюючи субстанційну єдність і матерії, й ідеальних планів реальності в чітко ієрархічному, отже, фундаментальному ключі. Згідно з ним усі можливі вектори пізнання радіально зводяться до свого начала, відображаючись у єдиному та багатоявному міфологічному наративі, за допомогою якого описана вся реальність і різні її модуси, принципово звідні одне до одного за власною приналежністю до сакрального Цілого.

На противагу такій статико-циклічній моделі в добу Нового часу постає модерна лінійна модель, ґрунтована на монотейстичній есхатології та здобутках античної раціональної філософії. Відповідно до неї сумнів про абсолютний Центр перетворює саме пізнання на безмежно

¹Weber M. The Protestant ethic and the spirit of capitalism / M. Weber. – Mineola : Dover Publications, 2003. – P. 105.

²Генон Р. Царство количества и знамения времени / Р. Генон // Царство количества и знамения времени. Очерки об индуизме. Эзотеризм Данте. – М. : Беловодье, 2003. – С. 7–302.

³ Там само. – С. 13.

⁴Ортега-и-Гасет Х. Бунт мас / Хосе Ортега-и-Гасет // Вибрані твори. – К. : Основи, 1994. – С. 20.

невизначений процес, позбавлений чітких орієнтирів, будучи заснованим виключно на фундаменті *ratio*. Натомість феноменальний світ перетворюється на сферу безкінечного пізнання, неструктурованого жодними міфологічними орієнтирами, абсолютну роль котрих ситуативно підмінюють наукові теорії, гіпотези і закони, де віддзеркалені принципова відкритість та незавершеність науково-технічного розуму, його спрямованість до Ніщо як своєрідний пошук «утраченого Раю» Традиції. Услід за Р. Геноном ми можемо погодитись, що, облаштуваючи царство модерну, людство входить у сферу відносності, ґрунтованої на суб'єктивності головного критерію філософського та наукового пошуку –плинної «очеретини»¹. Саме з нею М. Гайдегер порівнює емансиповану людську істоту в її спробі осягнення істини.

Становлення на цьому ґрунті уніфікованого промислово-технічного виробництва, економізація всіх сфер життя, серійне книгодрукування як гомогенізація текстів, засновані на втраті числами сакральних смислів та їхньої якісної диференціації, поступово зумовлюють тотальний переворот цінностей і «переведення» дійсності на пласку двовимірну площину Сучасності. Це егалітарно звело тільки людину, цінності й соціальні інституції до показної рівності, а й найглибинніші уявлення про природу самої реальності – й відповідні стратегії стосовно її пізнання під скальпелем науки. Відтак відбулася поступова демонізація та винесення на маргінес гуманітарних залишків попередньої, якісно-орієнтованої парадигми премодерну («Традиції» з великої літери), відмовлення їм у праві на онтологічну і гносеологічну легітимність, їхнє систематичне висміювання як продуктів міфологічної «фантазії» та «нерозвиненості» людини з традиційним світоглядом, що, за Р. Геноном, остаточно утвердило домінацію профанного «царства кількості» як знаку входження людства в епоху Темних віків². У перспективі традиціоналізму одним із фінальних наслідків такого онтологічного розщеплення постає неоднозначна філософія Ф. Ніцше з його тотальною критикою всякої трансцендентності³. Такий підхід став можливий саме внаслідок першочергового розщеплення реальності на «ідеальне» й «матеріальне» (критика Ф. Ніцше Платона як «симптому загибелі» в «Сутінках кумирів»⁴), доведений до краю середньовічної християнської філософією. Він призвів до витіснення духовного спочатку в сферу суто раціонально-

¹Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. Избранные статьи позднего периода творчества / Мартин Хайдеггер. – М. : Высшая школа, 1991. – С. 16.

²Генон Р. Кризис современного мира / Рене Генон. – М. : Арктогея, 1991. – С. 15.

³Ніцше Ф. Жадання влади. Спроба переоцінки всіх цінностей / Ф. Ніцше // Так казав Заратустра. Жадання влади. – К. : Основи, 1993. – С. 329–414.

⁴Ніцше Ф. Сумерки кумиров, или Как философствовать молотом / Ф. Ницше // О пользе и вреде истории для жизни. Сумерки кумиров, или Как философствовать молотом. О философах. Об истине и лжи во вненравственном смысле. – М. : АСТ, 2005. – С. 126.

го, а згодом – і до його спростування як «недоведеного» в емпіричному досвіді, ототожненому з «чистою» матеріальністю, об'єктивованою науковим пізнанням. Відповідь Ф. Ніцше в певному сенсі виявилась парадоксально близькою до традиціоналістських (і пізніших Гайдегерівських інтенцій) – і водночас фундаментально відділеною від нього негативним спадком історії. Цей спадок з необхідністю афектував самого німецького мислителя і, відповідно, піддав модерн критиці з позиції втраченого минулого та невизначеності майбутнього, а традиціоналізм – з позиції вічного минулого й ефемерності майбутнього. Цілісність та єдність іманентного і трансцендентного у візії традиціоналізму до початку ХХ ст. змінилась модерновим поглядом на дійсність як на цілісність самого лише іманентного.

Знаком такої обезбоженої реальності постає нова картина суцільної атомізації, уявлення про кількісну гомогенність світу, вираженому найочевидніше в атомістських фізичних теоріях: «...Сучасні фізики у зусиллі звести якість до кількості, – констатує Р. Генон, – прийшли через певну логічну помилку до змішування одного й іншого та, внаслідок цього, до приписування самої якості до їхньої «матерії» як такої, що до неї вони зводять усяку реальність...»¹ На думку традиціоналістів, найвтонченіше така підміна в модерновій науці виявилася на рівні самого її методологічного інструментарію – у зведенні пізнання до суто експериментального та спекулятивно-математичного рівня, виміру дійсності «профанними» засобами нової математики, в межах котрої кожен феномен може бути конвертований у ряд співвідношень «гомогенних» чисел, так само десакралізованих, як і дійсність, що ними описується і їхньою мовою конвертується. Розглядаючи еволюцію в історії філософії понять «форма», «субстанція», «есенція» і власне «матерія», Р. Генон розрізняє якісну та кількісну природу числа, остання з котрих стала виключним пріоритетом модернової науки з причини її цілковитої орієнтації на вивчення сфери даного в чуттєвому досвіді: «...Коли святий Тома Аквінський говорить, що «*numerus stat ex parte materiae*» («число почасти стає матерією»), то йдеться саме про кількісне число, і тим самим він стверджує, що кількість безпосередньо має відношення до субстанційної сторони вияву...»² Російський дослідник А. Дугін назвав цю мутацію сакральної математики³ її перетворенням на «чорну» математику⁴, тобто ін-

¹Генон Р. Царство количества и знамения времени / Рене Генон // Царство количества и знамения времени. Очерки об индуизме. Эзотеризм Данте. – М. : Беловодье, 2003. – С. 18.

² Там само. – С. 13.

³Дугин А. Эволюция парадигмальных оснований науки / Александр Дугин. – М. : Арктогея-Центр, 2001. – С. 91–92.

⁴Дугин А. Философия традиционализма (Лекции Нового Университета) / Александр Дугин. – М. : Арктогея-Центр, 2002. – С. 448.

струмент революційного опису колись ієрархічної, священної, неоднорідної дійсності новими, «ліберальними» методами. Це для світогляду традиційного могло становить дещо діаболічне. Закономірним зенітом такого проникнення в глибини матерії став феноменом «техніки», котрий у цьому контексті варто розуміти не лише як сукупність технічних засобів виробництва, а головно як характер відносин, установлених людиною в її взаємодії зі зовнішнім світом. Техніка у такий спосіб, за М. Гайдегером, стає «долею» буття¹, засобом, котрим людина – а через неї буття – являють себе у світ, показують свою сутність у діалектиці приховання та розкриття потаємного. Провіденціальність такого плину речей відтворює універсальний космологічний міф, що, за П. Козловскі, є нічим іншим, ніж «проривом»² міфологічної підоснови розгортання «філософського епосу»³, який дає про себе знати у постатях перелічених Н. Больцем «дезертирів» модерну⁴: представників німецької Консервативної Революції – до них ми вважаємо логічним додати також плеяду традиціоналістів як натхненників абсолютного відчуження від Сучасності.

Концепція циклічного часу, декларована у працях усіх мислителів традиціоналістського кола, пов'язана з темпоральним виявом різних онтологічних потенцій, стає ключем до розуміння метафізичної сутності глобальних зрушень, що полонили європейське ХХ ст. Тракткування матеріалізму крізь призму міфології та метафізики, тобто як необхідну реалізацію в останні часи нижніх, телуричних потенцій, їхнє виявлення у відреченні людини від вищого «божественного права», повстанні проти сакрального, апофеозом котрого стали дві світові війни як кульмінаційні точки пробудження хтонічних стихій – подібно до філософування Ф. Ніцше, Е. Юнгера, М. Гайдегера, а також, у більш специфічному контексті, К. Юнга та М. Еліаде – повертають модерн у контекст міфу, представляючи його як частину єдиної історії, єдиного часу, імманентний прояв Вічності. Партикуляризація і заострення проекту людського існування, його екзистенціалізація як відрив від повноти буття виступають відтак належними та необхідними наслідками розгортання Першопринципу. Відтак наука і техніка, в ширшому сенсі, становить частину онтологічної «технології» як механізму буття Єдиного через самовіддалення і новий пошук утраченого, на що у відомому фрагменті натякав і М. Гайдегер. Отже, темпоральна концепція традиціоналізму виявляється

¹Хайдеггер М. Вопрос о технике / Мартин Хайдеггер // Новая технократическая волна на Западе. – М. : Прогресс, 1986. – С. 58.

²Козловски П. Миф о модерне : Поэтическая философия Эрнста Юнгера / Петер Козловски. – М. : Республика, 2002. – С. 8.

³ Там само. – С. 18.

⁴ Там само. – С. 15.

співзвучною зі спробами перегляду логіки модерну, здійсненими низкою мислителів у ключі розуміння його як часової вісі. Ця концепція, враховуючи глибинний зв'язок між виявами часу та його якісною природою, надає універсальний інструмент пояснення природи всіх процесів з опорою на абсолютні метафізичні принципи, до котрих звертаються Р. Генон і його послідовники і котрі ми можемо вважати логічною перевагою традиціоналізму, що виявляється готовим до всеохопного розуміння і суто традиційних, і контр-традиційних явищ. Останні з необхідністю також являють себе традиційними і, крім того, мають особливі есхатологічні смисли. Проте водночас – це простежується і на прикладі критики матеріалізму, індустріалізації та технократизму – подібний дистанційований підхід надто віддалений від буденних проблем людства, залишаючись холодним вироком із недосяжних висот теоретичних спекуляцій. Своєрідна піднесеність, як і відчуженість Р. Генона від сучасного йому світу, його внутрішня екзистенція поза межами модерної парадигми, допомагають традиціоналізмові ширше охопити буття в його повноті й історичних зверненнях, наділяючи його винятковими теоретичними достоїнствами. Хоча натомість така висота погляду не дає змоги традиціоналістам практично проникнутись та увійти у співдотик із дійсністю, з котрою вони, зрештою, і не намагаються мати нічого спільного. Неоднозначність такої позиції інтелектуального «відлюдництва» – часто реалізованого і в соціальній площині – знімається лише поодинокими межовими фігурами, з-поміж яких виокремлюється Ю. Евола – сучасник та постійний кореспондент Р. Генона.

Залишаючи поза межами нашого розгляду суперечки в царині точних наук, ми, однак, висуваємо проблему оцінки тих процесів, що стали закономірним результатом розгортання антропоцентричної та, з необхідністю, матеріалістичної моделі світогляду, з котрою ми однозначно ототожнюємо цивілізацію Заходу. Вже зазначалось, що у цьому сенсі висновки традиціоналізму виглядають особливо продуктивними в огляді причин та витоків проблеми зміни статусу людини та світу, в якому вона живе і який вона перетворює за допомогою техніки. Такі висновки допомагають здійснити аналогії між традиціоналістською критикою утилітарної цивілізації та її критикою з боку плеяди консервативних мислителів ХХ ст.: О. Шпенглера, Х. Ортеги-і-Гассета, М. Гайдегера, Е. і Ф. Юнгерів, низка праць котрих безпосередньо присвячені філософії науки і техніки. Проте ми змушені визнати неповноту, навіть неадекватність традиціоналістської візії техніки в перспективі історії ХХ ст. Адже фундаментальна зорієнтованість практично всіх авторів-традиціоналістів у сферу духовного пошуку, опис релігійних форм минулого та безапеляційна критика Нового часу фактично якщо не перетворили традиціоналістський дискурс на певну інтелектуальну абстракцію, відірвану від реалій минулого століття, то, щонайменше, звели

практичну цінність певних традиціоналістських ідей до нуля. Не заперечуючи теоретичних висновків Р. Генона і його послідовників в аналізі й діагнозі ситуації модерну, ми визнаємо недостатність реалістичних рецептів стосовно виходу з кризи. Причиною цього доцільно вбачати радикалізм та безкомпромісність авторів, їхній погляд на світ немовби з віддаленої перспективи, що, надаючи переваги описового характеру, втім, мало допомагає у розв'язанні безпосередніх проблем, до чого Р. Генон і його учні й не виявляли належного інтересу. В цьому ключі певна схожість – та одночасно відмінність, яку простежуємо між традиціоналістами і революційними консерваторами, полягає в рівні безпосередньої участі, втягнутості мислителів у вир життя, який вони покликані описувати і якому дають оцінки. Коли, наприклад, Р. Генон, А. Кумарасвами, Ф. Шуон та ін. обмежуються інтелектуальним самотництвом, майже «кабінетним» відчуженням від соціально-політичної ситуації, то імена Е. Юнгера, О. Шпенглера, М. Гайдегера, як і «консервативно-революційного традиціоналіста» Ю. Еволи, тісно пов'язані з виром історичних подій ХХ ст. У зв'язку з цим і кінцеві висновки щодо загальної ситуації в низці пунктів суттєво різняться. Сходячись в негативній оцінці панування техніки та матеріальної стихії, консерватори, однак, приймають її як виклик, навіть як долю, з необхідністю акцентуючи на значенні співдотику людини зі світом стихій, пробуджених нею. У самому стилі висловлювань на цю тему ми спостерігаємо, що зацікавлення традиціоналістів і консервативних революціонерів у проблемі матеріальності та утилітаризму співвідносяться, в певному сенсі таким способом, як співвідносяться погляди брахманів і кшатрійів. Нагадуючи ж генонівське ототоження Заходу зі сферою дії¹, ми отримуємо додаткову вказівку на особливу близькість консервативно-революційної філософії до історичного пульсу Європи, отже, і на його більшу «практичність», що являється і на рівні самого теоретичного осмислення проблеми науково-технічного розуму в його вирішальній функції перетворення буття. Доповнена ж перспективою традиціоналістської метафізики, така картина постає перед дослідником як перший, передуючий постмодерністській критиці, вихід за межі модерну в реконструйовану традиційно-консервативну парадигмальну альтернативу.

Отже, представники інтегрального традиціоналізму, критикуючи науку, зупинились лише на загальнотеоретичних підступах до проблеми, висвітливши її у контексті ідеальної моделі, але не зазначивши конкретних стратегій щодо взаємовідносин людини і вже сформованої науки і техніки, котрі перетворились на факт, який необхідно враховувати практично. У цьому сенсі німецькі консервативні революціонери, безперечно, виявились не тільки пророками можливого Апокаліпсису, а й

¹Генон Р. Кризис современного мира / Рене Генон. – М. : Арктогея, 1991. – С. 38.

мислителями, котрі спробували його попередити, звернувшись до *актора* як рушія науково-технічних перетворень. Проте огляд цих фігур доцільно розпочати все-таки із номінального традиціоналіста Ю. Еволи. Саме в ньому синтезується генонівський догматизм із революційними інтерпретаціями Традиції, саме він демонструє можливість продуктивного поєднання двох підходів і вироблення на їхній основі конкретного плану дій. У післявоєнній розвідці «Осідлати тигра»¹ (1961) італійський мислитель формулює теорію особливої «диференційованої» людини, котра досягає сучасні деструктивні процеси, пов'язані з науково-технічним прогресом і зі змінами соціальної організації. Як виклик – «людина особливої типу»², котру він розглядає, сприймається ним радше не як активний опозиціонер чи ескапіст у світі Сучасності, а як особлива, перехідна фігура, що, внутрішньо залишаючись відданою принципам Традиції, зовні дотримується правил сучасного світу, із чим сам Ю. Евола пов'язує ідею «осідлання тигра»: «...Коли вам вдасться осідлати тигра, то завдяки цьому ви не тільки завадите йому напасти на себе, а й, утримавшись на ньому, зберігши хватку, зможете врешті-решт його здолати»³. Розуміючи західну цивілізацію як хижака, котрий мчить у безодню, він підсумовує неможливість фронтального протистояння. Досвід низки утопічних проєктів, на його думку лише продемонстрував те, що спроби різкого зриву науково-технічного поступу та соціальної лібералізації загрожують крахом усієї системи – і передусім тих, хто спробує лягти на рейки перед паровозом. Нагадаймо слова з кінофільму К. Лопушанського «Листи мертвої людини» (1986), де головний герой порівнює технократичну цивілізацію з локомотивом, який мчить на людину, керований самою ж людиною. Отже, навіть радикальні консерватори визнають, що негайно натиснути на гальма неможливо, навіть самовбивчо. Це засвідчує необхідність інтеграції в сучасні процеси і більшого або меншого впливу на них, а не втечі у високі матерії, яка означає відмову не тільки від відповідальності, а й від конструювання *майбутнього*.

Уже консервативні революціонери зазначали, що наука і техніка у ХХ ст. обрали власний шлях, значно звільнившись і від соціальних реалій, і від культурних норм, світоглядів, систем опису світу. В окремих випадках технологія вийшла з-під контролю навіть теоретичної науки, випереджаючи спроби «метафізичної» систематизації як підведення знань партикулярних під певний універсальний знаменник, яким раніше були Бог, людина, ідеали пізнання і творчого перетворення світу. На цьому, приміром, акцентує Ф. Юнгер у передмові до праці «Доскона-

¹Евола Ю. Оседлать тигра / Юлиус Эвола. – СПб : Владимир Даль, 2005. – 512 с.

²Евола Ю. Оседлать тигра / Юлиус Эвола. – СПб : Владимир Даль, 2005. – С. 5.

³ Там само. – С. 18.

лість техніки». Він порівнює західний світ із фатальним піком його розвитку, горезвісним «Титаніком», де науково-технічний геній став майстром і режисером власної загибелі, як, власне, і є кораблем, котрий оснащений добре відлагодженим двигуном і «невпинно рухається назустріч невідомому айсбергу»¹. Однак витoki цієї проблеми десятима роками раніше констатував М. Гайдегер в «Бутті і часі». Німецький філософ стверджує, що «позитивні науки і не «можуть», і не зобов'язані дочікуватись онтологічної роботи філософії»², відтак опосередковано вказує на закладений у цьому розрив між практикою і світоглядом як наслідок емансипації сфери *τεχνη*. Післямодернові зрушення лише підтвердили автономію науково-технічної складової цивілізації. Попри крах просвітницьких ідей і згорання проекту Нового часу, перехід західного суспільства у фазу постіндустріальних відносин, головний продукт і водночас інструмент модерну – техніка – не тільки не зійшла з арени, а ще більше посилити позиції, забезпечуючи на витонченішому рівні функціонування цивілізації, де ідеали прогресу постали на другому плані або й зовсім девальвувались. Відмова від теоретичних орієнтирів науки і техніки, котрими вони послуговувались у Новий час, лишень укріпили та форсували їхній розвиток. Адже, з одного боку, технологія стрімко позбувається регуляторних обмежень, що раніше ставили її на службу абстрактній людині, а з іншого – введення науки і техніки в ансамбль суспільства споживання «вимивають» усіяку ідеалістичну телеологію проекту, пришвидшуючи технологічні процеси із суто утилітарних потреб за принципом ототожнення модернізації зі зростанням прибутків. «Перемога техніки, – аргументує Е. Юнгер, – тут завжди – перемога комфорту, а втручання стихій регулюється економікою»³. *De facto* післямодерна цивілізація суто функціонально модернізується ще стрімкішими темпами, а сам термін «модернізація» позбувається теоретичного, парадигмально-світоглядного значення, стаючи синонімом технологічної оптимізації або й цілковито виходячи з широкого вжитку. В перспективі культури це означає тільки те, що вже не людина формує і задає тон науково-технічному поступу, будучи його суб'єктом, а наука і техніка перетворились на своєрідну «річ у собі», в якій людина перетворилась на простого оператора, ставши об'єктом започаткованих нею процесів: «...Заборони не можуть приховати того факту, – зауважує Ф. Юнгер, – що робітники є невідомими складної технічної апаратури та організації»⁴. Ми повинні

¹Юнгер Ф. Предварительные замечания / Фридрих Юнгер // Совершенство техники. Машина и собственность. — СПб : Владимир Даль, 2002. — С. 6–7.

²Хайдеггер М. Бытие и время / М. Хайдеггер. — СПб : Наука, 2006. — С. 51.

³Юнгер Э. Рабочий. Господство и гештальт / Э. Юнгер // Рабочий. Господство и гештальт. Тотальная мобилизация. О боли. — СПб : Наука, 2002. — С. 106.

⁴Юнгер Ф. Предварительные замечания / Ф. Юнгер // Совершенство техники. Машина и собственность. — СПб : Владимир Даль, 2002. — С. 6.

визнати (принаймні стосовно широких мас): сьогодні дійсним актором (пост)історії з очевидністю стає технологія як така. Адже, зрештою, і теоретичні наукові дослідження провадяться з тією інтенсивністю, в котрій вони можуть принести практичний ефект (чи то у сфері економіки, чи як засіб безпосереднього політичного панування). Саме з цим пов'язана і криза гуманітарних дисциплін у сучасному університеті: настільки, наскільки університетський *curriculum* формуватиметься з прямого замовлення приватних корпорацій як основних інвесторів вищої освіти, з неї вилучатимуться теоретичні науки, окрім тих, що необхідні для прикладного міфотворення у постмодерновому суспільстві у вигляді привабливого споживацького «інтерфейсу» його механічної «начинки».

Консервативно-революційні мислителі в до- і післявоєнний час, аналізуючи описані тенденції, обґрунтували два шляхи можливого виходу зі ситуації, котрі ми можемо умовно позначити як «активну» та «пасивну» позиції. Безперечно і серед консервативних революціонерів (подібно до традиціоналістів) вистачало критики технократії й усвідомлення всіх загроз емансипованої науки, але ж не всі представники цього інтелектуального руху безапеляційно протиставляли себе процесам, породженим просвітницькою епохою. Консервативно-революційне крило (з ним А. Молер пов'язує імена Е. Юнгера, Е. Нікіша, Г. Фраєра) розуміли нову для модерну ситуацію як евокацію стихійного, ніцшевського «дракона», з котрим західній людині доведеться не лишень справитись, а й підкорити своїй волі: «...Колись на світ з'являться й більші дракони. Щоб надлюдині не бракувало гідного її дракона, наддракона, жагучому сонцю треба ще довго палати над вологим пралісом!»¹ На схожому підході ґрунтується весь пафос «тотальної мобілізації»² та фігури Робітника як квінтесенції прометеївського архетипу людини-титана, «сина Землі»³, котра поєднує могутні телуричні сили та людський розум, що у вольовому пориві спрямовує сліпі стихії за заданою ним траєкторією. Фактично метафізичний образ Робітника – це поєднання людського і нелюдського в єдиному «гешталті»⁴, де градація між «гуманним», «гуманітарним» і властиво стихійним розмивається, а сама людина перетворюється на імперсоналізованого актора («тип»⁵) глобальних процесів,

¹Ніцше Ф. Так казав Заратустра. Книжка для всіх і ні для кого / Фрідріх Ніцше // Так казав Заратустра. Жадання влади. – К. : Основи, 1993. – С. 143–144.

²Юнгер Э. Тотальная мобилизация / Э. Юнгер // Рабочий. Господство и гештальт. Тотальная мобилизация. О боли. – СПб : Наука, 2002. – С. 441–470.

³Козловски П. Миф о модерне : Поэтическая философия Эрнста Юнгера / Петер Козловски. – М. : Республика, 2002. – С. 114.

⁴Юнгер Э. Рабочий. Господство и гештальт / Э. Юнгер // Рабочий. Господство и гештальт. Тотальная мобилизация. О боли. — СПб : Наука, 2002. – С. 59.

⁵Эвола Ю. «Рабочий» в творчестве Эрнста Юнгера / Юлиус Эвола. – СПб : Владимир Даль, 2005. – С. 79.

вимірюваних згідно героїчними і божественними рангами: «...Тотальний характер роботи порушує і колективні, й і індивідуальні границі ... він є тим витоком, з котрим пов'язаний усякий продуктивний зміст нашого часу»¹. Сутнісно, Робітник – героїчний образ, в якому «титанічна людина»², наслідуючи за прометеївський імпульс, переступає через власні межі й зливається зі вселенськими обрядами в акції науково-технічної теургії. У баченні Е. та Ф. Юнгерів, історія, попри модернові нашарування, в основі зберігає міфологічному підоснову, осягнення котрої допомагає осягнути дійсність в істинній сутності. Тому консервативна або традиціоналістська критика науки і техніки постає водночас її міфологічною деконструкцією, заглибленням у корінь видимо секулярних процесів. Навіть у світі, де померли боги, сила міфу зберігає чинність, зокрема у випадку, коли цей міф цілковито розвіяно. Адже саме тоді і тільки тоді його логіка стає найпрозорішою. З цим тісно пов'язана проблематика нігілізму. Він, спрямовуючи цивілізацію від «розчаклування» буття до виявлення (за М. Гайдегером) його таємниці³, таким самим способом через гольдерлінівське «збідніння»⁴, ніцшевську «небезпеку»⁵ і штірнерівське Ніщо⁶ наближає історичного суб'єкта до його найшотаємніших глибин, де нігілізм, розправившись із божественними ідолами та людськими ідеалами, віч-на-віч зустрічається із самим собою.

Активній позиції Робітника та його подальшим трансформаціям у процесі, відтворення логіки модерну, притаманні також окремі питомо немодернові риси. Йдеться передусім про юнгерівський акцент на «гештальті», відмові від попереднього жорсткого дуалізму між суб'єктом та об'єктом перетворення і про специфічний, нерациональний аспект його становлення, котрий багато в чому нагадує міфологічний епос, зодягнутий у шати науково-технічного прогресу. В «гештальтності» Робітника проглядається й інша важлива складова: якщо не очевидний трансгуманізм нового «типу», то перший крок у цьому напрямі, у зв'язку з чим можна розглядати питання про концентровану «волю до влади»⁷,

¹Юнгер Э. Рабочий. Господство и гештальт / Эрнст Юнгер // Рабочий. Господство и гештальт. Тотальная мобилизация. О боли. – СПб : Наука, 2002. – С. 171.

²Юнгер Ф. Греческие мифы / Фридрих Юнгер. – СПб : Владимир Даль, 2006. – С. 121.

³Хайдеггер М. Вопрос о технике / Мартин Хайдеггер // Новая технократическая волна на Западе. – М. : Прогресс, 1986. – С. 50.

⁴Хайдеггер М. К чему поэты? / Мартин Хайдеггер // Мартин Хайдеггер : философия другого Начала. – М. : Мир, 2010. – С. 299.

⁵Ницше Ф. Так казав Заратустра. Книжка для всіх і ні для кого / Фрідріх Ніцше // Так казав Заратустра. Жадання влади. – К. : Основи, 1993. – С. 19.

⁶Штірнер М. Единственный и его собственность / М. Штірнер. – Харьков : Основа, 1994. – С. 353.

⁷Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей / Фридрих Ницше // Так говорил Заратустра. К генеалогии морали. Рождение трагедии. Воля к власти. Посмертные афоризмы. – Минск : Харвест, 2005. – С. 589.

котра переступає межі «людського, надто людського»¹ і реалізує один із ймовірних напрямів проекту Надлюдини: «Наступаючий час означається тим, що в ньому знову будуть бачити, відчувати і діяти під владою гештальтів»². Об'єктом науково-технічної експансії стає не стільки світ, але й природа старої людини, котра перетворюється на інструмент, вичерпаний за заданими лекалами, а з переходом суспільних відносин у фазу активного конс'юмеризму постлюдина потрапляє у фокус цивілізаційної активності. Після вичерпання напрямів освоєння відокремленим *ratio* «об'єктивної реальності» в межах планети сама людина як складний психофізичний комплекс стає об'єктом перетворення й експлуатації, а високотехнологічний мотор цивілізації вривається в людську душу, перетворюючи її на основне «паливо» метафізичної «роботи». Відмінність Робітника від пасивної субстанції та людської маси в тому, що, будучи власним інструментом, він у найширшому сенсі є також власним деміургом, не втрачаючи цільових орієнтирів і осмисленості дій, у зв'язку з чим термін «*Gestalt*» як цілість найточніше описує його динамічну природу: «...Гештальт не підвладний стихіям вогню і землі, й тому людина як гештальт належить вічності»³.

Безперечно, описана Е. Юнгером плеяда метафізичних фігур в історичній грі не відображає реальність усіх і кожного, а радше зауважує елітарний проект тих гравців, котрі можуть і прагнуть зберегти власну суб'єктність у сучасних умовах. Тому ми повинні вести розглядати їх як про певні ідеальні типи, на котрі орієнтуються або можуть орієнтуватись інтелектуальні еліти (або контреліти). Позиція Робітника відтак – це синтез науки, волі, нових післянігілістських цінностей, холізм знання та післямодерновий гештальт як конститутивні складові нового світогляду й нового проекту. Переступаючи через сухий, а часто і наївно-ідеалістичний раціоналізм Просвітництва, новий тип формулює і нове ставлення до науки та техніки, що в умовах девальвації старих цінностей постають засобами реалізації чистої, нічим не замаскованої *Wille zur Macht*. Однак такий підхід, означаючи передання естафети «післялюдини», водночас нівелює властиву людську суб'єктність, перетворюючи її на ситуативну «пішку» в грі «сил» і стихій, тоді як активну позицію зберігають радше ті фігури, котрі переступили через рівень і межі класичного гуманізму. Цей поворот без жодних ілюзій означає не лише кризу гуманітарної сфери, а й апологію цинізму. В ХХІ ст. науково-технічний про-

¹Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое. Книга для свободных умов / Фридрих Ницше // По ту сторону добра и зла. Казус Вагнер. Антихрист. Ессе Homo. Человеческое, слишком человеческое. Злая мудрость. – Минск : Харвест, 2005. – С. 432.

²Юнгер Э. Рабочий. Господство и гештальт / Эрнст Юнгер // Рабочий. Господство и гештальт. Тотальная мобилизация. О боли. – СПб : Наука, 2002. – С. 86–87.

³Юнгер Э. Рабочий. Господство и гештальт / Эрнст Юнгер // Рабочий. Господство и гештальт. Тотальная мобилизация. О боли. – СПб : Наука, 2002. – С. 90.

грес слугує і слугуватиме двом цілям: забезпеченню влади та зиску політичним суб'єктам і комфорту або мінімуму споживання – ризоматичним об'єктам, позбавленим внутрішньої осі і будь-якої проектною волі.

У «постгуманному» характері Робітника ми вбачаємо архетип «нового кшатрія» і негативний проект Надлюдини (багато в чому співзвучний з розумінням «людинобога» в Н. Бердяєва, але значно віддаленіший від романтичної візії людини-героя) – істоти, що інтегрувала чисту волю і водночас чистий автоматизм її реалізації. Ми можемо можемо процитувати низку висловів Е. Юнгера і розглядати питання про «біоробота»¹, розуміючи його не як пасивний інструмент, а як актора заданих ним самим процесів – цілковитим господарем котрих він, однак, ніколи не може бути, тому приречений на постійну боротьбу та постійну трансгресію стихійного: «...Техніка набула таких властивостей, за яких людина може бути тільки її додатком»². Новий Робітник не може ігнорувати сфери науки і техніки, оскільки вони гарантують його власне існування і владу. Проте водночас саме процеси, ним запущені, постійно наражають його на небезпеку, кидаючи виклик із небуття. У парі «машиніст-локомотив», «людина-тигр» перевага ніколи не є абсолютною, а воля до влади диктує взаємообумовлену необхідність обох начал. Але, надаючи імпульсу стихіям, метафізичний актор змінюється сам. У зв'язку з цим взаємопоборююча пара – це більше, ніж єдність двох протилежних імпульсів, але цілісний гештальт, спрямований у невідоме.

Зі згортанням модерну актуальність фігури Робітника все-таки не втратила актуальності: у певному сенсі, вона була зарезервована для вужчого кола, хоча і може отримувати кілька різноякісних прочитань та імплементуватись у різних контекстах. Одночасно активна нігілістична акція «нового кшатрія» одержує і свою противагу, котру ми в загальних рисах окреслюємо як позицію «нового брахмана», акцентуючи, проте, на довільності використання цього слова. Розглядаючи «брахманське», маємо на увазі антитезу активній творчій силі, втіленій у героїчному образі Робітника – антитезу, до якої приходять пізній Ю. Евола та Е. Юнгер, вводячи у філософський дискурс фігури «диференційованої людини» і Анарха³. Несприйняття традиціоналістами сучасного світу, розчарування в ньому низки консервативних революціонерів знаходять відлуння в образах «утікача» (в німецького філософа: *Waldgänger* як «той, що йде лісовими стежками»⁴). Однак, на відміну від генонівських спроб жити у

¹ Одуев С. Тропами Заратустри (Влияние ницшеанства на немецкую буржуазную философию) / С. Одуев. – М. : Мысль, 1976. – С. 169.

² Солонин Ю. Эрнст Юнгер : образ жизни и духа / Юрий Солонин // Рабочий. Господство и гештальт. Тотальная мобилизация. О боли. – СПб : Наука, 2002. – С. 22.

³ Jünger E. Eumeswil / E. Jünger. – New York : Marsilio Publishers, 1993. – P. 43.

⁴ Козловски П. Миф о модерне : Поэтическая философия Эрнста Юнгера / Петер Козловски. – М. : Республика, 2002. – С. 94.

вежі зі слонової кістки, нові консервативно-революційні постаті обирають шлях формальної інтеграції в структури сучасного світу, хоча й помноженої на внутрішню духовну автономію («вимір трансцендентності»¹ – в Ю. Еволи). Пасивна позиція «відособленості» – це маскування, відмова від активного залучення до процесів, споглядання зі сторони, фактичне конструювання контргештальту, гештальту «диференційованої людини», незримо протиставленого хаотичним процесам навколо, з котрими вона не солідаризується і від безпосереднього впливу на котрі відмовляється. Антипатія Анарха до сучасного світу не дає йому змоги активно стати на вістря історичного поступу. Проте дистанція між ним та ідеальним світом Традиції не залишає іншого вибору, аніж прийняти існуючу систему і безконфліктно (водночас і «вичікуюче») розчинитись у ній. Перспективи такого відступу не визначені й не обмежені жодними хронологічними рамками мають мало спільного з інтелектуальною диверсією. У певному сенсі ми стикаємося з аналогом традиціоналістського життя, з тією поправкою, що Анарх не вдається до зміни зовнішнього антуражу, зберігаючи давні цінності лише всередині, у просторі приватного, *суверенно*. Тут можна розглядати практичне подолання полемізму інтегральних традиціоналістів, а в контексті ж концепції Надлюдини – Анарх парадигмально втілює вектор можливого ініціативного прочитання ніцшевської філософії. У випадку Робітника як актора технологічного прогресу ми маємо справу з «над-людським» як «після-людським», титанічним, а відтак спрямованим до юнгерівської «нульової точки»², де сакральне являється через просування у глибини матерії та її переплавлення, трансмутацію в нову якість, що здебільшого відповідає консервативно-революційній рецепції людини і світу, науки й техніки. Натомість Анарх демонструє, подібний до традиціоналістського, відступ в тишу внутрішнього буття, в якому «над-людське» означає не що інше, ніж «перед-людське», повторно відкрити божественну основу самості, «пост-сакральний» підхід, котрий інтуїтивно реконструює сучасні пошуки нової духовності.

Ці пізні фігури характеризує загострена недовіра до сучасного розквіту науки і техніки: в піднятих ними стихіях убачається вже щось демонічне, зумовлене не нестачею, а надлишком *ratio*, яке постає в авангарді нігілізму XXI ст., попередньо позбувшись теоретичної (*i.e.* сутнісно метафізичної) підкладки. За словами Е. Юнгера, «людина в сучасному суспільстві ... корумпованіша своїм розумом, аніж власними пристрастя-

¹Евола Ю. Оседлять тигра / Ю. Эвола. – СПб : Владимир Даль, 2005. – С. 93.

²Юнгер Э. Через линию / Э. Юнгер // Судьба нигилизма. – СПб : С.-Петербургский университет, 2006. – С. 32.

ми»¹. Відірваний від метафізичного обґрунтування, раціоналізм ототожнюється зі суто утилітаризмом, обесмислюється і, врешті-решт, не залишає місця самій людині, підмінюючи її досконалими автоматами. Так, в художньому оповіданні «Скляні бджоли» (1957) німецький мислитель одним із перших починає розмірковувати над негативними можливостями техніки симулювати реальне життя і замінювати його штучними конструктами, у тому числі людиноподібними творіннями, в чому вгадується тривога щодо можливих втручань у людську природу та реплікації біологічних організмів за допомоги наукових знань і розвинутих технологій. Заради триумфу техніки «людина повинна бути знищена так само, як колись до неї був знищений кінь»². Причина цього «повстання індустрії» – попередній демонтаж метафізики, його в історії західноєвропейської філософії ми розподілимо на три етапи: 1) винесення за дужки сакрального й теології, редукції традиційних знань до спекулятивних раціональних систем (від Р. Декарта до Г. Гегеля); 2) висловлення недовіри до раціоналістичних метафізик і становлення позитивної філософії (від О. Конта до Р. Карнапа); 3) відмова від раціонального цілепокладання як такого, вердикт логоцентризму (від А. Шопенгауера до Ж. Дерріди). Як уже зазначалось, усе це ще не означає відмову від науково-технічного процесу, але кардинально змінює його мотивацію, принаймні, для широких верств, котрі охоплюють і значну частину «найвної» інтелігенції. І коли Р. Генон у свій час констатував, що за нормального стану речей «усіяка людська діяльність ... по своїй суті розглядається як така, що виходить з принципів»³, то на початку ХХІ ст. ця оцінка вже втрачає однозначність, оскільки ідеальна складова, котру він під цим розуміє, стрімко «вимивається» зі соціальних практик.

Якими можуть бути шляхи виходу зі ситуації? Ми вже переконалися: кроки окремих традиціоналістів виглядають рятівними лише для них самих. Однак вони не можуть бути повторені більшістю не тільки і не стільки тому, що традиційність потребує духовних зусиль. Традиційність ще означає беззаперечну віру у свою цінність – саме те, що було зліквідовано нищівною роботою нігілізму. Безконфліктне повернення попередніх рангів західної цивілізації без утрати її властиво європейського образу неможливе. Тому абстраговане від буденної дійсності філософування Р. Генона або М. Гайдегера виглядає актуальним лише для обраного кола інтелектуалів, натомість історична даність потребує ви-

¹Козловски П. Миф о модерне : Поэтическая философия Эрнста Юнгера / Петер Козловски. – М. : Республика, 2002. – С. 87.

² Там само. – С. 151.

³Генон Р. Царство количества и знамения времени / Р. Генон // Царство количества и знамения времени. Очерки об индуизме. Эзотеризм Данте. – М. : Беловодье, 2003. – С. 58.

роблення рішучих стратегій. Ми повинні констатувати такі перспективи:

1. Постліберальний проект «нової архаїки», котрому опонують відкриті традиціоналісти, так чи інакше завуальований за фасадом безідеологічного суспільства, вибудовується вже сьогодні. Наслідки його впровадження загрожують виведенням пересічної людини зі співучасті в ньому, позбавленням її реальної суб'єктності й ідеалістичних сенсів буття.
2. Неоконсервативний проект, якого дотримується низка традиціоналістів і який протиставляється сучасному Заходу, за своєї реалізації загрожує самій європейській ідентичності, оскільки ґрунтується на східному культурному фундаменті.
3. Пізній консервативно-революційний проект «диференційованої людини», продовжуючи лінію західноєвропейського нігілізму, стверджується як індивідуальний хід, і в такий спосіб не вирішує цивілізаційної дилеми.
4. Ранній консервативно-революційний проект «тотальної мобілізації» висуває проблему переосмислення парадигмальних основ модерну, а відтак потребує нового трансцендентального обґрунтування ідеї прогресу як виходу з пастки пост-Сучасності, одночасно загострюючи проблему ресурсної недостатності й екологічних наслідків масового присвоєння результатів технологічного ривка.

Отже, можливі чотири варіанти виходу з кризи, виснувані з філософії інтегрального традиціоналізму, Консервативної Революції й археофутуризму, потребують серйозної рефлексії та фундаментального прогнозування. Адже у тому чи іншому форматі реалізації вони передбачають не лише вибір напряму подальшого розвитку цивілізації, а й вагомі жертви, неunikні в процесі творення майбутнього. Причому тільки в «новоархаїчному», археофутуристському та «новомодерновому», консервативно-революційному підходах місце раціональної науки і промислової технології зберігає ключове значення: в першому випадку – як інструмент збереження *status quo* соціальної піраміди і конкуренції з іншими цивілізаційними формами; в другому – в ролі двигуна соціальної мобілізації та реалізації нових смислів, пов'язуваних із парадигмою прогресу. Відповідно постліберальний проект неunikно вуалює знання і технології, поступово виводячи їх із суспільного дискурсу та резервуючи за інтелектуальними елітами: наука і техніка обслуговують таку цивілізацію, забезпечуючи стабільне існування, але не становлять її ідеологічного осердя і не належать кожному як *засоби* – лишень у вигляді готових *продуктів* їхнього застосування. Одночасно проект «нового модерну», виведений з концепції «тотальної мобілізації», пропонує ширшу, масову актуалізацію фігури Робітника. Відтак – і ревізію науково-технічного інструментарію не як самоціль, а як ключового засобу реалізації філо-

софської ідеї згідно з безперечними метафізичними принципами, що натомість потребує реальної суб'єктності найширших суспільних верств – співтворців цивілізаційного майбутнього. Шанси обох стратегій ми розглядаємо як рівноцінні та розуміємо ХХІ ст. як поле конкуренції з невизначеним фіналом.

І. Карівець

ВІД СПРОЩЕНОГО ДО СКЛАДНОГО: ОСОБЛИВОСТІ ПОСТНЕКЛАСИЧНОГО МИСЛЕННЯ ТА НАУКИ

Механічний світ за своєю суттю безглуздий.

Ф. Ніцше

Народження постнекласичної науки, а водночас і постнекласичного мислення було певною епістемологічною революцією. Постнекласичну науку можна розглядати як складову постмодернізму. Модерн був добою аналізу, а доба постмодерну – добою синтезу, оскільки класичне знання, ґрунтоване на принципах диз'юнкції, редукції та жорсткого детермінізму, виявило обмеженість та частковість. З появою теорії відносності, квантової механіки втратило сенс механістичне розуміння природи та життя.

Людина не може задовольнятися тим, що залишили їй у спадок минулі покоління. Вона – відкрита істота, спрямована у невідоме, яка налаштовує її на відкриття нового. Сьогодні стає важливою духовність, що виведе людину з лабіринту постійних невдач та криз. Однак у чому полягає суть духовності? Для визначення цього ми проаналізуємо ціннісно-світоглядну орієнтацію постнекласичного мислення і науки, їхній вплив на духовне життя людей, а також те, як постнекласична наука та мислення торують шлях до синтезу науки, духовності й змінюється значення духовності під впливом розвитку постнекласичної науки. Розглянемо становлення класичної та некласичної парадигми, щоб порівняти їх із постнекласичною.

На думку російського філософа В. Стєпіна, наука пройшла класичний і некласичний етапи розвитку, а сьогодні триває постнекласичний етап¹. Історія науки це підтверджує². Загалом для класичної науки й світогляду характерні раціоналізм, аналіз, редукціонізм, процесам живої та неживої природи притаманне лінійність; для некласичної науки властиві органіцизм, еволюціонізм, саморозвиток та самозміна, тобто відкидається існування зовнішніх причин виникнення всесвіту та життя, критика жорсткого детермінізму і под. З виникненням постнекласичного мислення, яке увібрало й певні ознаки некласичного мислення, формуються нові цінності, котрі можна назвати інтегральними. На першому плані постає співпраця, а не конкуренція, збереження, а не експансія, якість, а не кількість, партнерство, а не панування. Крім цього, постнек-

¹Стєпин В.С. Теоретическое знание: структура, историческая эволюция / В.С. Стєпин. – М.: Прогресс-Традиция, 2000. – 743 с.

²Ивушкина Е.Б. Философия и история науки / Е.Б. Ивушкина, Е.Я. Режабек. – СПб.: Алетейя, 2006. – 185 с. – (Серия «Философы России»).

ласична наука орієнтована на інтуїцію, синтез, голізм; процеси в живих та неживих системах вона розглядає як нелінійні¹. До українських вчених – представників постнекласичної науки, належать В. Кізіма В. В. (тоталогія)², І. Цехмістр (голізм)³, І. Добронравова (синергетика)⁴. У західному світі постнекласичних учених більше, скажімо, К. Вілбер (інтегральна теорія людини, суспільства і Всесвіту)⁵, М. Ціммерман (інтегральна екологія)⁶, Е. Лашло (синтез науки та духовності)⁷, Б. Свім (еволюційна космологія)⁸, В. Томсон (теорія комплексних систем)⁹, Ч. Спретнак (узаємозалежна природа реальності)¹⁰, С. Макінтош (ноосферна еволюція й інтегральна свідомість)¹¹ і под.

Розкриємо особливості постнекласичної та класичної науки з метою виявлення нового, виправданішого за певних умов існування людини, світогляду, який би допоміг їй вийти зі стану перманентної кризи – соціальної, екологічної, політичної та ін.

Передумови панування людини над природою спостерігаємо у Біблії, в книзі Буття 1:26-28: «Сотворімо людину на наш образ і нашу подобу, і нехай вона панує над рибою морською, над птаством небесним, над скотиною, над усіма дикими звірями й над усіма плазунами, що повзають на землі». Саме тут закладено установку стосовно панування людини над природою та світом. Для панування над світом необхідне знання, яке Адам і Єва здобули, коли скуштували з дерева знання. Тому Яхве ще на початку творіння передбачив те, що мало б статися, – панування людини над світом та природою. Це панування зумовило сучасну кризу, яка повинна бути усвідомлена людиною. Шлях панування – це шлях в

¹Капра Ф. Паутина жизни. Новое научное понимание живых систем / Ф. Капра; пер. с англ., под ред. В.Г. Трилиса. – К.: «София»; М.: ИД «София», 2003. – 336 с.

²Кизима В.В. Тоталогия (философия обновления) / В.В. Кизима. – К.: ПАРАПАН, 2005. – 272 с.

³Цехмістр І.З. Голістична філософія науки / І.З. Цехмістро. – Харків: Акта, 2003. – 279 с.

⁴Добронравова І.С. Синергетика: становление нелинейного мышления / И.С. Добронравова. – К.: Лыбидь, 1990. – 142 с.

⁵Wilber K. Integral Spirituality. Shambhala Publications, Inc., 2006. – 318 p.

⁶Zimmerman M. Contesting Earth's Future: Radical Ecology and Postmodernity. University of California Press, 1994. – 447 p.

⁷Laszlo E. Science and Reenchantment of the Cosmos. Inner Traditions, 2006. – 218 p.

⁸Swimme B. The Hidden Heart of the Cosmos. Orbis, 1996. – 250 p.

⁹Thompson W.I. Self and Society: Studies of the Evolution of Culture. Imprint Academic, 2004. – 98 p.

¹⁰Spretnak C. Relational Reality. New Discoveries of Interrelatedness That Are Transforming the Modern World. Green Horizon Foundation, 2011. – 297 p.

¹¹McIntosh S. Integral Consciousness and the Future of Evolution. Paragon House, 2007. – 120 p.

нікуди. Панування людини стало можливим завдяки спрощеному поясненню світобудови – ми його простежуємо у механіцизмі й фізикалізмі¹.

Криза – це завжди переломний момент, точка біфуркації. Людина повинна робити вибір: чи повністю знищувати себе й природу через тривалу стагнацію й агонію, чи здійснити стрибок у свідомість, піднявшись на її вищий рівень.

Боротьба науки та церкви проти анімізму нічого істотно не змінила. Доба Відродження довела, що експериментальна наука може співіснувати з магією, астрологією, алхімією, а неоплатонізм – бути тим світоглядом, який повертає людині гармонію відносин із природою та суспільством, і реалізувала це. Однак експериментальна наука та церква Нового часу не пішли таким шляхом. Творець експериментальної науки Ф. Бекон заявив, що «знання – це сила», здатна трансформувати природу і, зрештою, змусити її служити людині. Значний внесок в утвердження механіцизму та фізикалізму зробили Р. Декарт та І. Ньютон.

На думку Р. Декарта, фізична природа не має душі, а лише протяжність. Її функціонування автоматичне. Тому тварини, котрих він зараховував до фізичної природи, – це автомати без душі. Аналітична геометрія Декарта має справу суто з однорідним та неперервним простором (І. Ньютон розглядає «абсолютність простору»). Декартова система координат дає змогу розкреслити простір згідно із певною системою координат, і в будь-якій точці простору властивості виявляються такими самими. Учений зводить усі природні явища до матерії, тожонній простору, і до її руху. За Декартом, матерія інертна. Рух виникає лише тоді, коли здійснюється поштовх, що передається від одного тіла до іншого. Але матерію створив Бог. Він є загальною причиною руху та збереження матерії такою, якою Він створив її на початку. І Ф. Бекон, і Р. Декарт вбачали мету людини в пануванні над силами природи, у відкритті й використанні технічних засобів, котрі допоможуть підкорити природу².

Можна стверджувати: І. Ньютон – той вчений, який остаточно сформував механістичну картину світу та надав фізиці виняткового права пояснювати явища природи (фізикалізм констатує: всі явища приро-

¹ «Використання терміну “фізикалізм” пов’язують з позитивістським проектом створення універсальної мови (О. фон Нейрат, Р. Карнап, К. Гемпель). Мова фізики, за міркуванням позитивістів, мала стати універсальною мовою, до якої редукуються будь-які осмисленні висловлювання... Сучасний фізикалізм стосується вже не проблеми побудови універсальної мови, а проблеми пояснення ментальних феноменів. Фізикалізм у найзагальнішому формулюванні є твердженням, що усі сутності, які існують, – об’єкти, події, процеси, відношення – є фізичними, тобто редукуються до фізичних сутностей або принаймні онтологічно залежать від них» [Добронравова І.С., Білоус Т.М., Комар О.В. Новітня західна філософія науки. Підручник. – К.: Вид. ПАРАПАН, 2008. – С. 97-98]

² *Ивушкина Е.Б., Режабек Е.Я.* Философия и история науки / Е.Б. Ивушкина, Е.Я. Режабек. – СПб.: Алетей, 2006. – с. 112 – (Серия «Философы России»)

ди, а також психічного й ментального життя людей, пояснюються за допомогою фізичних законів). Ми вже згадували, що І. Ньютон ввів поняття «абсолютного простору», під яким розумів простір однорідний і нерухомий, незалежно від його наповнення. Фізична теорія вченого ґрунтується на механістично-математичній основі. Він використовував механістичні моделі для пояснення і хімічних реакцій, і оптичних явищ, вважаючи, наприклад, що світло – це потік інертних часток матерії, котрі підкоряються законам механіки¹.

Класична наука дотримується принципів, що спрощують природу. В межах класичної науки природа, людина, суспільство розглядаються як певні прозорі для дослідника механізми, тому він може точно сформулювати їхні закони функціонування, адже «внутрішнього», прихованого вони не містять. Усе – прозоре і піддається розрахунку та підрахунку. І. Кант розглядав явище як об'єкт навколишнього світу і не вважав, що існує певна сутність об'єкта, яка залишається прихованою. Те, що він називав «рiччю самою по собі», було для вченого лише «додатком» до об'єкта досвіду; фактично, вона не впливала на сам об'єкт і залишалася «невидимою» для людини. Явище нічого не виявляє, жодної сутності, яку би розум міг сприйняти: «...Те, що ми називаємо зовнішніми предметами, то ніщо інше, як лише уявлення нашої чуттєвості, формою яких є простір, а справжній їхній корелят, тобто річ сама по собі, при цьому зовсім не пізнається й не може бути пізнаний, та про нього в досвіді ніколи й не згадують»².

Отже, класична наука, заснована на механіцизмі й фізикалізмі, утвердила фізичне мислення, яке визнає лише логіку глузду (раціо), тому таке мислення одновимірне і загалом не може зрозуміти багатовимірності та багатошаровості світу. Класична наука встановила пріоритет «абсолютного суб'єкта», тобто незмінного у просторі й часі носія об'єктивного знання, за допомогою котрого він може пояснювати процеси в будь-якій точці простору. Однак чи пояснює він ці процеси? Виявляється – ні. Аби щось пояснити, потрібно його зрозуміти, а розуміння – це не категорія фізичного мислення, яке вважає, що поняття є структурною одиницею знання. З погляду класичної науки, поняття – це єдине джерело об'єктивного знання. Проте можна знати і не розуміти того, що ти знаєш. Не обов'язково носій знання осмислює це знання, а отже, він не обов'язково розуміє світ, в якому живе. В понятті «схоплюються» основні характеристики об'єкта спостереження; вони, ніби, осідають в ньому. У такий спосіб поняття містить інформацію про той чи інший об'єкт, достатню для того, аби його контролювати. Однак контролювати,

¹ Там само. – С. 116-117

² *Кант І. Критика чистого розуму / І. Кант; пер. з нім. та приміт. І. Бурковського. – К.: Юніверс, 2000. – с. 62*

знову ж таки, не означає розуміти. Можна перевіряти потік електрики, але не розуміти, що таке електрика; можна користуватися комп'ютером, телевізором, але не розуміти, як вони функціонують, тобто не розумітися у тому, що відбувається «всередині» них. Класична наука не намагалася розуміти ні природу, ні людину; вона прагнула до контролю і над природою, і над людиною (згадаймо генну інженерію, виховання «нової людини», яка би підкорялася певній ідеології та ін.). Класична наука створила культ логічно-дискурсивного знання, підґрунтя котрого становить поняття, забувши про ідеї (ейдоси).

В основі недосконалості, того, що є, покладена «глибша» реальність – досконала. Недосконалисть – це лише аспект «глибшої» досконалості. Скажімо, Платон стверджує: видимий світ – проекція ідеального світу; ейдоси – прообрази видимих речей, тобто те, що створює ефект розуміння.

Відомий дослідник М. Мамардашвілі у невеличкій, але революційній праці «Класичний і неklasичний ідеали раціональності», чи не вперше почав розглядати неklasичне осягнення світу. Йдеться зокрема, про розуміння у межах неklasичного мислення. У класичній парадигмі розуміння досягається тоді, коли пізнавані речі стають раціонально прозорими й піддаються маніпуляції з боку *homofaber*. «Людина уміла» пізнає та «розуміє» лише те, що вона охоплює своєю діяльністю. Тому для класичного мислення важлива наочність, або моделювання предметів і процесів. Некласичний принцип мислення стверджує: ми бачимо світ як сукупність предметів, але не розуміємо самих предметів; можемо щось знати, не усвідомлюючи власні ментальні стани¹. Розуміння у класичній парадигмі науки та мислення виникає на основі доведення, пояснення певних (наукових) фактів. Однак постнеklasична наука допускає існування й інших типів мислення, котрі не є логічно-дискурсивними (наприклад, інтуїтивне), а розуміння виявляється не лише результатом індукції чи дедукції. Такий феномен розуміння називають «неінтенціональним осянням» (Ю. Габермас), «мовчазним осянням» (Банкей), «нестимульованим одкровенням» (Ж. Дельоз), «інтроцептивним досвідом пережиття Присутності» (Ф. Меррелл-Вольф).

Людину класична картина світу розглядає як об'єкт серед об'єктів. Але постнеklasичне мислення звертає увагу на людину як суб'єкт. Проаналізуємо докладніше такі міркування. Отже, до того, як я не звертав на себе уваги, то був об'єктом у світі, жив без жодного осмислення себе у світі. Я вважався простим інструментом, котрим усі користувалися на власний розсуд. Я не знав, чого хочу і як далі жити. Інші висували переді

¹Мамардашвили М.К. Классический и неклассический идеалы рациональности / И.К. Мамардашвили. – Тбилиси: «Мецниереба», 1984. – С. 69-70

мною цілі, визначали, чого мені треба чи не треба, і хто я такий. Я отримав «знання» у школі, університеті, здобув знання з книг, котрі прочитав у традиції – релігійній і культурній, в якій виховувався, – все це знання дало можливість орієнтуватися в об'єктивному світі, де я – це один із його об'єктів. Однак ні в цьому світі, ні в цьому знанні немає основного – суб'єкта.

Щоб здійснити перехід від об'єкта до суб'єкта, потрібне самоосмислення. Для людини-об'єкта відповіді лежать на поверхні: я – це українець, німець, француз та ін., я – християнин, мусульманин, індус, буддист тощо, я – спеціаліст, фахівець; я живу аби побудувати будинок, посадити дерево і виховати дітей... Усе це «само собою зрозуміло» для об'єкта-людини, яка визначена ззовні, іншими, об'єктивним світом тощо. Можна бути повсякчас об'єктом, і так живуть більшість людей. Вони становлять основу суспільства, вони обіймають керівні посади, керують об'єктами-людьми, натомість ними також керують і под. Проте є й інші люди, наприклад, Сократ. Він уже не об'єкт, яким керують і якого визначають інші; він мислить, оскільки живе за принципом: «Пізнай самого себе». Це не так просто, бо потребує розірвання об'єктивних зв'язків зі світом і перебування у проміжному стані – ніщо. Я – ніхто, коли всі ці зв'язки рвуться і я доходжу до висновку: я – ні грек, ні індус, ні українець, ні француз, ні християнин, ні буддист, ні мусульманин. Усі об'єктивні ярлики об'єктивного світу руйнуються акцентуванням на самому собі. Звернути увагу на самого себе – означає стати на шлях пробудження. Коли людина як об'єкт пізнає світ-об'єкт, то вона нічого не знає про себе як суб'єкт і протиставляє себе йому. Отже «пізнання – необхідна властивість нашого розуму, який є не що інше, як суб'єкт, який пізнає. Але суб'єкт може знати про себе не присутньо, тобто як про суб'єкт, а лише як про об'єкт, бо пізнаване завжди є об'єктом, тому може знати про себе тільки з формального боку. Все наше знання про знання зводиться до того, що воно зумовлене зовнішніми стосовно нас впливами і полягає у сполученні наших уявлень і понять за їх схожістю і протилежністю, а відтак там, де немає ні схожості, ні протилежності, не може бути і знання»¹. Суб'єктивне не означає суб'єктивістське, тобто відносне, неправдиве. Навпаки, суб'єктивне – це субстанційне, яке індивідуалізувалося і пройшло через індивідуальну свідомість, але не спотворилося. Людина-суб'єкт усвідомлює зворотні зв'язки, котрі існують між нею та середовищем в якому вона перебуває.

Уперше про зворотні зв'язки заговорили кібернетики. Зворотні зв'язки – це не «об'єктивні» зв'язки. Кожна система – жива чи «нежива» –

¹Гіляров О. Що таке філософія та що вона може і не може дати? / О. Гіляров ; пер. з рос. М. Ткачук – [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.ekmair.ukma.kiev.ua/handle/123456789/423>

взаємодіє зі своїм середовищем. Узаємодія відбувається через обмін енергією, інформацією. Якби такого обміну не існувало, то система виродилася б. Узаємообмін енергією й інформацією підтримує діяльність системи, а в окремих випадках забезпечує їй перехід на вищий ступінь розвитку внаслідок узаємозбагачення. Людина-суб'єкт є відкритою завдяки цим зворотнім зв'язкам. Якщо існує усвідомлення цих зв'язків, то постає і відповідальність за власні думки, слова та вчинки. Тому постнекласична наука розглядає світ як павутину: все взаємопов'язане і вплив дії на одну павутинку спричиняє передання енергії такої дії всією павутиною, яка повертається до свого джерела¹. Ізольованість, окремішність – це ілюзія. Людина не існує ізольовано чи окремо від світу, Всесвіту.

Підсумовуючи розглянутий матеріал, можна констатувати: постнекласична наука, що ґрунтується на нелінійному, тобто не-фізичному мисленні, має певний гуманістичний потенціал, оскільки здійснює перехід від ізольованого об'єкта-людини, яка відсторонено спостерігає за досліджуваними процесами, до суб'єкта-людини, тобто до людини, zaangażованої у те, що вона досліджує; враховуються не лише інтелектуальні здібності людини, а й її інтуїція, творча, продуктивна уява, глибина емоцій та переживань.

Із новим розумінням людини як людини-суб'єкта безпосередньо пов'язана методологічна революція у постнекласичній науці. Постнекласична наука відмовляється від суто раціонального осягнення природи, Всесвіту, розглядаючи людину як їхню невід'ємну частину. Вона вивчає людину не лише як раціональну істоту, а й як істоту, що володіє іншими, витонченішими, ніж раціо, засобами осягнення. Ці засоби містяться у суб'єкті. Рівень самопізнання власної суб'єктивності безпосередньо залежить від рівня пізнання Всесвіту та природи: що глибше знаю себе, то глибше знаю Всесвіт і природу. Між суб'єктом-людиною та Всесвітом, природою, існує не односторонній зв'язок, а зворотні зв'язки, котрі дають змогу Всесвіту, природі впливати на людину, а людині впливати на них. Людина зсередини себе формує методи пізнання природи та Всесвіту. Метод – це не щось зовнішнє, яке можна вибрати і застосувати у дослідженнях. Метод народжується у глибинах душі суб'єкта, спорідненого з тим, що досліджується. У постнекласичній науці метод – не лише набір певних формально-раціональних процедур вивчення того чи іншого об'єкта або явища, а й життєвий шлях людини. У постнекласичній науці об'єктивна істина неможлива, адже істина – це не те, що належить об'єктові, який ізольований від суб'єкта, дослідника, що відсторонено його споглядає. Однак істина і не суб'єктивна, тобто вона не конструюється суб'єктом і не перебуває у суб'єкті. Постнекласична наука розгля-

¹Капра Ф. Паутина жизни. Новое научное понимание живых систем / Ф. Капра; пер. с англ. под ред. В.Г. Трилиса. – К.: София; М.: ИД «София», 2003. – 336 с.

дає істину як подію зустрічі об'єкта й суб'єкта. Істина виникає між ними, а не в них чи через них. Тому істина – це певне одкровення, яке спеціально не можна досягнути, культивуючи раціонально-формальні методи дослідження.

Коли ми пізнаємо лише об'єкти, тобто видимі речі, то пізнаємо не суттєво, а поверхово, адже об'єкти самі собою – це тільки копії оригіналу. Безсумнівно, копія не досконала, таким є оригінал. Оригінал (лат.*originalis*, – походження) – це початок, з якого виникає все інше. Тому інше завжди похідне від оригіналу – первинного, першопочаткового. Інший світ – видимий світ, а первинний світ – світ ідей. У Платона немає жодного подвоєння, жодного протиставлення світів. Навпаки, він хоче донести людям, що недосконалий світ, де всі ми перебуваємо, становить частину досконалого. Тіло – також частина недосконалого світу. Однак у процесі прагнення до Блага людина згадує про той первинний світ, в якому перебувала її душа, у зв'язку з чим актуалізуються ейдоси, котрі породжують розуміння саме такого, а не іншого стану речей у виявленому світі. Тіло – тінь душі; видимий світ – тінь ідеального світу, світу смислу; але одне перебуває в іншому – і навпаки. У зв'язку з цим жодного розділення не існує, як і поділу на «два» світи. Так само й у буддизмі вважається: «недосконалисть – це лише вияв якостей справжньої, глибинної реальності на рівні фізичного світу, обумовленого його параметрами»¹. Це означає, що всяка річ та об'єкт фізичного світу є річчю і об'єктом первинної реальності, але їхній вияв спричинений параметрами, характерними для фізичного світу. Тому всі фізичні речі й об'єкти, разом із людиною, містять у собі досконалисть Будди, проте, втілені у цьому фізичному світі, вони недосконали. Звідси й тлумачення зовнішніх об'єктів: через власну недосконалисть вони ілюзорні, хоча водночас і реальні, оскільки містять у собі досконалисть первинної реальності.

Ці твердження для звичайної логіки глузду сумнівні, навіть суперечливі, бо спрацьовує відомий логічний закон «несуперечності», який формулюється так: два протилежні судження про один і той самий предмет, взятий в один і той самий час і в одному й тому ж сенсі, не можуть бути одночасно істинними; принаймні одне з цих суджень хибне. Із цього випливає, що одне із тверджень є суперечливим: 1) видимість досконала, адже містить первинну досконали реальність, яка робить її досконалою, тому видимість не існує взагалі; 2) видимість недосконала, оскільки наявні явища смерті, часу, несправедливості; у зв'язку з цим в її основу не може бути покладена досконала реальність, бо вона змінила б її на досконали, але цього не відбувається. Згідно зі законом несупереч-

¹Бесков И.А. Феномен истинности: подводные камни методологии / И.А. Бесков // Истина в науках и философии; под ред. И.Т. Касавина, Е.Н. Князевой, В.А. Лекторского. – М.: Альфа-М, 2010. – с. 422

ності, одне із двох тверджень – хибне. Яке? Здоровий глузд підказує, що перше, адже він покладається на чуття та відчуття, на основі котрих формується досвід. Більшість людей на практиці пересвідчуються: фізичний світ недосконалий, у ньому існують хвороби, смерть, те, що вони називають «злом». Сіддгартха Гаутама також стикався з такими явищами, але коли він поринув у медитацію, тобто зрозумів себе, то відкрив досконалість, яка завжди – поруч з нами; вона не є потойбічною чи трансцендентною. Досвід оманливий; він не може бути критерієм істини. На досвіді ми зазнаємо недосконалості видимості, але це не означає, що такою є реальність. Ми досвідчуємося на рівні переживання: параметри фізичного світу саме такі, які дають змогу проявлятися недосконалості, хоча в цьому ж самому світі існують і вияви досконалості. Наприклад, закон «золотого січення» формулюється так: поділіть неперервної величини на дві частини у відношенні, за якого менша частина відноситься до більшої так, як більша до усїєї величини. Дію цього закону ми спостерігаємо у природі. Або ж візьмемо поняття «фракталу», яке активно використовується у сучасній постнекласичній науці. Фрактал – це фігура, малі частини якої під час довольного збільшення подібні до неї самої.

Це – у природі. Що ж до людини та соціуму, то тут також виявляється досконалість. Наприклад, Ісус Христос, Будда, Махатма Ганді, Конфуцій, Сократ – усі ці індивідуальності по-своєму реалізували досконалість. Тому стверджувати, нібито у фізичному та людському світах немає досконалості – неправильно. Проте цієї досконалості мало, адже людина не прагне до неї, роблячи із досвіду фетиш, і вважає, що вона не може бути досконалою. Найбільшу перешкоду на шляху до досконалості становить життєвий досвід. Людина застрягає в минулому, прив'язуючись до нього; досвід завжди старий, тому вона за допомогою досвіду ніколи не може відкрити нове. Природа, Всесвіт, як і життєсвіт особистості, динамічні, постійно змінюються, а досвід не встигає за цими змінами. Людина, покладаючись на власний досвід, робить помилки, адже діє в нових умовах, дотримуючись досвіду, набутого в ситуації, яка зазнала зміни. Постнекласичне мислення надзвичайно гнучке, і полягає в тому, що миттєво реагує на зміну ситуації, долаючи накопичене досвідне, старе знання. У зв'язку із цим для постнекласичного мислення велике значення має інтуїтивний розум, що, на відміну, від дискурсивного розсудку, безпосередньо сприймає речі такими, котрими вони постають у цій ситуації та діє відповідно до них, оминаючи довгі ланцюжки дедуктивно-індуктивних виведень та доведень. Інтуїтивний розум постнекласичного мислення можна порівняти із розумінням інтуїції в буддизмі: інтуїція – осягнення, де виявляється правдивий стан світу (те, що є) як

єдність «світобудови з її матеріальними і духовними світами... Ця світобудова постає з ясністю життєвої реальності»¹.

Можна задати питання: чи насправді досконалість недосяжна? Що ми називаємо досконалим? Досконалий – це довершений, тобто доведений до «вершини», за-вершений. Тому досконалість означає (кінцевий) пункт прибуття людини, вершину її перебування, коли вона повністю реалізує себе. У буддизмі такою «вершиною» є нірвана, індуїзмі – мокша, тобто звільнення, християнстві – боголюдина, у Ніцше – надлюдина, Сквороди – «справжня людина», «внутрішня людина», Конфуція – шляхетна людина та ін. Усі ці «вершини» – вияви досконалості.

Постнекласичне мислення та наука відкривають шлях до складнішого розуміння світу². Складніше не означає заплутане, незрозуміле. Сьогодні природодослідники розглядають складність досліджуваної природної реальності, оскільки вони стикаються з процесами, котрі не можна описати за допомогою лінійної системи рівнянь, а також зі складними динамічними системами об'єктів, які перебувають у стані динамічної рівноваги. У царині соціально-гуманітарних наук дослідники стикаються із нелінійністю, складністю соціально-політичних та соціально-економічних процесів.

Що ж таке складність? Етимологічно це слово походить від латинського *coplectere* й означає поєднувати, пов'язувати разом; латинського *complexus* – створює цілісність узаємопов'язаних частин, система тощо. Отже, беручи до уваги етимологію слова «складність», можна стверджувати: вона вказує на комплексність зовнішньої структури, котра становить єдність її частин, а також на систему як ціле. Тому кожна структура та система є складною і не може зводитися до них самих чи до їхніх елементів і частин. Феномен складності підтверджує, що світ – це єдність у різноманітності. Всіяке відхилення від складності зумовлює редуцціоналізм, який спрощує картину світу.

Визначаючи складність по-науковому, ми будемо дотримуватися такого визначення: «Складність – царина між лінійно визначеним порядком і недетермінованим хаосом»³. Термін «хаос» у грецькій мові – безмежний простір, наповнений безладною сумішшю, плутанина; стихія, що нібито існувала до виникнення світу⁴. В грецьку мову поняття

¹Щербатской Ф.И. Избранные труды по буддизму /Ф.И. Щербатской; пер. с англ. – М.: Наука, 1988. – с. 215

²Ратников В.С. О типологии сложности и её тематическом многообразии / В.С. Ратников // «Дні науки філософського факультету – 2012», Міжн. наук. конф., 18-19 квіт. 2012: [матеріали доповідей та виступів]/ редкол.: А. Є. Конверський [та ін.]. – К: Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2012. – Ч.10. – с. 79

³Вурте D. Complexity Theory and the Social Science. AnIntroduction. Routledge, 1998. – р. 1.

⁴Цыганенко Г.П. Этимологический словарь русского языка: Более 5 000 слов. – 2-е изд., перераб. и доп. – К.: Рад. Шк., 1989. – С. 462.

«хаос» потрапило із протоіндоєвропейської мови, де корінь *-gheu* означає «зяти». У значенні «повний безлад» слово почали вживати лише з XVII ст. під впливом теологічного розуміння хаосу.

Теорія хаосу добре узгоджується із постмодернізмом і теорією критики, котрі завдяки методу деконструкції відкривають під зруйнованим культурним, релігійним, політичним або соціальним «порядком», первісний хаос як джерело невичерпної творчості й оновлення. Постмодерністи протиставляють хаос порядку і намагаються жити лише у хаосі, аби зберігати невичерпну творчу енергію та не створювати завершених і застиглих форм у вигляді організацій, структур, систем. Постмодернізм цілковито правильно стверджує, що здійснення демонтажу чи руйнування репрезентацій реальності у вигляді усталених понять надає творчого імпульсу для створення метафізик нового типу, котрі ґрунтуватимуться на негативності, а не на позитивності, як це було до того. Відкидаючи безпосереднє дане у чуттях та поняттєвий апарат репрезентацій, деконструктивіст потрапляє у новий вимір – вимір конституювання безпосередньо даного у чуттях і репрезентацій. Однак він використовує не вже існуючі теоретичні побудови й усталені практики, що накладаються чи накладаються на безпосередньо дане у чуттях тут і тепер, а намагається без них зрозуміти чи збагнути «ось це», котре постає перед ним тут і тепер як реальне.

Постмодерніст починає поступово розуміти, бачити: «ось це», що перед ним тут і тепер, немає меж; його фізичні контури розмиті, а саме «ось це» губиться у просторі й часі. Він проникає у первісний хаос, первісну негативність, яка конститує позитивність. Первісний хаос означає: речі, проникаючи одна в одну, безмежні; вони не мають ані часових, ані просторових рамок; речі переходять одна в одну. Тому те, що постає як одиничне й ізольоване у повсякденні, зовсім не є таким. Відкриття деконструкції – позитивне, хоча характер її діяльності негативний, навіть руйнівний. Отже, відкривається складність творіння, що не має ні меж, ні рамок: кожна річ продовжує іншу, все взаємопов'язане з усім у первісному хаосі, ще до індивідуалізації та диференціації. Первісний хаос – це переплетення усього з усім, аж до нас самих як психо-фізичної єдності: «Тіло з'єднує нас безпосередньо з речами своїм власним онтогенезом, приварюючи одну до одної обидві заготовки, з яких воно зроблене, свої обидві губи: чуттєву масу, якою воно є, і масу чуттєвого, де воно народжується через сегрегацію і до якої воно залишається відкритим як таке, що бачить. Тільки воно і лише воно, тому що воно є двовимірним буттям, може привести нас до самих речей, які не є плоскими сущими, а сущими в глибину, недоступними для суб'єкта огляду згори, відкритими

лише тому, якщо можливо, хто співіснує з ними в одному й тому самому світі»¹

У постнекласичній науці хаос розуміють трохи по-іншому. В нелінійних динамічних системах він не протиставляється порядку, навпаки, становить його основу. Порядок, виникаючи із хаосу, описують поняттям «атрактор». Атрактор – це сфера протягування, стійка сфера рішення, потенційна яма, де система не може вийти сама; це стійкий стан, в якому система діє певний час. Цей сталий стан «притягує» всі можливі шляхи розвитку системи, котрі визначаються окремими початковими умовами². В синергетиці атрактори розглядаються як реальні структури, що є певним ступенем синтезу хаосу та порядку. Атрактори визначають стан відкритих самоорганізованих систем, який може змінюватися відповідно до «атрактора порядку»³; він задає форму й стани системи у той чи інший період її існування. Тому атрактор може будь-коли змінитися, і система перейде в інший стан, іншу площину існування. Враховуючи, що атрактори впливають на те, як існує система, тобто на її якість, можна констатувати: атрактори задають шлях розвитку системи, її еволюцію. Атрактор чи множина атракторів визначають мету існування системи, містять усі її потенційні властивості й характерні ознаки, котрі стають явними тоді, коли певний атрактор чи їхня сукупність усталилися і система почала відлік існування саме від такої комбінації атракторів чи одного атрактора; що більше атракторів, то важче передбачити шлях розвитку системи. Загалом, кожен атрактор містить у собі, як уже зазначалось, хаос і порядок, динаміку та статику, передбачуваність і непередбачуваність, випадковість та правило. Тому передбачити розвиток динамічних нелінійних систем фактично неможливо. Система, перетворюючись з одного стану на інший, проходить «точки біфуркації», або точки розходження. Вони виникають у самих атракторах, як можливі стійкі стани системи, проте який стан вибере система – чітко передбачити неможливо. Так виникає невизначеність, але лише на певний момент існування системи, бо система тягнє до стабільності, рівноваги. У зв'язку з цим вона не може тривалий час перебувати у стані невизначеності.

Світ об'єктів, світ людей-об'єктів, – це світ визначеності. Однак він визначений доти, доки не втручаються атрактори змін, тобто ті сили, котрі хочуть змінити цей світ. Якщо ці атрактори мають достатньо сили й енергії вивести із рівноваги усталений світ, то існує шанс виникнення

¹ Мерло-Понті М. Видиме й невидиме: З робочими нотатками / Упоряд., авт. передм. та післямови К. Лефор; Пер. з фр. С. Марічева. – К.: Вид. дім. «КМ Академія», 2003. – с. 127

² Словник системного аналізу в державному управлінні / Ю. П. Сурмін, Л.Г. Штика, В.Д. Бакуменко, Л.М. Гогіна. – К.: Вид-во НАДУ, 2007. – 393 с.

³ Комарова Ю. Деякі аспекти аналізу структурної самоорганізації політичної системи / Ю. Комарова // Політ. Менеджмент. – 2005. – №1 (10). – С. 99.

нового світового порядку. Найбільшою трансформаційною силою володіють духовні атрактори. Приміром, Ісус Христос, Будда, Мухаммад та ін.

Порівнюючи складні системи, досліджувані постнекласичною наукою, із простими механізмами, котрі вивчає класична наука, зауважимо такі відмінності. У складних системах ціле більше за свої частини, причинові відношення узаємопов'язані; складні системи не-фрагментарні, а процеси, що здійснюються в них, незворотні, самопороджуючі. В реальному світі ми маємо справу лише зі складними системами. Прості механізми мають протилежні властивості: ціле є сумою його частин, причинові відношення чітко визначені, зворотність процесів, фрагментарність, не-самопороджуючі, стосуються формальних, а не реальних, систем¹. Безперечно, класична наука зводить світ до простого механізму та простих процесів. Це досягається завдяки трьом визначальним принципам класичної науки, які відкидають складність: 1) принцип універсального детермінізму, продемонстрований демоном Лапласа, здатний не лише знати минулі події, а й передбачити події в майбутньому; 2) принцип редукції полягає в тому, що справжнє знання є знанням конститутивних елементів складного, а не цілого; 3) принцип диз'юнкції передбачає роз'єднання й ізолювання наукових дисциплін з метою поглиблення предмета дослідження (спеціалізація)².

Отже, підсумовуючи проаналізований матеріал, доходимо таких висновків. Класична наука досягнула певних позитивних результатів, але знання класичної науки є віддзеркаленням незначного аспекту реальності. Принципи класичної науки дають змогу формалізувати реальні процеси, перетворити їх на чіткі математичні формули. Однак така формалізація зумовлює поверховість результатів і не враховує багатопластовості й багатовимірності (складності) реального світу. Вже Ф. Ніцше мислить нелінійно, інтуїтивно розуміючи, що світ – це динамічна, складна система, яка не осягається логікою здорового глузду. В «Радісній науці» він стверджує: «Причина і наслідок: такого роздвоєння, ймовірно, не існує – насправді нам дано певний континуум, із якого ми вириваємо два-три фрагменти, оскільки сприймаємо рух у певних ізолюваних точках, тобто не бачимо його. Раптовість окремих наслідків вводить нас в оману; але ця раптовість існує лише для нас. Нескінченна послідовність подій, яку ми не помічаємо, стиснута в цій миті раптовості. Інтелект, котрий би бачив причину і наслідок як континуум, а не наш порядок як роздробленість та роз'єднаність, – котрий бачив би потік подій, – відки-

¹Gershenson C. Worldviews, Science and Us. Philosophy and Complexity / C. Gershenson, D. Aerts. – World Scientific Publishing Co. Pte. Ltd., 2007. – p. 31.

² Там само. – P. 5

нув би поняття причини і наслідку, а також будь-яку обумовленість»¹. З погляду постнекласичної науки це означає: в природі не існує жорсткого детермінізму. Те, що ми називаємо детермінованим на фізичному рівні, є лише частковим випадком загальної недетермінованості, притаманній складним процесам. Тому слово «свобода» звучить надто абстрактно; вони можуть і не зазнати свободи за своє життя, оскільки «застрягають» на фізичному рівні, який створює ілюзію жорсткого детермінізму, хоча насправді він відносний. Для усвідомлення цієї відносності обумовленості необхідно побачити, що не існує жодної окремо взятої жорсткої системи. Людина як духовна істота здатна бути аттрактором, котрий трансформує систему, надаючи йому імпульсу розвитку. В цьому полягає свобода людини: в її здатності сліпо не підкорятися об'єктивному світу, що дуже часто гальмує розвиток людини. На базовому рівні існування – людина насправді, детермінована, на вищому – ні.

Складність динамічних нелінійних систем передбачає використання принципу доповнюваності, відкритого Н.Бором, а не закону виключення, який зводить розмаїття виявів буття лише до фізичного. Тому постнекласичне мислення не протиставляє матеріальне – ідеальному, матеріальне – духовному і под. Постнекласичне мислення – це складнісне мислення, що охоплює цілісність (складність) буття, яке не розкладається на елементи чи навіть множини. З погляду постнекласичної науки, буття – це складна система. Для складнісного мислення характерне синтезне розуміння буття як цілого, відповідно до реляційного холізму (І. Цехмістро) закону сізигійної відповідності (В. Кізіма) та ін. Такий підхід багатообіцяючий, оскільки долає традиційні дихотомії: «високе-низьке», «потойбічне-поцейбічне», «духовне-матеріальне», «Я-світ», «Я-супільство», «життя-смерть».

Виникнення нової культури безпосередньо пов'язане з розвитком складнісного мислення, сформованого у постнекласичній науці. Постнекласична наука чи не вперше виявляє реальні шляхи поєднання духовності й науки, що було неможливо у класичній науці. Подолання будь-якого (дихотомічного) протистояння зцілює людину, тобто у буквальному значенні, веде її до цілісності, оскільки зцілена людина – це ціла людина, котра розуміє себе на всіх рівнях: фізичному; душевному; духовному. Лише така людина здатна здійснити оновлення культури, надавши своєю любов'ю імпульсу для подальшого розвитку всього творіння, але передусім – себе самої, аби піднятися на вершину і стати довершеною.

¹Ницше Ф. Весёлая наука / Ф. Ницше // Ницше Ф. Сочинения. В двух томах: Т.1. – Пер. с нем. – Вступ. Статья, составление и примечания К.А. Свасьяна. – М.: «РИПОЛ КЛАС-СИК», 1998. – 584-585 с.

НАУКА В СОЦІОКУЛЬТУРНОМУ ВИМІРІ

О. Дольська

ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНА РОЛЬ КОНЦЕПТІВ В СУЧАСНОМУ ПРОСТОРІ НАУКИ ТА ОСВІТИ (ДО ПРОБЛЕМИ НОВОГО БАЧЕННЯ ТЕХНІЧНОГО СЕРЕДОВИЩА)

Наука спирається на особливу мову, мову понять. В науковій літературі ми зустрічаємо багато термінів, які визначають штучний світ, що створює людина завдяки своїй діяльності. Сучасний розвиток науки вимагає використовувати поруч з поняттями і концепти. Звернення до концептів обумовлено багатьма факторами, серед яких: перехід до нової антропологічної цивілізації, перехід до нової освітянської компетентнісної парадигми, формування нової техніки мислення, розвиток трансдисциплінарних досліджень в науці та напрямків викладання в освіті тощо.

Ми вважаємо, що необхідним є активне використання поруч з поняттям «техносфера» концепту «техносфера». Це дасть можливість розширити формально-логічне значення поняття його прагматичним боком, що відкриває нові горизонти як для наукового пізнання, так і для розуміння цього терміну з боку студента, а також пересічної людини. Це також є наслідком зміну типу наукової раціональності, переходу від неklasичного типу до постнеklasичного її типу, що тягне за собою відмову від пізнавальної позиції, представленою суб'єкт – об'єктною схемою.

Вимога користуватися в науковому пізнанні поняттями йде ще з часів Платона і Аристотеля. А проблема використання концептів починає свій шлях з проблеми інтерсуб'єктивності мислення, до якої підійшли в своїх роботах Д. Юм, А. Уайтхед, Е. Гуссерль, розвинули М. Гайдеггер, Ю. Габермас, К.-О. Апель, К. Ясперс, представники аналітичної філософії (Л. Вітгенштейн, Дж. Остін, Дж. Сьорль та ін.), представники герменевтичної філософії та філософії діалогу (Ф. Шлейермахер, В. Дільтей, М. Гайдеггер, Г.-Г. Гадамер, П. Рікер), семіотичного аналізу (О. П'ятигорський, М. Мамардашвілі, Ю. Лотман), представники філософії науки (Т. Кун), В. Біблер, Н. Попкова та ін.

Основний матеріал. Навчальна форма (лекція, семінар) реалізується як процес, який несе в собі властивості події. З одного боку, подія задає параметри освоєння індивідом себе самого і світу, розбудови себе в цьому світі, уміння співвіднести своє самозвеличання із суб'єктивністю інших людей і цілісністю інших співтовариств. Це приводить до відмови від традиційного уявлення про освітні процеси як лінійні траєкторії.

Подія дозволяє розірвати дистанцію між культурно-історичним періодом, коли викладач здобував свої знання, і сьогоднішнім усвідомленням себе самого у контексті інтерпретаційної раціональності. Подолання цієї дистанції здійснюється за рахунок інтерпретації свого знання, розуміння самого себе через іншого – студента. Побудова змістовної компоненти викладання дисципліни ґрунтується на культурно-педагогічному виборі, завдяки чому викладач постійно проводить пошук раціональних припущень та правил, які визначають його вибір у викладанні матеріалу.

В центрі механізмів формування смислів отримання знань лежать різні фактори, серед яких настрої студентів, їх підготовка, бажання брати участь в обговоренні проблеми тощо, а головний – феномен мотиву. Мотиви з'являються тоді, коли з'являються парадоксальні ситуації, що виявляють вплив на пізнавальну позицію слухача; до системи страхування мотиву підключаються певні цінності. Звідси і модель особи, дію якої можна описати у вигляді наступних процесів – рефлексивного моніторингу, раціоналізації дії та її мотивації. Мотивація виростає на ґрунті комунікації, що й підкреслює її гетерогенний характер. За П. Рікером, множинність інтерпретацій, їх конфлікт є позитивною якістю розуміння, що створює сутність інтерпретації¹. Роль мотивації як дії в структурі розуміння та пояснення складає поле реалізації рефлексії.

При роз'ясненні нового матеріалу викладач оперує поняттями. Але правила наукової діяльності, за Т. Куном, не завжди виведені логічно, не завжди дослідники надають їм вербалізовану завершену форму². В самому науковому знанні немає жорстко зафіксованих моделей, що роз'яснюють моделі змін, про що пишуть Т. Кун, В. Ньютон-Сміт³. Проблема введення понять в педагогічні теорії, завдяки яких вирішується питання організації матеріалу саме за принципами науковості, завжди є відкритою. Найчастіше поняття, які набувають педагогічного значення, передаються по умовчанняю. В сучасній науці проблема інтерсуб'єктивності знань переросла не тільки в проблему діалогу та полілогу, вона трансформувалась в проблему звернення до концептів. Про цю необхідність починають говорити в філософії з кінця ХХ ст.

Філософ В. Біблер, відштовхуючись від парадоксу про «самозастосування» «того поняття, що не може бути самозастосованим», підкреслює перехід від формально-логічного визначення поняття до формаль-

¹Рікер П. Конфликт интерпретаций: Очерки о герменевтике / П. Рікер ; [пер. с фр., вступит. ст. И. С. Вдовина]. – М. : Канон-Пресс-І; Кучково поле, 2002. – 624 с.

²Кун Т. Структура научных революций / Т. Кун ; [пер. с англ.]. – М. : ООО «Издательство АСТ»; ЗАО «Ермак», 2003. – 365 с.

³Ньютон-Смит В. Рациональность науки / В. Ньютон-Смит // Постмодерн в философии, науке, культуре : Хрестоматия ; [сост. В. И. Штанько, И. З. Цехмистро, В. Н. Сумятиин]. – Харьков : Сим, 2000. – С. 424–439.

но-змістовного. Активно пропонує використовувати такі терміни як «двомовність», «мова», «внутрішній діалог», «монолог», «діалогіка», пропонує логіку розглядання власного мислення зі сторони, тобто раціонально обмірковувати власну особистісну логіку, виходячи, тим самим, на діалогіку. Зміну мислення В. Біблер вбачає у зміні раціональності, яка переходить від монологічного типу до діалогу та поліфонічного мислення як діалогу різних логік. Нове мислення, вважає він, буде більш асоціативним, техніка мислення буде базуватися на логіці парадоксів. Школа діалогу культур В. Біблера пропонує нову позицію в осмисленні процесуальності мислення. Завдання викладача – виявити спосіб навчання, який створює ситуацію виникнення проблем у змісті знань. При цьому стверджувалося, що мислення має бути спеціально організованим як трансперсональний процес в діяльності на основі діалогу або полілогу¹.

Нова техніка мислення формується на основі зняття абсолютних меж мислення, поставлених Кантом, чому сприяла концепція «логічного простору» Л. Вітгенштейна². Для мислення, за Кантом, аксіомами стали положення про простір і час як апріорними формами пізнання, а відмінність між чуттєвістю і інтелектуальністю стали засобами для розрізнення знаків оточуючого світу, яке він розумів як трансцендентальне, тобто філософське, що за часів Просвітництва було орієнтованим на парадигму геометричного мислення. Тому в епоху Модерна кожному простору текстів відповідав один тип раціональності і один вид логіки – логіки Аристотеля, яка, завдяки класичному типу раціональності, сприяла формуванню лінійної техніки мислення. Нелінійна техніка мислення кожному простору текстів, знаків пропонує свій тип раціональності. Якщо для лінійної техніки мислення характерне звернення до стійких структур буття, де неможливе порушення правил тотожності, суперечності, виключеного третього, то в нелінійній техніці мислення затверджується мінливість, динамізм як адекватна межа світу, відбувається відмова від опозицій, що структурують світ в його усталених характеристиках. Нелінійна техніка мислення націлює на роботу не з певними образами, заданими «науковою картиною світу», а з простором знаків, текстів, знаковими конструктами та концептами.

«Наукова картина світу» постійно піддається динамічним змінам: від ньютонівсько-кантіанської, що задається логікою Аристотеля, до синергетичної, де присутні парадокси, розбіжності та алогічність. У класи-

¹Біблер В. С. От наукоучения – к логике культуры: два философских введения в двадцать первый век: / В.С. Библер. – М.: Политиздат, 1991. – 414 с.

²Витгенштейн Л. Философские исследования / Людвиг Витгенштейн; [пер. с нем. С. А. Крылова] // Новое в зарубежной лингвистике. – Вып. XVI. Лингвистическая прагматика: Сборник. – М.: Прогресс, 1985. – С. 79–128.

чній «картині світу», що припускає лінійну логіку мислення, відбувається підсумовування знання і рух в ньому по лінійних траєкторіях, а в не-класичній – предмети «вигягнуті» з лінійної взаємодії, відсутня система строго вивіренних значень. Легітимацію одержують їх різноманітність і непередбачуваність.

У нелінійній техніці мислення раціональність розглядається як генеральний метод конструювання значень реальності, де формально-логічні поняття доповнюються формально-змістовними значеннями. Особливістю сучасної «наукової картини світу» стає те, що вона створюється вже не тільки поняттями, але й значеннями та образами. Мова вже не тільки описує світ, але й «втілюється» в смислових висловах. Тому мислення вимушене оперувати не тільки поняттями, заданими «науковою картиною світу», не тільки певними образами, що йдуть від «картини світу», а бути спрямованим на вироблення стратегій по осмисленню значень і понять, і образів. Звернення до концептів в такій ситуації стає просто необхідним. Кожна подія може описуватися різними мовами: формальною, змістовною. Але викладання наукової позиції, як правило, спирається на визначні поняття. В ситуації зміни типів раціональності, мислення вже не обмежується лінійним траєкторіями мислення. Посилення поняття концептуальним (прагматичним) боком, значеннями, які отримуються завдяки звернення до концепту, стає все більш необхідним. Тому саме концепт набуває теоретико-методологічного значення в сучасній науці та освіті.

Прикладом може стати сучасний філософський дискурс про технічне середовище. Старий дискурс пропонує жорстке розмежування між природним та штучним, пропонує ставити акцент на «негативне» значення розвитку техніки. Сучасний розвиток техніки, технічного середовища вимагає формування нового філософського дискурсу, де в центрі уваги – концепт «техносфера».

Якщо звернутися до більшості сучасних розробок осмислення ролі та значення техніки і технічної реальності, то найбільш поширеними виступають моделі, за якими останні виступають як автономні системи, що вийшли з під контролю людини і розвиваються самотужки. Функціонування технічної реальності завжди мало локальні, автономні аспекти, і це знаходило прояв у стихійному формуванні технічних систем, що тягло за собою якісь природні перетворення. Як слідство, реакція – разом з технологічним зростанням це приводило ще й до соціокультурних змін. Сучасна цивілізація вже зрозуміла недостатньою ступінь управління всіма сферами штучного середовища. Отже, для розуміння процесів, що мають місце в штучно створеному середовищі, необхідно було ввести ряд термінів. Серед них особливе місце займає термін «техносфера».

Звернення до нього викликано однією з актуальних проблем цивілізації – подальшого існування людства. Ми стикаємося із проблемами

планетарного масштабу: зростає протиріччя між стрімким зростанням техногенного середовища, що використовує природні ресурси, і можливостями ці ресурси відновлювати. Актуальним також стає завдання керування, управління штучним світом. Його масштаби роблять контроль не повним, а результати взаємодії техносфери і людини, техносфери і природи ведуть до втрати рівноваги між природою і техносферою, до трансформації в природному середовищі, в соціумі та в людині. Тобто цей термін вказує на сферу, що приймає системні ознаки, займає визначну позицію в історії людства. А це свідчить про те, що техносферу можливо за цим поняттям розглядати не тільки як емпіричний об'єкт. Звернення до терміну «техносфера» висуває перед науковцями завдання створити визначний термінологічний апарат, який дасть можливість вийти на узагальнення поруч з емпіричними характеристиками різноманітних технічних об'єктів у вигляді окремих понять ще й на аксіологічні, екзистенційні тощо.

Знання, що продукуються філософією, дають можливість не тільки систематизувати концепції, варіації розуміння техніки, розуміння штучного і природного, технічної реальності. Філософія вказує на те, що термін «техносфера» може бути використаним не тільки в якості поняття, але й в якості концепту. В залежності від того, на що спирається науковець, створюються два різні дискурси.

Зараз декілька слів про саме розуміння філософського поняття. Якщо ми говоримо про поняття, то ми знаємо, що воно формується як результат такої операції думки, як абстрагування, що відводить від протиріч, негараздів, нехтує деякими ознаками на користь інших. Про це свідчить концентрація в ньому ступеня загальності, бо саме ним ми охоплюємо і технічну реальність, і технічні комплекси, і саму техніку з її позитивними і негативними результатами; з його допомогою ми можемо говорити про глобальний опис технічної реальності. Нехтуються також окремі моменти невідповідності, протиріччя між технічними системами, нехтується така головна характеристика, як переробка природного середовища у штучне. Тобто багато чого відходить у бік, що залежить, наприклад, від визначної точки зору, яка ґрунтується на оцінках, загальних зв'язках, що, як слідство, зростають на цих оцінках. Отже, поняття розглядає об'єкт як ідеальну конструкцію.

Слід вказати на те, що найчастіше термін «техносфера» в науковому пізнанні використовується як поняття, а сама техносфера може вивчатися як єдине ціле планетарного масштабу, тобто як емпіричний об'єкт і як ідеальна конструкція. Таке розуміння терміну (як зовнішньої реальності) підготує нас до думки, що ми спираємося на класичний тип наукової раціональності. Тобто реалізується режим суб'єкт – об'єктної пізнавальної схеми, де суб'єктом виступає людина, а об'єктом – та сама техносфера.

Але сьогодні ми вказуємо на те, що сучасна наука характеризується рефлексивною позицією, яка відбувається завдяки критичного аналізу понять та ідеальних об'єктів. Ця процедура в філософії отримала назву розпредмечування. Розбудова нових підходів, нових теоретичних термінів, об'єктів отримала назву – опредмечування. Особливої актуальності цей процес набуває в дискурсивних практиках. В такому контексті термін «техносфера» пропонується розглядати як концепт. Це означає зовсім новий підхід до розуміння техносфери. Вона розглядається як особливо організований засіб бачення реальності. Якщо поняття має однозначне смислове навантаження, і воно є об'єктивним, то концепт формується мовою як суб'єктивна актуалізація смислу. Якщо поняття – це елемент наукової теорії, то концепт – засіб і елемент діалогу, полілогу, який функціонує в мовній комунікації. Концепт актуалізує онтологічну складову поняття. Р. Карнап, наприклад, розміщував концепт між мовним висловлюванням до предмету (поняття) і денотатом, що співвідноситься з предметом¹. Тому іноді концепт трактують як зміст поняття, але, на наш погляд, його значення набагато ширше.

Звернення до концепту актуалізується, якщо ми звертаємося до будь-якого дискурсу. І хоч відношення до дискурсу є неоднозначним, наприклад, М. Фуко вважає, що індивідуальне формується за рахунок дискурсу, а Р. Барт підкреслює двозначність дискурсу і вважає, що люди водночас є «і господарями, і рабами мови», все ж таки дискурсивна практика має велике значення для формування смислів, за допомогою яких «створюється» реальність². Люди як споживачі мови вибирають елементи, взяті з різних дискурсів: то може бути інформація з ЗМІ, міжособистісного характеру, запозичена з багажу університетської освіти тощо. У такому контексті мова розцінюється як така, що приводить до соціальних змін, а дискурсивна практика розглядається як один з вимірювачів соціальної практики, який знаходиться в діалектичному зв'язку з іншими практиками. Це може бути науковий дискурс, який функціонує за допомогою наукових понять і своєї логіки, що зростає на ґрунті наукової раціональності, це може бути економічний дискурс зі своєю логікою, освітянський, технічний тощо. Взагалі «дискурсивна практика не тільки відтворює, але й змінює інші виміри соціальної практики, разом вони й створюють світ»³.

¹Карнап Р. Значение и необходимость : Исследования по семантике и модальной логике / Р. Карнап Р [пер. с англ.]. – Биробиджан: Тривиум, 2007. – 382 с.

²Барт Р. Система Моды. Статьи по семиотике культуры / Барт Р. [пер. с франц.]. – М. : Изд-во Сабашниковых, 2003. – 512 с.

³Филлипс Л. Дискурс-анализ. Теория и метод / Л. Филлипс, М.В. Йоргенсен [пер. с англ.]. – Х. : Изд-во Гуманитарный Центр, 2004. – С. 39.

Упорядкований та ієрархізований мінімум концепту утворює концептуальну схему, вказує на зв'язки окремих концептів між собою, що й утворює суть концептуалізації. Функціонує концепт в середині сформованої концептуальної схеми в режимі розуміння – пояснення. Аналізуючи концептуальні схеми, можна говорити про концептуальні рівні, яким відповідають визначні концепти. Іноді концепт конкретизується на іншому рівні, змінюючи тим самим елементи схеми, з якими він починає співвідноситися. Це свідчить про те, що в рамках однієї концептуальної схеми вони не обов'язково співвідносяться між собою, але вони повинні співвідноситися в контексті цілісності, в яку входять і яку утворюють.

Для розуміння значення філософського осмислення концепту «техносфери» необхідно усвідомити, що будь-яка раціональність має два рівні в організації своєї структури. Раціональність доповнюється ціннісними аспектами, всією суб'єктивністю людини. З опорою на це, раціональність має і загальну, і особисто-забарвлену характеристику, що дозволяє декларувати наявність її формального та змістовного рівнів. Тобто мислення виступає і як інтерсуб'єктивна смислопороджуюча діяльність свідомості, і як процесуальна діяльність, яка підлягає нормуванню та організації. Наявність формального і змістовного рівнів раціональності пов'язуємо, по-перше, із парадоксом раціональності М. Вебера¹, згідно з яким остання зводилась до розсудку, а по-друге, з концепцією об'єктивного і суб'єктивного розуму М. Горкгаймера².

Формальний рівень розцінюється як дескриптивно-нормативний апарат стандартизації мислення, він представлений техніками мислення. Змістовний рівень реалізує ціннісно-орієнтовані складові: цілепокладання, мотивацію тощо, його можливо пов'язувати із стилем мислення. Якщо обґрунтування двох рівнів базується на концепції об'єктивного та суб'єктивного розуму, то сама раціональність тісно переплетена із поняттям «розум». Обґрунтування розуму передбачує його наявність в якості трансіндивідуальних структур, які висловлюються конкретно-історичною «мовою», що залежать від історичної епохи, і впливають на формування певних типів раціональності³.

Отже, якщо поняття висловлює визначну суму теоретичних знань, то концепт схвачує і галузь освіченості, і галузь соціального конструювання реальності, і ціннісні характеристики тощо. В концепті віддзеркалюються не тільки колективні, але й індивідуальні реакції на визначний

¹Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма / Макс Вебер // Вебер М. Избранные произведения ; [предис. П. П. Гайденко]. – М. : Прогресс, 1990. – 423 с.

²Горкгаймер М. Критика інструментального розуму / Макс Горкгаймер; [пер. з німец. М.Д. Култаєва]. – Київ : ППС – 2002, 2006. – 282 с.

³Дольська О.О. Моделі раціональності в освіті (до питання про трансформаційні процеси в освіті) / О.О. Дольська // Практична філософія. – 2011 (№40). – № 2. – С. 106–114.

об'єкт. Завдяки саме концептам форми об'єктивно реального буття перетворюються до форм свідомості. Концептуальне бачення світу впливає на образно-емоційний строй людини і дає схему сприйняття елементів життя соціуму.

В концепті великого значення набувають не тільки цінності, але й символи, почуття, теоретичне узагальнення у синтезі з практичним. Для всіх культур центральні концепти виступають як деякі образи, тому кожен може вкласти в концепт такий зміст, що є найбільш бажаним для нього. Індивідуальне сприйняття визначає ступінь варіативності, в якому поєднуються декілька відтінків смислу. Але саме в дискурсі буде формуватися концепт, де інваріанти смислів були засвоєні членами соціально-культурної спільноти.

Використання концепту стає можливим у новій пізнавальній схемі, що розбудовується завдяки постнекласичному типу наукової раціональності – суб'єкт-суб'єктному. Зараз декілька слів про процеси розуміння – пояснення, які «працюють» в новій пізнавальній схемі. Виробництво знань та їх передача є комунікативним процесом, до якого входять пояснення, розуміння та інтерпретація. Характеризуючи обіденне використання цих слів, необхідно відмітити таке. Пояснення передбачає тлумачення будь-якого питання, адресованого комусь, а розуміння – знайомство з сутністю питання, перш за все, з боку самого суб'єкта. Пояснення – основна форма раціоналізації наших уявлень про світ, суспільство, культуру.

Термін «розуміння» набув категоріального статусу в працях Ф. Шлейєрмахера та В. Дільтея. За В. Дільтеєм, розуміння є засобом гуманітарних наук. Гуманітарні науки вивчають прояв людського духу, цей прояв сам по собі є унікальним, неповторним. Тому для його розуміння необхідно пережити чужий чуттєвий та інтелектуальний досвід. За кожним фактом біографії, кожним висловом, текстом ми повинні бачити особливу психічну реальність, духовний світ індивіду. Представники пост позитивізму, які виступали за єдність знання та методів його досягнення, критикували В. Дільтея за спроби привернути увагу до якогось свержприроднього елемента, бо розуміння мов би передбачало містичну здібність проникати до чужого духовного життя як стрибок в інший світ.

Але подальший розвиток герменевтики йшов за чіткого розмежування з позитивістською методологією. Так званий «онтологічний зворот» здійснює М. Гадегер, розглядаючи розуміння не в якості засобу тлумачення тексту, а як специфічний засіб буття людини в світі. Жити в світі – значить розуміти його. Прийому він починає досить в різкій формі критикувати сучасну науково-технічну цивілізацію за її бажання поставити під контроль усе суще та за втрату зв'язків з справжнім буттям. Умова звернення до мовних конструктів з урахуванням етимологічного аналізу повинна стати обов'язковою. Особливу увагу М. Гадегер приді-

ляє етимологічним кореням будь-якого поняття, категорії, звертаючи увагу на особливості історично-культурологічного характеру мовних конструктів.

Його послідовник Г-Г. Гадамер вважав, що герменевтика водночас є і особливою теорією пізнання, і філософією культури, і онтологією людського буття. Будь-яке розуміння, за Г-Г. Гадамером, є суб'єктивним, причому справжнє розуміння полягає не в траті особистої суб'єктивності, а в її усвідомленні з урахуванням таких компонент, як духовна традиція, попередній думці про предмет ірозуміння, попередніх роздумів про нього.

П. Рікер взагалі вважав, що без пояснення не можна говорити про розуміння. Концепт привносить в мову значення реальності, які не можна уявити в категоріях та поняттях. Мова, яка реалізує концепти, спрямовується за межі наукового поняття, програмуючи дві функції: відповідність концепту характеру події та прагнення автора внести в мову особистий досвід сприйняття реальності. Про співвідношення дискурсу і референції П. Рікер пише наступне: «Як і фраза, мова спрямована за свої межі: вона говорить щось про щось. Ця спрямованість дискурсу на референт повністю відповідає його подієвому характеру і функціонуванню в діалозі. Вона є іншою стороною моменту дискурсу (*instance de discours*). Повнота події полягає не тільки в тому, що хтось бере слово і звертається до співбесідника, але також і в тому, що він прагне внести в мову і розділити з іншим новий досвід. Саме цей досвід, у свою чергу, має горизонтом світ.

Оскільки ми перебуваємо в світі і реагуємо на певні ситуації, ми намагаємося орієнтуватися в них шляхом розуміння, і нам є що сказати, у нас є власний досвід, який потрібно виразити в мові і розділити з іншими»¹. Цим досвідом концепт руйнує забобон про те, що єдина реальність – це та, яку ми можемо науково описувати і емпірично спостерігати. Він створює шоковий стан, вражає ефектом значення на основі особистих цінностей та уявлень. Концепт також активізує уяву і володіє здатністю до «перероблення» практичної реальності. Звернення до нього наповнює новим досвідом бачення світу, його новим горизонтом, неначебто поняття або категорія наповнюються новим змістом. Якщо пояснення з використанням понять бере участь в розумінні за допомогою функціонування регулярних формальних законів, причин і інших структур, то пояснення концептом уявляється як раціональність змістовного рівня, яку ми прикладаємо до формального рівня і врешті решт переходим до розуміння.

¹Рікер П. Время и рассказ. / П. Рікер. [пер. с франц.]. – М.; СПб.: Университетская книга, 1998. – Т. 1. Интрига и исторический рассказ. – С. 95-95.

Дискурсивна операція, що лежить в основі інновації, викликаної концептом, активізує процес з'єднання розуміння і пояснення, їх взаємне доповнення на рівні значення, сприяє відшуканню внутрішньої динаміки, направленої на проектування нового світу. В цьому і полягає завдання концепту, а саме: спроектувати світ з прагматичної позиції.

Здатність людини бачити і фіксувати предмети з різних боків – початкова точка розумового процесу. При вивченні мови науки процес вербалізації нового допускає розробку нових мовних засобів для адекватної інтерпретації одержаної інформації та введення її в загальну систему знань. Концептуальні вирази прямо зв'язуються з деякими моментами наукового пізнання, і концепт стає способом зв'язку природної мови і мови науки.

Спираючись на такі положення, розуміння мовних виразів необхідно розгорнути в герменевтичних рамках. З логічної точки зору, пояснення – це підсумковий шлях до істини, який неможливо явити без розуміння.

Отже, пояснення концепту «техносфера» бажано проводити, починаючи з терміну «техніка». Його онтологічне значення знаходимо в трудах П. Флоренського і М. Гайдегера. Перший буттєву структуру бачив в здатності людини до організації протору, а другий шукав онтологічні сутності, спираючись на епістемологічні ґрунти.

Буттєва структура світу, тобто реальність, в якій ми існуємо, формується завдяки організації простору. Єдиним механізмом цього процесу виступають смисли і значення, якими наповнювала людина визначні предмети, явища. Так, наприклад, розбудова простору дому була досить складною процедурою створення символів, які й визначали сам простір як визначну реальність. Техніка виступала і засобом досягнення цілі та водночас одним з елементів простору, що створюється.

Отже, значення і смисли є буттєвою структурою світу. Техніка виступає як особливий шлях знаходження буття. Тому визначитися із значенням термінів «техніка», «техносфера» стає необхідним завданням.

За М. Гайдегером, в ХХ ст. сформувалося два розуміння техніки: як засіб і як вид людської діяльності, що дає підстави акцентувати інструментальне та антропологічне визначення техніки. Він вважає, що ми знаходимося у полоні інструментального значення, яке не можна вважати остаточним щодо її сутності. Щоб зрозуміти що таке «інструментальне», необхідно уявити, що будь-яка дія чиниться з визначною метою і будь-який засіб є тим, що пристосовано до досягнення визначної мети. Це так звана каузальна причина, що лежить в основі інструментального бачення техніки. Але за часів Аристотеля та його сучасників було інше розуміння причинності, і його значення відрізнялось від того смислу, яким вона присутня в свідомості людини Нового часу. Для людини Античності причина – αίτιον – не можна перекласти як causa. Воно за своїм

значенням є близьким до «роз-порядження» («ver-an-lassen»), а усяке роз-порядження є «ви-творенням» – ποιησις (творчістю). І саме через творчість розкривається Φύσις (природа), яка теж є ποιησις, але у вищому смислі. Ви-творення виводить дещо з прихованості до стану неприхованості, тому «ви-творення» є і «роз-криттям», і ἀληθεια (істиною) водночас. Отже, «антична τεσνη була пов'язана з пізнанням і засібом роз-криття істини»¹.

Сучасна техніка розкриває себе у владній вимозі до природи, а саме – поставляти енергію. Це новий тип несхованості, за яким прихована вже нова сутність техніки. Головна особливість сучасної техніки міститься в тому, цей її наочний стан не є чимось зовнішнім для людини як предмет, що протистоїть їй. Тобто руйнується суб'єкт – об'єктна гносеологічна схема. Bestand (постав) є засіб здійснення і техніки, і самої людини. Саме тому постав залишається непомітним для людини. В поставі людина повинна розкритися сама для себе, але остання уявляє себе головною особою, що діє в цьому світі. Уявляючи себе творцем і паном, людина не бачить себе, бо знаходиться повністю в лабетах поставу.

Панування техніки в сучасному світі є подія відкриття таємності буття: є така даність буттєвого простору, яка перебудувала саму людину і зробила її придатною для уявлення про своє панування. Насправді панує буття, але ця даність буття залишається непомітною. Придати якусь гуманну форму техніці було б наївно, необхідно змінюватися людині, про що М. Гайдегер пише в «Європейському нігілізмі». Мова йде про людство, яке в своїй основі відповідатиме унікальному еству новоевропейської техніки та її метафізичній істині².

Образ нової людини, майбутнього фахівця в центрі уваги сучасного культуролога О. Тоффлера. Він вводить фігуру Технореволюціонера, підкреслюючи особливі характеристики фахівця-технаря в майбутньому. Ця людина не тільки вписана в технічну реальність, живе в ній, вона відверто контролює її, змінюючи свій погляд на те, що робить. А найголовніше те, що при цьому змінюється і сама людина. Ось як описує він трансформаційні зміни в людині. «...Технореволюціонери є агентами Третьої хвилі. В наступні роки вони не тільки не зникнуть, але їх чисельність зросте. Вони така ж частина нашого переходу на новий етап цивілізації, як і наші експедиції на Венеру, наші дивовижні комп'ютери, наші відкриття в галузі біології, наші дослідження глибин океану.

З їхнього конфлікту з фантазерами, прихильниками Першої хвилі і захисниками Другої хвилі, які проголошують, що технологія понад усе,

¹Павленко А.Н. Возможность техники. О. Павел Флоренский и Мартин Хайдеггер / А.Н. Павленко // Человек. – № 3, 2003. – С. 74.

²Хайдеггер М. Европейский нигилизм / М. Хайдеггер // Время и бытие : Статьи и выступления : Пер. с нем. – М. : Республика, 1993. – С. 63–176.

з'являться «розумні», тонкі технології, відповідні новій енергозберігаючій енергетичній системі, до якої ми починаємо переходити. Поєднання нових технологій з новою енергетичною базою підніме всю нашу цивілізацію на абсолютно інший рівень. Серцем цієї цивілізації стануть розумні, науково обґрунтовані, крупнопоточні підприємства, які будуть діяти під жорстким екологічним і соціальним контролем, а також «розумні» малопоточні підприємства, що діють в меншому, більш «олюдненому» масштабі. Обидва типи підприємств будуть базуватися на принципах, цілком відмінних від тих, що управляли техносферою Другої хвилі. Ці два пласти індустрії разом утворюють «командні висоти» завтрашнього дня.

Але це тільки деталі набагато більші великого полотна. Адже в той же самий час, коли ми трансформуємо техносферу, ми революціонуємо інформаційну сферу»¹. Ми бачимо, що О. Тоффлер ставить наголос на тому, що технічна реальність вже є часткою буттєвої реальності, а сучасна цивілізація потребує нового ставлення до технічного середовища, тим самим підштовхуючи нас до ідеї про необхідність формування потреби нового філософського дискурсу, який би змінив уяву про саму сутність технічного середовища.

У філософській літературі ми зустрічаємо багато термінів, які вначають штучний світ, що створює людина завдяки своїй діяльності. Найбільш популярні сьогодні такі: наукосфера, соціосфера, агросфера, раціосфера і ін. Термін «сфера» підкреслює глобальність свого змістовного наповнення. У 1936 р. академік А. Ферсман, досліджуючи процеси змін на поверхні Землі під впливом виробничої діяльності людей, назвав їх терміном «техногенез», а в 1982 р. Р. Баландін, розширивши поняття «техногенез», вийшов на його вихідне – «техносфера». Найбільшої уваги сьогодні привертає наступний ланцюжок, в якому знайшов своє місце і термін «техносфера»: геосфера, біосфера, соціосфера, ноосфера, техносфера. Ця схема-ланцюг відштовхується від вчення В. Вернадського. І, як слідство, ланцюг, замкнений поняттям «техносфера», тим самим підкреслює планетарний характер простору, що охоплюється цим терміном.

Отже, новий опис техносфери повинен зруйнувати стратегію, що мала місце в індустріальному суспільстві. О. Тоффлер вимагає нових термінів, а це вже свідчить про те, що існуючі дискурси опису потребують трансформації. Саме концепт дасть можливість підкреслити принципіву відкритість штучного і природного один до одного і можливість визначення один одним.

Сьогодні ми можемо говорити про те, що є різні засоби репрезентації технічного середовища: його можливо уявити як глобальну сферу, що отримує назву техносфери і тим самим вказує на загальну характе-

¹Тоффлер Э. Третья волна. / Э. Тоффлер. – М. : АСТ, 2004. – С. 120-121.

ристику найважливіших напрямків розвитку технічної реальності в якості глобальної. При цьому є два основних розуміння технічного середовища: перший підкреслює зростання технічної реальності та утворення свого роду закономірності виходу технічної реальності з-під контролю людини, а інший ставить наголос на повному її контролі з боку людини. Ці два підходи дають протилежні оцінки, але не виключають один одного.

Звернення до концепту може не ставити питання так гостро. Новий дискурс, сформований за допомогою концепту «техносфера», вже не буде обмежуватися двома протилежними позиціями щодо значення і ролі техніки. Концептуальне розуміння техніки вказує на те, що вона стає втіленням раціональності як такої, а це вже свідчить про трансформаційні процеси у мисленні самої людини. Прикладом може стати один з механізмів трансформації соціалізації людини. Багато в чому сьогодні соціалізація формується під впливом техніки на рівні позасвідомого. Паралельно навички та вміння використовувати елементи техніки виступають свого роду фундаментом формування особистості. Техніка сприяє формуванню нових смислів, під впливом яких формуються детермінації суспільного і індивідуального життя. Технічна реальність не може існувати автономно. Навпаки, вона залежить від природних об'єктів, і в той же час – від інженерних схем, конструкторських проєктів. І саме воля людини, інженера, його думки та його проєкту має вплив на технічне середовище. Іноді ідеал керування нею з боку людини руйнується під впливом деяких випадків, а це, спираючись на пост неklasичну раціональність, свідчить про флюктуаційний характер технічного середовища, що змінює взагалі його опис.

В концептах віддзеркалюються цінності, символи, почуття, уяви, формуються зразки того, як сприймати штучну природу, як її усвідомлювати і як цей технічний світ творити. Ядро концепту – продукт філософського аналізу, тобто це результат філософського дискурсу, але це для вчених. Для пересічної людини концепт виступає у вигляді невідрефлексованих образів, в які кожен представник цивілізації може вміщувати найбільш близький для нього смисл. Це приводить до висновку: новий опис необхідно змінювати, відмовившись від опозиції природного і штучного, що руйнує буттєві характеристики людини і техніки.

Концепт можна використовувати в різних цілях, з різними функціями: нормативною, емоційною, аксіологічною, аргументативною, доказовою, описовою тощо. До того ж, спираючись на концепт, ми можемо подолати протиріччя між основними складовими понятійних схем: між людиною і технікою, між природою і технікою. А це вже веде до трансдисциплінарних зв'язків у дослідженні техносфери. Можна говорити про соціотехнічні, соціокультурні, біотехнічні дослідження техносфери тощо. В цьому, мабуть, відображається сутність техносфери, яку не мож-

на характеризувати тільки з одного якогось боку. А це означає, що філософський аналіз техніки та технічного середовища повинен ґрунтуватися на транс дисциплінарному підході, який і дозволить враховувати термінологію концепту для опису технічних об'єктів, операцій і процедур і т. і., проводячи крізь них економічні, екологічні, політичні, соціокультурні характеристики. Якщо ж вони ще взяті й в діахронічному аспекті, то це додасть елемент темпоральності в дослідженнях, присвячених техносфері. В концепті «буде віддзеркалюватися універсальний код роботи людини з природою: її переробки за рахунок технічних практик, перетворення природних об'єктів у штучні»¹.

Отже, традиційно людина прагне контролювати технічну реальність, але приходять до висновку, що це неможливо у повному обсязі. Це є наслідком, по-перше, розуміння техносфери як емпіричного об'єкту, що є характерним для суб'єкт-об'єктної пізнавальної схеми. Нова гносеологічна суб'єкт-суб'єктна схема вимагає нових засобів бачення реальності. Тобто поруч з використанням поняття висувається необхідність активно спиратися на концепти, що дасть можливість відійти від традиційного способу бачення техносфери.

Концепт можна розглядати як основоположний момент когнітивного процесу, без якого неможливо б було одержати нові знання, і, отже, збагатити науку. Концепт також характеризується пояснювальною функцією, використання концептів дає можливість посилити формально-логічний зміст понять прагматичною складовою. З позиції концептуального бачення предметів, явищ і т. і. перед нами розгортається більш широкі можливості їх розуміння. Концепт все частіше стає інструментом, що дозволяє відходити від колишніх точок зору і концептуалізувати наукові факти у новому філософському дискурсі. На наш погляд, використання концепту «техносфера» в сучасній науці обґрунтовано і виправдано: такий підхід відповідає нелінійній техніці мислення та закладає основи для формування трансдисциплінарного підходу в сучасній науці та освіті.

¹Попкова Н.В. Філософія техносфери. / Н.В. Попкова. – М. : Изд-во ЛКИ, 2008. – С. 278.

НАУКА ТА ІДЕОЛОГІЯ: КОНТРОВЕРЗИ І ДИФУЗІЇ

Обговорення сучасного статусу науки, її обумовленості соціокультурним контекстом та впливу на світогляд індивіда ХХІ століття евристично провести на тлі її співвідношення з ідеологією, адже обидва зазначені феномени є *конститутивними для модерного суспільства*. І в академічному, і в повсякденному дискурсі поширена точка зору щодо опозиційності науки та ідеології як об'єктивного, істинного та хибного знання, відповідно. Разом із тим, сучасна епістемологія та філософія науки ставлять під сумнів об'єктивний характер наукового знання поза суб'єктом пізнавальної діяльності та соціокультурними чинниками, а сучасний дискурс ідеології дистанціюється від негативного витлумачення останньої як викривленої картини реальності, що відображує інтереси панівного класу та використовується для маніпуляцій суспільною думкою і збереження гегемонії експлуататорів (марксистський підхід). Зазначені обставини уможливають зсув у розгляді винесеної в назву проблематики від протиставлення, контрверсійності до переплетення й подекуди навіть отождоження. Справді, якщо пристати на теоретичну позицію, приміром, П. Фейєрабенда, що наука є міфом ХХ століття¹, то цілком обґрунтованим є її витлумачення як ідеології секуляризованого індустріального суспільства, що посідає в останньому місце релігії як наріжної світоглядної інституції. А «особистісне неявне знання» М. Полан'ї, що постає ірраціональним витокком будь-якої наукової теорії², може бути витлумачене як сукупність міфологем та ідеологем, що є складовою світогляду вченого та, будучи раціоналізованими постфактум, є імпліцитною підвалиною «об'єктивного» наукового знання. Отже, метою даного дослідження є вияв співвідношення науки та ідеології в сучасному суспільстві, доведення нелінійності й багатовимірності даної кореляції. При цьому наголошується, що на біполярному спектрі взаємозв'язку науки та ідеології від контрверзи (позитивізм) до отождоження (соціологія знання), найбільш евристичним і виваженим підходом є визнання їхньої взаємообумовленості та взаємного впливу, яке тяжіє до констатування їхнього дифузного стану в суспільстві «пост», що й постає науковою новизною пропонованої розвідки. Методологічною стратегією даного розгляду є занурення зазначених феноменів у контекст (пост)сучасної культури, в якому вони втрачають своє панівне становище та вимушені конку-

¹Фейєрабанд П. Против метода. Очерк анархистской теории познания / Поль Фейєрабанд ; пер. с англ. – М.: АСТ; Хранитель, 2007. – 413 с.

²Полани М. Личностное знание. На пути к посткритической философии / Майкл Полани ; пер. с англ. – М.: Прогресс, 1995. – 343 с.

рувати на «ринку ідей» нарівні з іншими світоглядними формами.

Варто зазначити, що ступінь наукової розробленості зазначеної проблематики має амбівалентний характер, адже – на тлі ретельного пропрацювання наукової (Т. Кун, М. Полан'ї, П. Фесарбенд, М. Фуко та ін.) та ідеологічної (Л. Альтюсер, Д. Бел, Л. Губерський, С. Жижек, К. Мангайм, К. Маркс та ін.) тематики окремо – їхній перетин формує «нічийне» дослідницьке поле, яке, втім, зазнає впливу й інших дискурсів, приміром, глобалізаційного, інформаційного тощо.

Отже, проблематика ідеології має епістемологічний вимір. Крім таких осей аналізу, як базис / надбудова, свідоме / несвідоме, панування / підпорядкування, негативний зміст / позитивний сенс, класова свідомість / ідентичність тощо не менше значення приділяється в соціальній думці аспектам, пов'язаним із проблемою розуміння сутності ідеології як форми знання і в контексті її опозиції з науковим знанням. Практично йдеться про пошук місця для ідеології на шкалі «істинне знання – хиба». При цьому використання терміну «науковість» має сенс істинного знання, а «ідеологічність» має на увазі щось, що не відноситься до істинності в її максимальному значенні. Особливе значення ця проблема має у зв'язку з необхідністю інтерпретації діалектики взаємин ідеології і соціальних наук. Існує кілька принципових схем розгляду зазначених питань, і всі вони дотичні до проблеми класифікації варіантів точок зору на сутність ідеології та науки.

Перший варіант – «широкий» (Дж. Ларейн, Дж. Б. Томпсон, М. Барет) – припускає трактування ідеології в межах негативної і позитивної (нейтральної) смислової полярності. У позитивному сенсі «ідеологія належить до системи поглядів, цінностей і знань, пов'язаних з інтересами певного класу»¹. «Викривлення» знання в даному випадку не є сутнісною рисою ідеології. Так, цілком можна уявити собі ідеології, що ґрунтуються на наукових знаннях, та ідеології, не засновані на науці. Наприклад, у ленінському прочитанні марксизму науковість ідеології безпосередньо обумовлюється специфічними інтересами класів, які оцінюються відповідно до критерію історичної прогресивності / регресивності. Принципова епістемологічна різниця між наукою та ідеологією знімається, а сама науковість ув'язується з прогресивністю класових інтересів в контексті векторів суспільного розвитку. Ідеологія як концепція втрачає в цьому випадку свій критичний сенс.

У негативному значенні (Л. Альтюсер, К. Маркс, З. Фройд та ін.) відмінності між наукою та ідеологією висуваються на перший план. Ідеологія розуміється як «викривлене», неістинне знання, тоді як наука апріорно є істинною. Наука мислиться як інструмент проникнення «за

¹ Larrain J. Ideology and Cultural Identity. Modernity and The Third World Presence / Jorge Larrain. – Cambridge: Polity Press, 1994. – 208 p. – P. 172.

завісу» ідеологічного маскування, тобто до істинного знання про реальність «як вона є»¹. За допомогою науки очікується відкриття законів соціальних взаємодій і побудова технологій їх цілеспрямованого застосування. У рамках даного підходу відмінності між наукою та ідеологією конститууються за двома напрямками. По-перше, ідеологія розуміється як антитеза науці, а їхні взаємини є взаєминами між істиною і хибією (навіть оманією). Наука постає інструментом подолання ідеологічних перекося знання. Такий спосіб розуміння протиріччя між наукою та ідеологією типовий для традиції позитивізму і невіддільний від пошуків критеріїв для розмежування наукової та ідеологічної форм знання. По-друге, ідеологія трактується як знання, відмінне від науки, але не як її пряма протилежність. Незважаючи на відмінності, наука не може завдати «остаточної поразки» ідеології, оскільки останню живлять соціальні суперечності, які будуть існувати стільки, скільки існуватиме суспільство. Ідеологія – не просто гносеологічна пастка на шляху до істини. Помилки властиві й науці, і вони не обов'язково пов'язані з ідеологією. У контексті даних міркувань специфіка ідеологічних помилок розуміється крізь призму їх орієнтованості на приховування соціальних суперечностей. Подолати дані омани вважається можливим не теоретичним шляхом, а тільки через практичне вирішення соціальних протиріч.

Представлена логіка виходить з універсального значення поняття «наука» і бере до уваги можливість фундаментальних відмінностей між природничими і соціальними науками. Це властиве позитивізму і його послідовникам, а також відкрито проголошується В. Дільтеєм і Ю. Габермасом і латентно присутнє в концепції Л. Альтюсера. Однак, якщо визнавати наявність істотних відмінностей соціальних наук, то ситуація виглядає дещо по-іншому. Наприклад, традиції герменевтики (Г. Гадамер, П. Ріке) заперечують застосовність принципів причинної обумовленості та експериментальної перевірки й емпіричної верифікації до наук про суспільство. Останнім особливо необхідний принцип розуміння (*Verstehen*). Неокантіанство виходить з положення, що історія не може трактуватися аналогічно фізичним феноменам. Розвиток людського суспільства відбувається не за природними законами, звідси велике значення надається суб'єктивному чинникові. Як відомо, І. Кант розрізняв феномени і ноумени, вважаючи світ природних явищ об'єктом, де діють закони жорсткої каузальності, а світ ноуменів, духовний світ – ін-акшим, таким, що може бути пізнаним тільки завдяки специфічним способам суб'єктивного розуміння. Герменевтична традиція акцентує дане положення І. Канта, наголошуючи, що соціальна реальність в принципі не повинна вивчатися з позицій позитивної науковості (сцієнтизму),

¹Зазначимо, що за С. Жижєком, ідеологічна завіса приховує травматичне Реальне, тож її існування є необхідною умовою збереження соціального як такого.

оскільки це призводить до дегуманізації поняття «суспільство».

Франкфуртська школа обіймає подібну антисциєнтистську позицію. Якщо наука і технологія слугують інтересам буржуазії і допомагають експлуатувати робочий клас, то наука починає відігравати роль, практично еквівалентну ідеології (Т. Адорно, Ю. Габермас, Г. Маркузе). Відмінності між ідеологією та наукою «знімаються» шляхом їх функціональної інтеграції. Г. Лукач, який багато часу приділяв вивченню проблеми реїфікації (упредметнення) соціальних відносин при пануванні капіталістичних відносин, відзначає підозрілу гармонію між капіталістичною системою та «науками». На його думку, приймаючи в якості головної умови науковості збір інформації у вигляді даних, науки реїфікують живу реальність як непорушну даність і визнають тим самим об'єктивність панування буржуазних відносин. К. Мангайм неодноразово підкреслював, що сама методологія наукового пізнання була побічним продуктом світогляду нового класу буржуазії. Франкфуртська школа навіть звинуватила науку як таку у встановленні панування над природою та прагненні встановити таке ж панування над людиною. Як зазначає Г. Маркузе: «Поняття технічного розуму, ймовірно, саме є ідеологією. Не лише його реалізація, але навіть техніка є пануванням (над природою та людиною), методичним, науковим, розрахованим і розраховуючим пануванням. Певні цілі й інтереси панування нав'язуються не «зверху» та ззовні техніки, – вони входять до конструкції самого технічного апарату; техніка є соціально-історичним проектом, у ній закладене те, що суспільство й пануючі в ньому інтереси мають намір зробити з людьми та речами»¹.

Ю. Габермас називає технократичну свідомість «ідеологією заднього плану», що призводить до раціоналізації життєвого світу, проникнення цілераціональної дії в приватні сфери життя індивіда, винесення моральності за дужки сучасного суспільства. Філософ послідовно простежує, як проект Модерну обертається диктатом технократизму й цілераціональності, наголошуючи, що руйнування традиційних картин світу обертається новими формами легітимації панування, що ґрунтуються не на авторитеті традиції, а на ідеології науково-технічного прогресу. Ці нові форми мають претензію на науковість і прикриваються критикою ідеології. Підсумовуючи, Ю. Габермас, солідаризуючись із позицією Г. Маркузе, зазначає, що наука й техніка стають *також* і ідеологією². Сутність ідеологічного впливу технократизму полягає в підміні цілей життєвої практики приватними потребами: конструювання конsumerистських потреб і їхнє невпинне задоволення скасовують публічну дискусію щодо

¹Цит. за: *Хабермас Ю.* Техника и наука как «идеология» / Юрген Хабермас ; пер. с нем. – М.: Праксис, 2007. – 208 с. – С. 76.

² Там само. – С. 80-91.

векторів суспільного руху, а політичний вибір перетворюється на вибір управлінського персоналу¹.

Дж. Ларейн описує ще один – «інтегративний» – підхід до розуміння взаємин між природничим і соціальним знанням². Обидві гілки наукового знання не протиставляються одна одній, а мисляться у фундаментальній єдності історичного розвитку суспільства і природного середовища (хоча б у минулому). Людина розуміється як частина природи, а природа як опосередкована людська практика. Мається на увазі, що природа – не такий вже незалежний об'єкт для природничих наук (вона могла би бути такою до появи людини, але чи були тоді науки?). Об'єктом останніх є не абстрактна природа, а природа крізь призму суспільно-історичної людської практики. Приміром, нафта здебільшого вивчається не просто як органічна сполука. Науку як соціальний інститут цікавить, насамперед, сировинний потенціал нафти в умовах сучасного індустріального виробництва, її властивості як енергоносія стосовно індустріальних економік тощо. Тобто в розрахунок завжди необхідно брати конкретно-історичні форми виробництва та інші аспекти соціальної діяльності. У такому випадку ідеологія не виступає антитезою науці, а наука не проявляє себе як ідеологія – ідеологія може виступити в ролі науки, тобто набуває форми науки (так само, як у середні віки вона набувала релігійної форми). Це може відбуватися, по-перше, з метою легітимації ідеології, а по-друге, для постійної саморефлексії щодо ідеологічних «перегинів».

На думку Дж. Ларейна, ця точка зору сягає К. Маркса, який, насправді, розглядає ідеологію аж ніяк не в жорсткій опозиції науці. Самі науки є історичним явищем, тож не можуть розглядатися поза історичним і практичним контекстом. Наука не протистоїть ідеології так, як істина протистоїть хибі. Наука сама вразлива для ідеологічного впливу, коли розглядає свій об'єкт, виносячи за дужки соціальні суперечності, властиві суспільно-історичній практиці. Такого роду кроки в соціальних науках К. Маркс вважав ідеологічними за своєю суттю. Імовірність ідеологічних проявів він вважав тим меншими, чим більшою мірою наука бере до уваги аспекти суспільно-історичної практики і опосередкованості нею вивчення природи й суспільства.

Втім, як зазначалося вище, в академічній спільноті та у суспільстві в цілому поширені погляди про те, що наука й ідеологія прямо протилежні одна одній. Подібний підхід типовий для позитивістської традиції, що було позначено Л. Колаковські як «сума заборон щодо процесу пізнання з метою обмежити застосування поняття «знання» або «наука»

¹ Там само. – С. 93.

² Larrain J. Ideology and Cultural Identity. Modernity and The Third World Presence / Jorge Larrain. – Cambridge: Polity Press, 1994. – 208 p. – P. 176

тільки щодо результатів дослідницьких процедур, характерних для розвитку сучасних наук про природу»¹. Найчастіше в роботах такого роду можна зустріти три риси, що відрізняють «справжню» науку від інших видів знання. По-перше, «справжня» наука спирається на дослідне знання. По-друге, ціннісні судження і нормативні твердження не належать до науки, адже неможливо їх перевірити на істинність експериментальним шляхом. По-третє, існує єдність наукових методів і процедур дослідження і, відповідно, немає відмінностей у науковому вивченні природи і суспільства. Дана логіка має своїм корінням погляди Ф. Бекона, який визнавав наявність ірраціональних «ідей-ідолів», що виступають у ролі попередників понять. Ідей-ідоли, забобони, метафізика протистоять реальному світу, вираженому, на переконання позитивістів, мовою наукових фактів. Все, що знаходиться за його межами, і є ідеологія. Таким чином, головний недолік ідеології – її неперифікованість, а, отже, і відсутність сенсу.

Більше витончену логіку позитивізму запропонував К. Поппер: «система, щоб вважатися науковою, повинна вступати в конфлікт з очевидністю спостережень ...»². Крім того, К. Поппер не вважав, що факт неперифікованості ідеології робить її безглуздою. Але в рамках позитивізму глибоко вкоренилася тенденція розглядати природні феномени і факти соціального життя як принципово схожі у своїй об'єктивності речі. Проти такого роду припущень активно виступали в 70-ті роки ХХ століття Т. Кун і П. Феєрабенд. Як писав Т. Кун, «не можна більше відокремлювати наукові елементи в знаннях колишніх поколінь, відривати від того, що ми називаємо забобонами і помилками. Якщо ці старі вірування називають міфами, то ці міфи мали тоді ті самі причини існування, що мають сьогодні наукові знання»³.

Ситуацію протистояння науки та ідеології Л. Альтюсер називав «епістемологічним розривом» і запропонував свій варіант його витлумачення, розподіливши знання на ідеологічно-філософське й наукове, але не за класичними позитивістськими критеріями, а через введення понять «коректності» та «істинності». У рамках ідеологій не буває помилкових знань, вважав він, а лише «більш коректні» й «менш коректні» тези, що відображають класові інтереси. Натомість, істинність є атрибутом наук⁴. З цієї точки зору, історичний матеріалізм Маркса відноситься

¹ Kolakowski L. *Positivist Philosophy* / Leszek Kolakowski. – London: Penguin, 1972. – 134 p. – P. 18.

² Поппер К. Предположения и опровержения: Рост научного знания / Карл Поппер ; пер. с англ. – М.: ООО «Издательство АСТ», ЗАО НПП «Ермак», 2004. – 638 с. – С. 256.

³ Кун Т. Структура научных революций/ Томас Кун ; пер. з англ. –К.: Port-Royal, 2001. – 228 с. – С. 2.

⁴ Див.: Althusser L. *Essays in Self-Criticism* / Louis Althusser. – N.Y: New Left Books, 1976. – 254 p. – P. 142-143.

до науки, а діалектичний матеріалізм – до ідеології. Об'єднавши, таким чином, у рамках науки природне і соціальне знання, Л. Альтюсер, тим не менше, зберіг протиставлення науки та ідеології як двох різних форм знання. З одного боку, даний аргумент Л. Альтюсера виглядає логічним. Дійсно, можна розділити знання на види: наприклад, на верифіковані у межах наукових традицій та просто переконливі за формою викладу (у межах «режиму істини», властивого конкретному суспільству). Але, з іншого боку, розділити науку та ідеологію вкрай важко, якщо врахувати їх взаємозв'язок і взаємовплив.

Наука, безумовно, впливає на ідеологію – головним чином, через формування картини світу, а також шляхом впровадження наукової методології мислення і специфічної мови. Картина світу Нового часу формувалася під впливом механіки Ньютона, яка освячувала своїм авторитетом уявлення про «природний лад» і представляла цей лад у механістичній формі. «Нещодавні лицарі, землероби і бродячі ченці Європи стали клерками, депутатами і робочими біля конвеєра. Світ, що був для людини Середньовіччя Храмом, став Фабрикою – системою машин. Коли західну людину переконали, що вона є машиною і в той же час частиною іншої величезної машини, це було найважливішим кроком до того, щоб перетворити її на маніпульованого члена громадянського суспільства»¹. На світогляд епохи Нового часу значний вплив здійснили й атомістичні уявлення природничих наук, які трансформувалися на ідеологеми індивідуалізму. Разом із тим, відкритим залишається питання *точки відліку*: чи світогляд певної доби визначає напрям наукових пошуків і, таким чином, впливає на науку, чи панівні наукові парадигми формують світогляд людини певної доби. Видається, відбувається обопільний вплив зі зміщенням акцентів на рівні одиничного та загального (світогляд певної доби суттєво впливає на окремого вченого (у дусі постпозитивістських побудов), а його відкриття, у свою чергу, визначають конфігурацію суспільної свідомості).

Але, крім картини світу, значний ідеологічний потенціал має й сама методологія наукового пізнання. Як відомо, природничі науки ґрунтуються на раціональному мисленні («вільному від цінностей») і на використанні моделей (ідеальних об'єктів), які є редуцією складної та різноманітної дійсності. Раціоналізм, за влучним висловом С. Кара-Мурзи, «став потужним засобом звільнення людини від безлічі норм і традицій, зафіксованих в традиціях, переказах, табу»². Холодні розумові побудови наукового типу були покликані витіснити колишні схеми розуміння соціального життя в термінах «долі», «зобов'язання» та іншої

¹ Кара-Мурза С. Идеология и мать ее наука / С. Кара-Мурза. – М.: ЭКСМО, 2002. – 256 с. – С. 21.

² Там само. – С. 39.

«лірики». Так виникав необхідний для індустріального суспільства «вільний індивід». Сучасна соціальна теорія наголошує необхідність включення цінностей у соціальний дискурс, що підвищить релевантність сучасних розвідок (А. Етціоні, А. Хоннет, Н. Фрезер та ін.). Наголошується, що саме довкола цінностей формуються сучасні суб'єкти соціальної дії¹.

Іншим засобом наукового мислення був редукціонізм, який практикував спрощення об'єкта дослідження до максимально простої схеми (моделі), яка ставала доступною вивченню аналітичними методами. Але якщо у практиці наукових досліджень це було цілком функціонально, то стосовно людського суспільства виступало в якості ідеологічного прийому. Саме редукціонізму зобов'язаний своїм успіхом бігевіористський підхід, який став ідеологією, що легітимувала практику тейлоризму.

І формування картини світу, і перехід на «науковість» мислення членами соціуму були б неможливі без трансформації мови, яка має потужний ресурс влади й колосальне ідеологічне значення. Наука практично заново створила нову, десакралізовану аналітичну мову, засновану на однозначних трактуваннях слів, що замінила багатозначну мову минулого, ґрунтовану на конотаціях. Ця мова дозволяла програмувати свідомість мільйонів, особливо посилившись з появою друкарства та засобів масової інформації. Нова мова несла в собі авторитет науки як нової церкви істини. Стало достатнім наповнити мову науковою фразеологією і термінологією, щоб вона набувала великої переконливості. Усе це було моментально і органічно сприйняте й узятє на озброєння ідеологією, що опанувала науковий стиль мовлення. Як образно висловився великий фізик Максвелл, «... найабсурдніша думка може бути прийнята, якщо вона викладена такою мовою, що нагадує нам якусь наукову фразу»². Наука надає в розпорядження ідеології панівні метафори, які широко входять у повсякденний слововжиток. Ці метафори конституюють інтерпретацію соціальної реальності. Відомо, яку значну роль відіграли наукові метафори на кшталт «природного відбору», «боротьби за існування» Ч. Дарвіна в розвитку ідеологій консерватизму, расизму і фашизму. Значний ідеологічний вплив має й сам авторитет науки і вчених. Практично будь-яка інформація, якщо підкріплюється посиланнями на думки відомих вчених або на авторитет якоїсь наукової теорії, часто сприймається як істина в останній інстанції. Симптоматичним у цьому сенсі є прагнення політиків мати радників у академічному статусі, а

¹ Чукин С.Г. Поворот к ценностям в западной социальной философии: теоретические модели «хорошего общества». Социальная наука и ценности: вместе или порознь? / С.Г. Чукин // ХОРА. – 2009. – № 3/4 (9/10). – С. 133-144. – С. 136.

² Кара-Мурза С. Идеология и мать ее наука / С. Кара-Мурза. – М.: ЭКСМО, 2002. – 256 с. – С. 10.

останнім часом і самим одержати вчений ступінь.

Говорячи про вплив науки на ідеологію, необхідно зазначити і зворотний процес. Це найбільш очевидно у випадках, коли вчений випробовує на собі вплив ідеології (досить згадати гоніння на кібернетику і генетику в СРСР). Ідеологічні аргументи можуть використовуватися як для доведення своїх висновків, так і для спростування поглядів опонентів. Це характерно для наукової практики не тільки в тоталітарних суспільствах, але й для країн, які визнаються у всьому світі в якості зразків демократії. (Наприклад, творців соціобіології, професорів Гарвардського університету Вільсона і Ламсдена опоненти звинуватили в расизмі та фашизмі.) Крім того, ідеологія в змозі впливати і на сам процес наукового пізнання: і на рівні держави – через фінансування та підтримку певних проектів і напрямів, і всередині наукової спільноти – якщо витлумачити панівну наукову парадигму як ідеологію.

Підбиваючи підсумки, варто зазначити, що проблема взаємин науки та ідеології може бути розглянута в розмаїтих контекстах, а ракурс даного розгляду залежить, насамперед, від витлумачення наріжних понять. Особливо дискусійним є змістовне наповнення концепту «ідеологія», який ми пропонуємо розглядати як символічну конструкцію, що задає моделі сприйняття й інтерпретації дійсності, а також соціальної дії, при цьому до наріжних ознак ідеології відносимо наступні: 1) соціогуманітарна аксіоматика (що передбачає некритичне прийняття на віру); 2) ціннісне забарвлення; 3) афективне ставлення з боку епігонів; 4) імперативність (безпосередній вплив на соціальні дії та життєві стратегії в цілому). У такому контексті наука як рід діяльності переважно протистоїть ідеології, проте у своїй соціальній іпостасі наука чинить ідеологічний вплив і може утворювати з останньою гібридні форми. Конвергенція науки та ідеології, відмітна для сучасного стану, обумовлена аксіологізацією соціогуманітарного знання, з одного боку, та світоглядною невідзначеністю сучасного індивіда, з іншого. Сьогодні спостерігається «терор повної свободи» (З. Бауман), коли ми вимушені вільно обирати собі світогляд, часто не маючи для цього необхідних компетенцій і ресурсів. У такій ситуації ідеології валідизуються своєю формальною науковістю (що релевантне сцієнтичній свідомості), а наука перебирає на себе функції ідеології. Таким чином, у постіндустріальному суспільстві наука значною мірою втрачає свій особливий статус і, конкуруючи на своєрідному «ринковій ідей» зі ЗМІ, мистецтвом, релігією тощо, постачає ідеологеми для сучасної «картини світу» та світогляду окремого індивіду.

ТЕОРЕТИЧНИЙ ТА МЕТОДОЛОГІЧНИЙ ПОТЕНЦІАЛ ДЕОНТОЛОГІЧНИХ КОНЦЕПЦІЙ У КОНТЕКСТІ ВИРІШЕННЯ ЕКОЛОГІЧНИХ ПРОБЛЕМ СУЧАСНОСТІ

Досвід останніх десятиліть дає усі підстави стверджувати, що фундаментальне філософське відношення «Людина – Природа» сьогодні виражає болоче протистояння людини і природи. При цьому протистояння це має планетарний (за масштабами) характер та катастрофічний (за можливими наслідками для обох сторін) зміст. Все це зумовлює зростання екологічної стурбованості (як на локальному так і на глобальному рівнях) та спонукає до активного пошуку відповіді на таке принципове питання: як гармонізувати відношення «Людина – Природа»? На наше переконання, одним із напрямків вирішення означеної проблеми є розроблення та запровадження нових стандартів таких відносин, що актуалізує звернення до деонтологічного підходу, адже деонтологія не лише чітко визначає систему вимог до поведінки людини у певній сфері життєдіяльності, але й виявляє специфіку їх реалізації. Іншими словами, деонтологічний підхід вказує на форму, за допомогою якої може бути реалізовано певний моральний зміст.

Отож в межах запропонованого шановному читачеві тексту ми ставимо за мету: 1) розглянути специфіку становлення деонтологічної традиції в межах сучасної практичної філософії; 2) продемонструвати особливості залучення деонтологічного підходу різними авторами, залежно від завдань які ними вирішувалися; 3) окреслити можливості використання напрацьованих деонтологічних традицій в рамках обґрунтування нової дисципліни – екологічна деонтологія.

Вважаємо за потрібне відзначити, що теоретичною основою розуміння суті та змісту деонтологічного підходу, його місця в етичній методології та етичному знанні для нас були роботи таких вітчизняних дослідників як-от Т. Аболіна, А. Єрмоленко, О. Кисельова, В. Малахов, Є. Мулярчук, В. Панченко, М. Попович, Л. Рискельдієва Н. Хамітов. Корисними були доробки російських філософів: Р. Апресяна, А. Гусейнова, О. Дробницького, М. Мамардашвілі, І. Надточія, В. Фетисова. Важко переоцінити значення, яке мали для нашого дослідження досягнення філософсько-етичної думки, які відбиті у працях Т. Адорно, К.О. Апеля, Ж. Бодрійяра, М. Вебера, Ю. Габермаса, М. Гайдеггера, Г. Йонаса, А. Макінтаєра, М. Фуко. Водночас прагнення здобути максимально глибоке уявлення про деонтологію в її історичному та сучасному вимірах зумовили необхідність звернення до праць сучасних зарубіжних авторів, що працюють в межах етичної та деонтологічної теорії, зокрема маємо згадати таких науковців як-от Л. Александер, Б. Герман, Дж. Гаус,

П. Гуєр, М. Мур, Дж. Обер, Ф. Страттон-Лейк, С. Шефлер, С. Фріман, М. Циммерман тощо.

Передусім відзначимо, що проблему співвідношення суцього та належного, а також завдання здійснення суспільно належної поведінки всупереч індивідуальним інтересам напевно можна віднести до розряду найбільш актуальних у рамках практичної філософії. Як відзначає американський дослідник деонтологічної теорії Джеральд Гаус, типовою етичною проблемою є ситуація, коли людина змушена робити часто те, чого насправду не бажає. Очевидно, це зумовлено тим, що є розбіжність між особистими (персональними) бажаннями та цінностями і тим, що висуває нам суспільна мораль, елементарно – наше оточення¹.

Саме в рамках осмислення проблеми співвідношення індивідуального та загального блага та шляхів досягнення останнього англійський мислитель Дж. Бентам запровадив термін «деонтологія», позначивши ним науку про належну поведінку². З точки зору англійця, деонтологія здатна допомогти вирішити проблеми, пов'язані з розподілом, інтерференцією, конфліктом та неузгодженістю зобов'язань людини у суспільстві, застосувавши принцип користі³. Разом з тим, деонтологія Бентама не передбачає моралізаторства у вигляді накладення на людство кайданів обов'язку. Відповідно до його поглядів, робити добро необхідно у найбільш прийнятний спосіб для того, кому це добро робиться, інакше це тиранія. Іншими словами, імперативи деонтології розкриваються тому, хто шукає. Шукає за допомогою розуму, зауважує Бентам, адже для нього основа чеснот – благорозумність, а влада над власним розумом, самоконтроль та управління думками – головний шлях до чеснот, тобто до щастя⁴. Своєю чергою, деонтологія має на меті залучити людину в практику чесності та благочинності шляхом демонстрації, співпадіння вимог чесності та благочинності з егоїстичними вимогами благорозумності. Отож, деонтологію, зважаючи на усе вище сказане, ми можемо визначити, як науку про належне (і корисне), до усвідомлення чого приходять самостійно, а не через примус. Деонтологія Бентама задає певні орієнтири, яких варто прагнути. Останні дві тези мають принципове значення для розбудови нами концепту екологічної деонтології, в межах якої за-

¹Gerald F. Gaus. What is Deontology?, Part Two: Reasons to Act. *Journal of Value Inquiry*, vol. 35 (2001): 179-193.

²Bentham J. Deontology or, The science of morality: in which the harmony and co-incident of duty and self-interest, virtue and felicity, prudence and benevolence, are explained and exemplified. The Internet Archive [online], 2011. – Available from:

http://www.archive.org/stream/deontologyorthes02bentuoft/deontologyorthes02bentuoft_djvu.txt

³Рыскельдиева Л.Т. Коммуникативный аспект деонтологии Дж. Бентама / Л.Т. Рыскельдиева // Культура народов Причерноморья. – 2004. – № 47. – С. 109.

⁴ Там само. – С. 111.

вдання виживання людського виду та збереження (відновлення) гармонії із Природою мають стати фундаментальними поведінковими орієнтирами людини. Разом з тим, істина вимагає вказати на те, що сьгодні поняття «деонтологія» не має однозначного змістовного наповнення.

Так, поняття «деонтологія» українська дослідниця Лора Рискельдієва пов'язує з предметом дослідження – від так виділяє деонтологічну логіку, прикладну деонтологію і соціально-політичну деонтологію (хоча останнє визначення дослідницею прямо не вживається, а впливає із наведених нею змістовних характеристик)¹. Американський дослідник С. Фріман вказує на те, що у сучасній моральній філософії поняття «деонтологія» використовується найчастіше для позначення моральних концепцій, які досліджують проблему обов'язку (право), природу цінностей (благо), а також взаємозв'язок між етичними поняттями права і блага². Водночас, Фріман зауважує, що на додаток до позначення моральних концепцій, поняття «деонтологія» також використовується для позначення моральних принципів, або моральних правил, на всіх рівнях узагальнення. У своїй статті до Стенфордської філософської енциклопедії сучасні американські філософи Л. Александер та М. Мур вказують на те, що у сучасній моральній філософії деонтологія належить до нормативних теорій, що досліджують природу вибору належної поведінки (дотримання обов'язку)³. Як специфічну рису деонтології американці виділяють тезу про те, що правильність тієї чи іншої дії визначається її відповідністю змісту моральної норми. Водночас, для деонтологів, як прийнято позначати прихильників деонтологічної етики, Право (у сенсі правові процедури як гарантії справедливості) має пріоритет над Добром. Якщо дія не узгоджується з правом, вона не може бути здійснена, незалежно від того, чи принесе така дія гарний результат – добро.

Розмаї визначень поняття «деонтологія», на нашу думку, свідчить про те, що деонтологія як науковий феномен ще не отримав належного філософсько-методологічного осмислення, що, так би мовити, пояснює свободу поводження з ним філософів та науковців. До слова, Л. Александер та М. Мур акцентують увагу на тому, що звернення до деонтологічного підходу та деонтологічної проблематики характерне для представників різних філософських течій та напрямків. Цей факт американці пояснюють тим, що на сучасному етапі розвитку особливис-

¹Рыскельдиева Л.Т.Идейные основания юридической деонтологии / Л.Т. Рыскельдиева // Ученые записки Таврического национального университета им. В. И. Вернадского – 2010. – Том 23 (62). – №1. – С. 3–10. – Серия «Юридически науки».

²Freeman S. “Utilitarianism, Deontology, and the Priority of Right”. *Philosophy and Public Affairs*, 23, 4 (Fall 1994), pp.313-349.

³12. Alexander L. Deontological Ethics. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Nov 21, 2007. – [Electronic resource]: Mode access to the website: <http://plato.stanford.edu/entries/ethics-deontological/#DeoThe>

тю деонтології є необов'язковість однозначних позицій з приводу моральної онтології або епістемології. Своєю чергою, не відкидаючи тези американських дослідників, ми вважаємо, що звернення до деонтології як теорії належного зумовлене необхідністю пошуку тих ефективних форм, які могли б сприяти переведенню різноманітних філософських ідей та концепцій у практичну площину. Певною мірою означену тезу ми проілюструємо викладеним далі матеріалом.

Передусім маємо відзначити, що до основних представників деонтологічної теорії відносяться німець І. Кант, англійці Д. Росс та Г. Причард, американці Дж. Роулз, Р. Нозік та Т. Скенлон. Як правило ці автори обов'язково згадуються в американській та європейській літературі, що присвячена деонтологічній проблематиці. Необхідно наголосити, що згадані мислителі відрізняються у своїх підходах до деонтологічної проблематики, як, зрештою, відмінними є контексти, у межах яких вони звертаються до деонтологічної методології. Натомість, загальними місцем дослідників деонтологічної проблематики є визнання того факту, що саме у філософії І. Канта міститься найбільшповнаексплікація«належного» у вигляді етики обов'язку. Усі наступні автори так чи інакше використовують теоретичні напрацювання німецького класика, а основним об'єднавчим елементом більшості сучасних деонтологічних теорій є кантівська повага до людини та віра у її моральний потенціал¹. Водночас на Заході моральну філософію Канта однозначно трактують як деонтологічну виходячи зі змісту його категоричного імперативу, що передбачає: (1) потужну деонтологічну тезу, відповідно до якої обов'язок очевидним безвідносно до мети, а швидше з посиланням на апіорні та незалежні принципи, які за логікою Канта містить практичний розум; (2) фундаментальну тезу, що моральне міркування переважають усі інші і (3) неминучу тезу, що обов'язок поширюється на всіх мислячих суб'єктів і визначає їх мотивацію, незалежно від їх конкретних цілей². Типове уявлення про деонтологічну етику, зокрема кантівську етику обов'язку, ґрунтується на тому, що у деонтології відбувається оцінка правильності чи неправильності поведінки винятково у залежності від характеру самої поведінки, а не від її результатів. Іншими словами, моральна правильність певної дії визначається її властивістю бути відповідною моральній нормі чи принципу. Саме тому, типовою характеристикою деонтології є зосередженість на моральних нормах та принципах, як засобах управління поведінкою, а принциповим для деонтологічних досліджень

¹Gerald F. Gaus. What is Deontology?, Part Two: Reasons to Act. *Journal of Value Inquiry*, vol. 35 (2001): 179-193.

²Freeman S. "Utilitarianism, Deontology, and the Priority of Right". *Philosophy and Public Affairs*, 23, 4 (Fall 1994), pp.313-349.

є аналіз та філософське обґрунтування моральних правил¹. При цьому критики деонтологічної етики дорікають їй тим, що вона спрямовує як діяти, але не вчить, що має статися. Ми вважаємо, що на означений контроверсійний момент можна зняти за допомогою самого Канта як засновника етики обов'язку, що становить фундамент сучасної деонтології.

Так у своїй праці «Метафізика нравов», німецький мислитель опрацьовуючи поняття «обов'язку» у контексті вчення про чесноти вказує, що в «етиці поняття обов'язку має вести до цілей, а максими по відношенню до цілей, які нам необхідно собі ставити, повинні бути обґрунтовані відповідно до моральних основоположень»². У цій же праці Кант звертається до поняття «обов'язок чеснот», яке в нього визначається через самопримус, і одночасно має відношення до певної мети (матерії, об'єкту свавілля) та до формального у моральному визначенні волі. «Мета, яка є водночас обов'язок, може бути названа обов'язком чеснот»³. Принагідно Кант розділяє цілі, на ті, які людина ставить собі під впливом чуттєвих спонукань (емпіричні), і ті, які людина повинна ставити собі за мету спираючись на принципи, що дані а priori у чистому практичному розумі⁴. Далі німецький філософ дає однозначну відповідь, які цілі суть водночас обов'язок: *власне самовдосконалення та чуже щастя*. Свою позицію він обґрунтовує тим, що власне щастя не передбачає самопримусу, що є основною ознакою обов'язку, здійснення якого, своєю чергою, є ознакою моральності. З іншого боку, вдосконалення іншого межує із нав'язуванням йому своїх цілей (і своїх уявлень про досконалість). А між тим поняття морального обов'язку, за Кантом не може містити жодного іншого примусу, окрім самопримусу (шляхом лише одного уявлення про закон), коли приймають у міркування внутрішні визначення волі (мотиви)⁵.

У зв'язку з означеними цілями Кант формулює приписи морально практичного розуму. Зокрема, обов'язок людини власними зусиллями вийти із [стану] первісної своєї природи, із [стану] тваринного (*quoad actum*), і усе вище підніматися до людського [стану], лише завдяки якому, вона і здатна ставити собі цілі, поповнювати прогалини свого знання та виправляти свої помилки⁶. Щастя іншого як моральний обов'язок, Кант пояснює тим, що людське себелюбство не можна відокремити від потреби бути любимим (а у необхідних випадках отримувати допомогу), отож якщо ми робимо себе метою для інших, то і інші – їх щастя, повин-

¹Gert B. *Morality: A New Justification of the Moral Rules*. Oxford: Oxford University Press, 1988, pp. 9-10.

²Кант І. *Метафізика нравов*. Соч. в 6 т. Т. 4, ч. 2. / Кант І. – М.: Мысль, 1965.– С. 316.

³ Там само. – С. 316.

⁴ Там само. – С. 319.

⁵ Там само. – С. 319-320.

⁶ Там само. – С. 321.

ні ставати нашою метою¹. Водночас, філософ наголошує, що людина не може мати будь-яку мету, якщо не зробить її своєю. При цьому ставити собі мету, яка одночасно є обов'язком, є виявом самопримусу і, водночас, ознакою свободи². В наслідок таких міркувань Кант приходить до формулювання однієї з найбільш важливих своїх моральних максим, суть якої полягає в тому, що людина може бути лише метою і у жодному разі засобом. Водночас, таким чином, людина проголошується найвищою цінністю, а саме поняття «цінності» фактично стає одним з важливих елементів кантівської філософії. Попри свій деонтологічний характер та орієнтованість на виконання обов'язку, сама належна поведінка у Канта має мету та ще й ціннісно забарвлену. Зрештою такі поняття аксіологічного ряду як «гуманність», «гідність» та «автономія особистості» забезпечують основу для розуміння деонтологічних принципів Канта та формулювання моральних обов'язків людей один перед одним.

Для обґрунтування концепту екологічної деонтології означені вище моменти мають принципове значення. Адже це дозволяє поряд із дослідженням проблем формування екологічного імперативу мислення та практичної реалізації екологічних обов'язків, включити у предметне поле екодеонтології ціннісний аспект. Окрім того, ми маємо підстави стверджувати, що значимість та цінність виконання екологічних обов'язків корелюється, або стимулюється та посилюється вагомою кінцевою метою – відновлення (або встановлення) гармонії в рамках відношення «Людина – Природа», що для людини і природи є благом.

Прагнення повноти розуміння специфіки деонтологічної теорії вимагає також звернутися до філософсько-етичних міркувань представників так званого деонтологічного інтуїтивізму–англійських філософів початку ХХ ст. Г. Причарда і Д. Росса. У межах даного напрямку обов'язок оголошується незалежним від блага: обов'язок необхідно виконувати заради самого обов'язку і саме в цьому полягає благо. При цьому відповідно до деонтологічного інтуїтивізму моральні обов'язки не мають підстави у соціальних потребах, вони не залежать від будь-яких прагматичних цілей, у тому числі від критерію зростання добра, моральні обов'язки є нібито очевидні самі по собі, вічні і незмінні.

Зокрема, Г. Причард вважав, що практика моральної філософії ґрунтується на помилковій спробі забезпечити загальне, теоретичне обґрунтування принципів моральних обов'язків³, а тому він розвиває думку Г'юма, що ми не маємо права виводити з ненормативних тверджень нормативні висновки. Моральні обов'язки мають загальну природу, щодня для

¹ Там само. – С. 328.

² Кант И. Метафизика нравов. Соч. в 6 т. Т. 4, ч. 2. / Кант И. – М.: Мысль, 1965. – С. 317.

³ Prichard H. A. Does Moral Philosophy Rest on a Mistake? from Moral Obligation: Essays and Lectures, Oxford: Clarendon Press, 1949. Pp. 1-17.

нас очевидно та нами самостійно приймається. Причард наполягає, щожоднихраціональнихабологічних аргументів, якими можнавиправдати моральні обов'язки не існує. Водночас, філософ намагається самостійно з'ясувати зміст поняття моральний обов'язок, чому присвячена його праця «Моральні обов'язки»¹. Між тим, в рамках нашого дослідження деонтологічний інтуїтивізм ГарольдаПричарда цікавий у тому сенсі, що інтуїтивне ми не розглядаємо як абсолютно позараціональне. Ми виходимо з того, що інтуїція є результат напруженої діяльності свідомості. Як показано у спеціальній літературі, інтуїція постає в результаті активної розумової діяльності, наполегливих пошуків, накопичення знань та умінь, творчих зусиль та волі, пристрасності та одержимості, високого усвідомлення необхідності досягнення певного результату в своїй практичній та інтелектуальній діяльності. Водночас, вагомими чинниками інтуїтивних процесів свідомості визнаються чуттєвий та ціннісний компоненти. Отже, інтуїція може розглядатися як особливе явище свідомості, прямо залежне від системизнанысуб'єктивного світу особистості. У зв'язку з цим нам представляється можливим розвиток інтуїтивних здібностей, зокрема здібності відчувати зміст та характер морального обов'язку у контексті відношення «Людина – Природа». Методична сторона вирішення цієї проблеми в рамках екологічної деонтології буде розглянута нами у наступних розділах.

Тим часом, інший представник деонтологічного інтуїтивізму Д. Росс припускає, що навколишня для людини реальність настільки складна, що особа може діяти, лише виходячи з передбачуваної ним самої ситуації, і у жодному разі не відповідає за наслідки своїх вчинків, бо прогнозувати розвиток реальності не можна. Філософ розвиває теорію самоочевидних обов'язків – *prima facie*. Один з визначних знавців творчості Росса англійський дослідник Ф. Страттон-Лейк вважає, що дана теорія розвиває ідеї Канта і водночас вигідно вирізняється тим, що допомагає моральному обґрунтуванню різного роду дій спираючись на універсальні принципи². Зокрема, Д. Росс звертає увагу на такі обов'язки, які при першому ж погляді (через свою самоочевидність) визнаються як морально належні і не потребують подальшої перевірки. Філософ розглядав ці обов'язки як абсолют (або майже абсолют), можливих до застосування для всіх людей у будь-яких життєвих обставинах, за винятком ситуацій, коли одне належне вступало у конфлікт з іншим. Тоді людині необхідно визначитися, який обов'язок є більш вагомим³.

¹Prichard H.A. *Moral Obligation from Moral Obligation: Essays and Lectures*, Oxford: Clarendon Press, 1949. P. 78.

²Stratton-Lake P. *Kant, Duty and Moral Worth* (Routledge Studies in Ethics and Moral Theory). Published in Taylor & Francis e-Library, 2005. – 168 p.

³Ross W.D. *The right and the good*. Indianapolis : Hackett Pub. Co., 1988, vi, – P. 19-20.

Переконанням Росса було, що певні дії слід чинити або не чинити тому, що вони хороші або погані за своєю суттю. Окрему увагу варто звернути на запропонований Девідом Россом поділ зобов'язань на групи в залежності від того, до минулого чи майбутнього звернене діяння:

1. **Обов'язок дотримуватися обіцянки або угоди.** Ґрунтується на моїх попередніх діях; якщо слово, обов'язок вірності зобов'язує цього слова дотриматися, навіть якщо порушивши його, я б зробив більше добра більшій кількості людей.
2. **Обов'язок відшкодування збитку.** Також ґрунтується на попередніх діях; якщо заподіяв комусь шкоду або завдав збитку чіємусь майну, мусиш, наскільки це можливо, відновити завданий збиток.
3. **Обов'язок вдячності.** Ґрунтується на попередніх вчинках інших людей. Наприклад батьки зробили особі добра більше, ніж сусіди, тому в першу чергу належить допомагати батькам, навіть якщо допомагаючи своїм сусідам людина зробила б більше добра.
4. Решта обов'язків за Россом стосуються майбутнього часу.
5. **Обов'язок добродійності.** Цей обов'язок призначений для поширення максимально можливого блага.
6. **Обов'язок відмови від помсти.** Росс вважав обов'язок не чинити зло сильнішим зобов'язанням ніж обов'язок добродійності. Можливо, людина не зобов'язана допомагати незнайомцеві, втім напевно не повинна заподіювати йому зло.
7. **Обов'язок справедливості.** Від обов'язку добродійності він відрізняється тим, що займається рівним розподілом добра, а не лише його кількості. Це означає, що особа повинна рівною мірою розподілити добро між А і Б, навіть якщо при цьому загального блага у результаті буде розподілено менше (щоправда тут Росс вступає у суперечність з відомим ще з античних часів принципом: рівне не рівним породжує несправедливість – А.М.).
8. **Обов'язок самовдосконалення.** Якщо людина може себе поліпшити з точки зору чеснот, інтелекту, здоров'я або багатства, самоочевидним є обов'язок – зробити це.

На наше переконання, лєвова частка сформульованих Девідом Россом обов'язків (звернених і в минуле, і у майбутнє) відповідає тим установкам, що задаються так званою новою екологічною парадигмою (*New Environmental/Ecological Paradigm*), зокрема, заперечення людської винятковості в цьому світі, прагнення самовдосконалення, зміна пріоритетів у бік нематеріальних (постматеріальних), духовних цінностей. З іншого боку, вважаємо, що значним позитивом міркувань Росса є не лише маніфєстація певних етичних ідей, а наголос на їх моральній належ-

ності для людини. Тобто, відповідно до Канта, шлях до людськості проходить через моральний обов'язок.

Ідеї Канта (зокрема, етика обов'язку) отримала оригінальний розвиток у соціально-філософському доробку ідеологів американського лібералізму у 70-х рр. ХХ ст. – передусім у працях Дж. Ролза. У своїй книзі «Теорія справедливості»¹ він здійснює фундаментальне міждисциплінарне дослідження спрямоване на вирішення цілком практичного завдання – забезпечення реалізації принципів справедливості у повсякденному політичному житті США. В межах цього дослідження Ролз звертається і до проблематики належного. Очевидно, до цього його спонукало прагнення дати відповідь на питання, як і чому людина повинні перейматися тим, що зобов'язані робити, що є правильним і справедливим, в чому суть обов'язку, зрештою чи морально-етичні вимоги справедливості сумісні з людською природою і як вона сприяє задоволенню людських інтересів.

Відповіді на ці питання американський мислитель шукає у площині договірних стосунків та звертається до поняття «суспільний договір», яке у соціальну та політичну філософію було залучене мислителями Нового часу (згадаймо Гоббса, Локка та Руссо). «Суспільний договір» як добровільна угода громадян (та правителів), використовувалася для пояснення обов'язків громадян дотримуватися певних суспільних правил та законів, а також для пояснення співвідношення прав та обов'язків, що є основою об'єднання людей у громадянському суспільстві. Перевагою «суспільного договору» є допустимість різних (політичних або релігійних) поглядів за умови добровільного визнання низки норм та правил, обов'язкове виконання яких є запорукою стабільності у суспільстві. Таким чином, утворюється деонтологічний простір, в межах якого взаємопов'язані на переконання Ролза ідеї справедливості та свободи набувають спочатку формального вираження (закони, норми, приписи), а згодом фактичного – правильна (правомірна) поведінка кожного члена суспільства відповідно до загальноприйнятих норм.

Варто відзначити, що у своїх міркуваннях про належне Дж. Ролз не є прихильником радикальної деонтології, головною рисою якої є проголошення того, що певні дії є морально неприйнятними передусім через свою субстанційну неправильність. Тобто цінність вчинку людини головно визначається з точки зору його відповідності певним нормам та правилам, а не через співставлення із певними результатами (або цілями), що характерно для різних типів телеологічної етики. Дж. Ролз, між тим зауважує, що будь-яка моральна концепція, яка б сформулювала певні принципи та форми належної поведінки ігноруючи наслідки їх реаліза-

¹Rawls J.A Theory of Justice. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971. xv, 607 p.

ції, або вимагала виконання певних моральних правил незалежновід наслідків цих дій «була б просто ірраціональною та божевільною»¹.

Натомість пріоритет правильності над благом Ролз відносить до специфічних рис деонтології. Окремо, американець вказує на взаємозв'язок між принципами належного (із зазначенням абстрактних обов'язків, належностей, справедливого розподілу інших моральних міркувань) і прагненням до благ, але має свій підхід до їх пріоритетності. На його переконання у процесі практичного абосоціального визначення того, що ми (як індивіди або представники певних соціальних груп) повинні робити, принципи належного мають пріоритет над ціннісними міркуваннями (наприклад, щастя або людська досконалість). При цьому міркування належності (обов'язку) мають пріоритет над благом (задоволенням) удвох напрямках. По-перше, принципи належності обмежують задоволення, які можуть досягатися шляхом негідних дій (наприклад, заподіяння шкоди іншим для власного задоволення), що робить їх абсолютно неприпустимими. По-друге, принципи належності є інструментально-регулятивними: вони визначають засоби, що у певних випадках можуть бути доречні (оптимальні) для досягнення допустимої чи обов'язкової мети². Водночас пріоритет належного не може заперечити моральних міркувань, що походять з логіки права, етикету, професійної етики, соціальних звичаїв як певних цінностей. Тобто моральні міркування завжди мають пріоритет над міркуваннями практичної доцільності.

Свій внесок у розвиток сучасної деонтологічної теорії зробив ще один американський науковець – Р. Нозік. Його монографію «Анархія, Державність та Утопія»³, прийнято вважати вагомим внеском у розвиток ліберальної теорії справедливості і, водночас, вона сприяла утвердженню нормативного підходу у межах сучасної соціальної філософії. Самого ж Нозіка називають чи не найбільш послідовним прихильником деонтологічного підходу в сучасній соціальній філософії⁴. Передусім маємо відзначити, що Р. Нозік послідовно критикує концепцію справедливості Ролза та протиставляє їй концепцію радикального лібералізму. Нозік виходить з того, що становлення суспільства стимулюється чередою так званих «вільних обмінів» між індивідами. Єдиним можливим обмеженням прав людини Нозік вважав свободу інших людей. Отож нормативні рамки суспільного життя задаються винятково природними індивідуа-

¹ Там само. – С. 30.

² Rawls J. A Theory of Justice. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971. xv, 607 p. – С. 30-32.

³ Nozick R. Anarchy, State and Utopia. New York: Basic Books, Inc, Publishers, 1974. xvi, 367 p.

⁴ Alexander L. Deontology at the Threshold. San Diego Law Review, Vol. 37, December 2000, pp. 896.

льними правами, до яких філософ перш за все відносить правоіндивіда-насвободуга рівність.

Р. Нозік сформулював ідею деонтологічних абсолютних прав особистості у такий спосіб: «Права не зумовлюють соціальний порядок, вони встановлюють примус, в рамках якого повинен здійснюватися соціальний вибір, усуваючи одні можливості, створюючи інші тощо»¹. Іншими словами кожен індивід має сукупність прав, які може реалізувати до тих пір, доки вони не входять у суперечність із правами іншого індивіда. Якщо ж така суперечність виникає, то реально її може зняти лише діалог між індивідами, який покликаний прояснити позиції сторін та схилити одну із них добровільно поступитися своїми правами. До певної міри, можна стверджувати, що міркування Нозіка співзвучні із ідеєю публічного діалогу А. Етціоні, який розглядався останнім як засіб легітимації суспільних зобов'язань.

Втім до здійснення подібного діалогу індивід має дотримуватися правила жорсткого обмеження, суть якого за Нозіком полягає у недоторканості іншої особи і тут він фактично звертається до кантівського принципу: людина – це мета, а не просто засіб; людьми не можна жертвувати або використовувати для досягнення якихось цілей без їх згоди. «Немає виправдань, що дозволяють пожертвувати однією людиною заради інших. Ця центральна ідея – а саме, що є різні люди, які живуть кожен своїм життям, і жодним не можна пожертвувати для інших – не лише лежить в основі існування жорстких моральних обмежень, але й, на мою думку, породжує лібертаріанське обмеження, яке забороняє агресію проти інших»². Для нас ця думка є принципово важливою, адже у поєднанні з принципами етики благоговіння перед життям Альберта Швейцера ми виходимо на засадничу для екологічної деонтології ідею недопустимості агресивного або винятково утилітарного ставлення до живого (або ширше – до Природи).

До деонтологічного підходу в рамках сучасної політичної філософії також звертається американський мислитель Т. Скенлон. У своїх міркуваннях на тему побудови справедливого та комфортного для людини суспільства він спирається на ідеї Дж. Ролза і, водночас, у працях американця відчувається вплив Канта та Руссо. Саме у межах «кантіанського лібералізму» Скенлон прагне обґрунтувати ліберальні права людини та необхідність виконання нею певних обов'язків перед іншими за допомо-

¹Nozick R. *Anarchy, State and Utopia*. New York: Basic Books, Inc, Publishers, 1974. xvi, 367 p. – С. 166.

²Nozick R. *Anarchy, State and Utopia*. New York: Basic Books, Inc, Publishers, 1974. xvi, 367 p. – С. 32.

гою гіпотетичного договору розробляючи власний договірний концепт¹. У своїх пошуках філософ відштовхується від «фундаментального питання»: «Чому когось взагалі повинна турбувати мораль?». Сам Скенлона на це питання відповідає в тому дусі, що людина істота розумна і має вихідне бажання бути здатною виправдовувати свої дії перед іншими на підставах, які вони не можуть розумно відхилити – розумно, тобто, беручи до уваги бажання знайти принципи, які інші, що спонукаються схожими мотивами, не можуть розумно відхилити². Іншими словами, людина приймає певні твердження та пропозиції у тому випадку, якщо їй це підказують її власні переконання (значимі для її власної моральної ідентичності). З цього випливає, що суспільство приречене на пошук та формування простору спільних моральних переконань. При цьому моральні переконання Скенлон, наслідуючи Канта, визнає основою наших обов'язків.

Формулу моральності (імператив) Скенлон озвучує таким чином: «дія є неправильною, якщо її продуктивність заданих обставин буде заблокована певним набором принципів загальної регуляції поведінки, що ніхто не може розумно заперечити якості основи для інформованої та невинуватої загальної згоди»³. Обґрунтовуючи свою формулу Скенлон спирається на дві важливі ідеї: 1) сторони договору рухомі загальним бажанням знайти певні загальні принципи поведінки; 2) визнається можливість універсальних загальних цінностей, що знаходяться в основі правил та норм поведінки. Очевидно, до таких цінностей належать справедливість, рівність, терпимість, правалюдини, свобода слова, адже саме їх Скенлон відносив до фундаментальних з точки зору моралі. Саме означеними цінностями має керуватися за Скенлоном розумна людина, яка зв визначенням не висуває вимог, з якими інші не зможуть змиритися, або зовсім нечесні вимоги⁴. Таким чином, у Т. Скенлона ми бачимо вирішення проблеми мотивації до належної поведінки у площині звернення як до духовних (розуму, мудрості) так і до душевних (моральність) якостей людини. Дотримання ж суспільних вимог та норм поведінки можливе лише за умови, якщо вони морально виправдані перед кожним членом суспільства, а це можливо в умовах соціальної співпраці та діалогу. У контексті обґрунтування екологічної деонтології окремо маємо звернути увагу на тезу про важливість соціальної співпраці. Адже суспі-

¹ Гаус Дж. Многообразие видов всеобъемлющего либерализма [Електронний ресурс] / Джеральд Гаус // Институт Свободы. Московский либертариум, 01.05.2010 – Режим доступа: <http://www.libertarium.ru/1770>

² Scanlon T.M. What We Owe to Each Other. Harvard University Press, 1998. 420 p. – С. 189.

³ Там само. – С. 153.

⁴ Гаус Дж. Многообразие видов всеобъемлющего либерализма [Електронний ресурс] / Джеральд Гаус // Институт Свободы. Московский либертариум, 01.05.2010 – Режим доступа: <http://www.libertarium.ru/1770>

льна екологічна практика безперечно є дієвим засобом формування екофільних переконань у її суб'єктів, а також сприятиме напрацюванню виваженої морально-етичної регламентації різних аспектів відношення «Людина – Природа».

Варто наголосити, що практично усі представники ліберальної ідеології у своїх побудовах (незалежно від конкретики їх змісту) значного місця відводять індивідуальному началу, появляючи при цьому значний оптимізм стосовно інтелектуальних та моральних чеснот людини. Між тим, у сучасній соціальній філософії, як ми відзначали вище, доволі багато прихильників твердження про те, що кризи, які переживають сучасні суспільства є наслідком надмірного індивідуалізму, десолідаризації, втрати ідентичності та руйнування загальних цінностей. Послідовно цю тезу обстоюють представники філософсько-політичної течії – комунітаризму. Водночас, у пошуках шляхів відновлення позитивної та продуктивної міжособистісної комунікації, почуття солідарності, а також повернення до цінностей колективізму, прихильники комунітаризму змушені звертатися і до деонтологічної проблематики, адже для них, так само як і для ліберальних мислителів, актуальним є питання про джерела легітимації спільних цінностей, а також щодо мотивів виконання людиною суспільних обов'язків.

Розвиваючи ідеї комунітаризму А. Макінтайр висуває тезу, що не існує етики, яка б не була етикою певного специфічного суспільства. Проте на відміну від звичайних людей, які послуговуються моральними системами, що сформовані традицією, філософи мають можливість виходити за межі цих традицій та спираючись на свій теоретичний та практичний досвід пояснювати наслідки прийняття людиною та суспільством тих чи інших принципів й ціннісних установок¹. Своїм завданням в межах вирішення сучасних мораль-етичних проблем Макінтайр вбачає обґрунтування повернення до традиції, що була започаткована Арістотелем, суть якої утвердження зв'язку між моральністю та раціональністю, а також заклик до прозорості і зрозумілості наших моральних та соціальних чеснот². Водночас, означена філософська традиція, як було нами вказано вище, передбачає, що між людиною, якою вона фактично є (сущою), та людиною, якою б вона могла бути, якби знала свою природу (належне), існує принципова різниця. Саме подолання цієї різниці, шлях від сущого до належного за допомогою пізнання власної природи наближає людину до чеснот та морального життя.

¹Макінтайр А. После добродетели: Исследования теории морали [Текст] / А. Макінтайр; пер. с англ. В.В. Целищева. – М.: Академический проект, 2000. – 382 с.

²MacIntyre A. Whose Justice? Which Rationality? University of Notre Dame Press, 1988, 410 pp. –С. 1.

У міркуваннях американського філософа для нас є важливим його переконання, що побудова суспільства з позитивними морально-етичними характеристиками передбачає звернення до деонтологічного дискурсу, адже суспільне життя обов'язково має нормативний вимір – за Макінтайром він задається суспільними цінностями¹. У світлі цієї тези, можна припустити, що завдання формування позитивних екологічних морально-етичних якостей суспільства та окремої людини передбачає звернення до деонтологічної методології, до предметного поля якої безперечно має входити ціннісний аспект.

Досліджуючи контроверсійні моменти комунітаризму та лібералізму М. Волцер замислився над питанням, що виступає чинниками інтеграції сучасного ліберального суспільства, рятуючи його від руйнації внаслідок дії відцентрових сил, що зумовлені надмірним індивідуалізмом сучасної людини. Відповідь на це питання, з точки зору М. Волцера необхідно шукати у площині побудови так званого «доброго суспільства», в рамках якого встановлені, підтримуються, певною мірою проголошуються обов'язковими соціально значимі цінності та чесноти. Зрозуміло, що виникає питання, що то за цінності та чесноти, яким притаманний високий (аж до нормативного) ступінь визнання.

Цю проблему М. Волцер вирішує шляхом запровадження понять «насиченої» та «розрідженої» моралі – «thick and thin moral»². Перша є внутрішньою мораллю локальних співтовариств, а от друга містить ті універсальні правила та норми, які створюють передумови для розуміння між різними соціальними групами та об'єднаннями. При цьому «насичена мораль» є первинною, адже виростає у межах певної культурної традиції, але вона обов'язково містить у собі елементи «розрідженої моралі» у формі мінімалістських моральних вимог, що є спільними усім культурам. Йдеться про такі фундаментальні поняття як свобода, справедливість, щастя. Водночас, як послідовний комунітарист Волцер вказує на те, що лише «насичена мораль», яка існує як дієва та субстанційно вкорінена система регулятивів є єдиною ефективною мораллю, адже «розріджена мораль» такої вкоріненості не має та є скоріше результатом інтелектуального компромісу. Між тим, для нас, в рамках обґрунтування концепції екологічної деонтології є важливою сама ідея можливості спільних для різних культурних традицій понять та ідей. До такого роду ідей можна віднести ідею гармонії з природою. Інша річ, яким чином представники різних культурних традицій розуміють наповнення цього поняття та його практичне втілення, втім головне, що з'являється прос-

¹Макінтайр А. После добродетели: Исследования теории морали [Текст] / А. Макінтайр; пер. с англ. В.В. Целищева. – М.: Академический проект, 2000. – С. 156-157.

²Walzer M. *Moralischer Minimalismus*. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 1994. N 1. S. 3–14.

тір для діалогу та пошуку спільних рішень. Отож виходить, що відповідь на одвічне питання усієї етики (та деонтології як її невід'ємної складової): що маємо робити? – необхідно шукати у сфері оптимально можливого взаєморозуміння (на обох сторонах певного комунікативного відношення).

Інший момент, який маємо зауважити на підставі вище викладеного полягає в тому, що у межах соціальної філософії згаданих вище мислителів відносять до різних напрямків – Ролз і Нозік однозначно ідеологи сучасного лібералізму, натомість Макінтайр і Волцер сприймаються як засновники комунітаризму. Проте, навіть оглядовий аналіз їх основних соціально-філософських та етичних положень вказує на те, що під час своїх міркувань вони так чи інакше приходять до необхідності звернення та обґрунтування нормативних елементів у процесі створення теорії суспільства. Адже, життєздатність соціуму на практиці визначається наявністю набору нормативних уподобань (у їх ролі можуть виступати, наприклад, певні цінності або ціннісні орієнтири), що поділяються усіма членами суспільства. Водночас, для соціального простору завжди є актуальним проблематика обов'язку, при чому на різних рівнях (наприклад, людина – людина або людина – суспільство). Отже, доречним виглядає твердження, що реальне та ефективне вирішення завдань певних соціальних перебудов, зокрема екологізації суспільного життя передбачає звернення до понять та категорій деонтологічного дискурсу.

У цьому контексті доречно згадати концепти дисциплінарного суспільства та суспільстваконтролю, які свого часу сформулював французький філософ Мішель Фуко. Передусім він розглядає владу як особливий феномен, що охоплює систему найрізноманітніших відносин: від державно-правових до сімейних. При цьому влада керує через створену нею систему специфічних регулятивів, які задають певні принципи мислення та поведінки – влада виражає себе не через право, а через певну техніку влади, за допомогою не закону, а норми, за допомогою не покарання, а контролю, і здійснює себе на таких рівнях і у таких формах, які виходять за межі держави та її апарату»¹. Водночас у Фуко прочитується думка, що влада має суспільно-історичний характер. Це підтверджується своєрідним переходом західних суспільств від дисциплінарної форми існування до суспільстваконтролю, які показує французький філософ².

У дисциплінарному суспільстві влада керує за допомогою сукупності суспільних інститутів, що сприяють структуруванню параметрів і меж мислення та практики, демонструючи тенденцію до тотального

¹*Foucault M. Histoire de la sexualite. Vol. 1. La volonte de savoir. P.: Gallimard, 1976. – С. 118.*

²*Фуко М. Надзиратинаказувать: Рождение тюрьмы / М. Фуко. – М.: Ad Marginem, 1999. – 479с.*

нагляду та контролю, а також до управління від імені норми, яка нав'язується усім підвладним індивідам як еталон і критерій їх оцінки. Натомість в умовах суспільства контролю, що характерне для доби постмодерну, влада вже меншою мірою орієнтована на зовнішні інститути управління і більшою претендує, так би мовити, на уми громадян. Влада здійснюється за допомогою комунікаційних систем та інформаційних мереж, які кратно інтенсифікують процес нормотворення та, скажімо так, нормосприйняття. Інформація та знання в умовах суспільства контролю надають владі можливість вийти далеко за межі структурного простору соціальних інститутів. Російська дослідниця проблематики відношення влади і знання З. Сокулер акцентує увагу на тому, що М. Фуко серед іншого визначав владу суспільства контролю як «владу-знання», адже влада прагнучи утвердження загальнообов'язковості норми шукає нові ефективні форми, що зумовлює звернення до знання – і у сенсі наукової діяльності, і у сенсі засобу входження у свідомість людини¹.

Наше звернення до концептів дисциплінарного суспільства та суспільства контролю М. Фуко має своє пояснення. По-перше, ми вважаємо, що французький філософ на історичному матеріалі показав, що об'єктивно сприйняття певних норм та обов'язків індивідом має передувати цілеспрямована робота щодо створення певних інститутів, які будуть провідниками та популяризаторами цих форм належної поведінки. По-друге, він був одним з перших, хто на філософському рівні показав перспективи утвердження загальнообов'язковості норми та обґрунтування необхідності суспільних обов'язків і соціальних обмежень за допомогою комунікаційних систем та інформаційних мереж. Нарешті, для нас важливою є теза про значимість знання (науки), як одного із засобів обґрунтування та утвердження загальнообов'язковості норми як особливої деонтологічної форми.

Розвиваючи цю думку, можна стверджувати, що глибокі знання екологічних законів та принципів, а також усвідомлення характеру кризових явищ поточної екологічної ситуації спонукатиме людину до усвідомлених перетворень екологічного плану власної предметно-практичної та соціальної діяльності. На наш погляд саме в рамках екологічної деонтології можлива інтеграція знань про екологічне суще та екологічне належне з подальшим визначенням та реалізацією практичних напрямків гармонізації відношення «Людина – Природа». Водночас деонтологічна теорія в умовах глобальних криз, що їх переживає людство могла б стати теоретичною базою нового концептуального осмислення етичного статусу індивідау фундаментальному для нього відношенні «Людина – Природа». Напевно, зважаючи на складність глобальних

¹Сокулер З.А. Концепция «дисциплинарной власти» М. Фуко // Сокулер З.А. // Знание и власть: наука в обществе модерна. – СПб.: РХГИ, 2001. – 240 с.

проблем, що постали перед людством та їх специфічний прояв на локальному рівні (з яким передусім має справу людина) встановлення системи деонтологічних вимог та обмежень щодо дій людині в природі та з природою було б цілком обґрунтованим та надзвичайно доцільним.

Підсумовуючи вище викладене дозволимо собі зауважити, що деонтологія на сучасному етапі розвитку практичної філософії очевидно може вважатися невід'ємною частиною етичного вчення. Фактично деонтологія постає як практичний засіб реалізації певного набору ідей та ціннісних установок, що формулюються в межах того чи іншого філософського вчення. Фундаментом для розвитку деонтології слід вважати етику обов'язку Канта. Проголосивши обов'язок свідченням вільного вибору індивіда сторони добра німецький мислитель показує, як спираючись на розум людина може забезпечити свободу морального вибору, а отже моральну поведінку. Важливо, що Кант не відкидає ідеї високої мети – такою метою є людина, своєю чергою важливим стає усе, що сприяє її самовдосконаленню та стану щастя. Зрештою, етика обов'язку Канта довела свою наукову та практичну спроможність саме завдяки апеляції до загальнолюдських принципів міжлюдських відносин. Означені принципи виступають свого роду основою та, водночас, мірилом морального змісту дій людини. Вони ж виступають основою легітимації обов'язків, які має виконувати людина, зокрема у суспільному житті.

Актуальність деонтології зумовлена, на наш погляд тим, що не виправдали себе сподівання на те, що тенденція гуманізації суспільних відносин зрештою призведе до нівелювання значення етики обов'язку. Глобальні проблеми, які можна розглядати крізь призму відношень «Людина – Людина» та «Людина – Природа» зумовлюють звернення деонтологічної проблематики та методології, зокрема до питання пошуку ефективних та універсальних регулятивів людської предметно-практичної та соціальної діяльності. З іншого боку, звернення до деонтологічного підходу загалом відповідає тенденції, що характерна для сучасної етики – набуття нею прикладного характеру та перетворення на регулятивно-правовий механізм. Гадаємо, цьому може бути два пояснення: з одного боку, до цього може призводити надмірний прагматизм та утилітаризм притаманний нашому сучаснику (в тому числі щодо філософських знань); з іншого боку – перед сучасною людиною постала ціла низка цілком конкретних проблем, вирішення яких очевидно передбачає глибокого філософського осмислення (зокрема, в межах етичного знання) і, водночас, вимагає як найшвидших дій щодо вирішення цих проблем або мінімізації їх негативних наслідків. Отож деонтологічна теорія та її напрацювання усе більше сприймається як актуальний інструментарій розв'язання цих проблем.

РЕЛІГІЯ І НАУКА ТА ЇХ СПІВВІДНОШЕННЯ

Досвід багатьох країн світу переконливо свідчить, що запорукою процвітання будь-якої нації є її здорова духовна сфера. Адже саме висока духовність, домінуюча роль у якій належить релігії, формує людину. Позбавлення народу його духовності, відхід від релігії, знищення, плюндрування та зневаження релігійних святинь і обрядів поширює зневіру, бездуховність, аморальність, зростання злочинності, підлості та підступності, ненависті. Без релігії люди відчужуються, стають ворогами, руйнуються родини. Релігія – це найважливіше добро в житті людини, Боже світло для її розуму. Завдяки їй пізнаємо мету нашого життя і дорогу, яка веде до цієї мети. Хто живе без релігії, той блукає в темноті. У Святому Письмі написано: «Сидять у темряві та тіні смертній» (Іс. 9,2; Лк. 1,79).

Релігія дає нашій волі надлюдську силу для здійснення добрих справ і подолання грішних пожадань, полегшує біль і гоїть рани, дає людині справжнє задоволення. На жаль, через брак елементарних релігійних знань, наше уявлення про релігію поверхове. Тривалий час вища школа виховувала неприязнь до релігії. А, між іншим, сьогодні неможливо прогнозувати основні соціальні процеси без врахування релігійного чинника, про що свідчить історичний досвід України. Релігія і наука є формами духовно-творчого освоєння людиною світу. Тому співвідношення релігії та науки є актуальним в даний час.

Питання співвідношення релігії і науки розглядалися в працях Патріарха Й. Сліпого¹, о. д-ра І. Ортинського², єпископа д-ра Д. Ляховича³, академіка І. Климишина⁴, С. Анатійчука⁵ та ін.

Релігія – це зв'язок людини з Богом. Наука – це упорядкована система знань про явища і закони навколишньої дійсності. Наука намагається дати відповідь на питання: «Що являє собою навколишній світ?», а релігія дає відповідь людині на питання: «Звідки взявся світ?». Релігія і наука не заперечують одна одну, а взаємно доповнюють і є немовби двома крилами людського життя. Наука допомагає релігії звільнитись від забобонів і міжрелігійної ворожнечі, а релігія застерігає науку від

¹Сліпий Йосиф. Віра і наука / Йосиф Сліпий. – В-во ОО. Салезіян. – Рим, 1990. – 75 с.

²Ортинський І. Вірити / І. Ортинський. – В-во ОО. Салезіян: Рим – Мюнхен – Фрайбург, 1990. – 292 с.

³Ляхович Д.Л. Лекції з метафізики і теодицеї / Д. Ляхович. – Львів: Вид-во ЛБА, 1995–1996. – 94 с.

⁴Климишин І.А. Вчені знаходять Бога / І. Климишин. – Івано-Франківськ: Нова Зоря, 2010. – 136 с.

⁵Анатійчук С.В. Співвідношення науки та релігії в культурі / С. Анатійчук // Наук. вісн. Чернівецького ун-ту. Сер. Філософія. – 1999. – Вип. 64. – Чернівці. – С. 21-26.

абсолютизму та скеровує її у русло забезпечення добробуту і миру для людства. Засновник теорії відносності А. Айнштайн сказав: «Віра без науки сліпа, а наука без віри крива». Він також стверджував, що: «Релігії, мистецтва і науки – це три гілки одного дерева. Усі ці устремління спрямовані до облагороджування життя людини, до того, щоб вивести індивідуум зі сфери суто фізичного існування у сферу свободи»¹. За висловом французького філософа Кондіяка (Condillac) «Lascienceestunlangagebienfait» – «Наука є добре оформленою мовою».

Релігія заснована на правді Божій. Наука заснована на законах природи, які створив Бог. Релігія виходить поза рамки науки. Хоча наука і релігія по різному пояснюють світ, але їхні остаточні висновки про причину того, чи іншого явища збігаються. Відомий фізик, засновник квантової теорії поля Макс Планк писав: «Бог для віруючих стоїть на початку мислення, а для фізиків на кінці мислення». Образно кажучи, наука допомагає людям рухатись вперед, а релігія вказує напрямок руху. Релігія і наука виходять з того самого джерела і ведуть до тієї самої мети. Вони обидві є виявом людського мислення, шукання і відчуження. Вони обидві шукають правди: «і спізнаєте правду, і правда визволить вас» (Ів. 8,32).

Тісний зв'язок релігії з інтелектуалізацією культури, її вплив на формування цілісної картини світу сприяв зростанню духовної значущості й авторитетності науки. «Цивілізоване суспільство з однаковою пошаною ставиться і до науки, і до релігії. Проте в соціумі з традиціями авторитарного чи тоталітарного типу вони стають елементами державного механізму, виконуючи невластиві їм функції. Змінюється не тільки форма функціонування релігії та науки, а й сама їхня природа. З'являються такі непривабливі риси, як нетерпимість до найменших проявів вільнодумства, нетолерантність, агресивність стосовно своїх опонентів і т. ін. Причому, від імені науки «анафема» проголошуються не рідше, ніж від імені релігії. Наслідки ж поширення подібної напівнауки такі ж негативні, як і наслідки існування напіврелігії, бо, зрештою, вони обертаються проти особистості та її творчого потенціалу»².

Релігійні цінності хоч і не мають прямого стосунку до суто наукової картини світу, все ж опосередковано, передусім, через особистість ученого, його світогляд і віру в трансцендентні засади буття, значною мірою зумовлюють «аксіологію» наукової діяльності. Так само і наукові цінності не можуть не впливати на характер еволюції релігійних уявлень. Сказане означає, що проблема взаємозумовленості релігійних і

¹Климишин І.А. Вчені знаходять Бога / І. Климишин. – Івано-Франківськ: Нова Зоря, 2010. – С. 43.

²Анатійчук С.В. Співвідношення науки та релігії в культурі / С. Анатійчук // Наук. вісн. Чернівецького ун-ту. Сер. Філософія. – 1999. – Вип. 64. – Чернівці. – С. 25.

наукових цінностей може бути успішно вирішена лише з урахуванням особливостей обох взаємодіючих сторін, а також аргументів метафізики і теології, в яких ця тема споконвіку була домінуючою.

Наука і релігія походять із одного начала і ведуть до однієї мети. Вони обидві шукають правди і взаємно себе доповнюють. Релігія веде до Бога прямо, шукаючи Творця, а наука йде до Творця посередньо, шукаючи Його крізь творіння¹. Релігія доходить до повної таємниці, до останніх причин усього, що існує, а наука затримується на поверхні, відкриваючи другорядні причини та послідовні зв'язки.

Патріарх і кардинал Йосиф Сліпий так висловився про зв'язок віри і науки: «Два крила, якими підноситься людський дух в безкраї простори – це віра й наука. З початку людської історії вели вони людину впродовж віків, як два нерозлучні товариші, удосконалювали її знання, мораль і життєві вимоги. Щойно середньовічний гуманізм, захоплений старовинною поганською літературою і мистецтвом, став дивитися з нехиттю на християнську віру. Відтоді починається щораз – то сильніший наступ, щоб відірвати віру від науки, ба навіть викликати між ними ворогування»².

Сімдесят років нам твердили, що найбільший ворог науки є Церква, вона обмежує свободу науки, бере в полон, нищить. Віра, нібито, поневолює науку техніки, математики, географії та інші науки. Покійний Патріарх писав: «Компетенція Церкви розтягається включно на Об'явлення. Тому має право заборонити книжки, що перечать віру і порушують мораль, осудити блуди, ересі тощо. На полі природничих правд, що не торкаються віри, Церква не може рішати і тому смішно було б побоюватись, щоб Церква колись проголосила, що геометричне твердження Піфагора є неправдиве, що $2+2 = 5$, що сума кутів в трикутнику не виносить 180 градусів або що нові фізичні дослідження фізики не відповідають дійсності. Це вже належить до компетенції науки, про яку саме хочемо говорити. Це пізнання починається від вражень. Я приймаю їх при помочі змислів, але й перевірю їх особною снагою – розумом»³.

«Наука і віра – це вправді два роди пізнання. В науці є чинний розум, у вірі діє також розум, але просвічений надприродним Об'явленням. В науці доходить розум до посередньої або безпосередньої наглядності – евіденції, у вірі знову до тієї точки, де розум переконується, що Бог це об'явив, значить до авторитету Бога. Предметом науки є природні правди, а віри – об'явлені тайни»⁴.

¹ Там само. – С. 171.

² *Сліпий Йосиф*. Віра і наука / Йосиф Сліпий. – В-во ОО. Салезіян. – Рим, 1990. – 75 с.

³ Там само.

⁴ Там само.

«Ціль науки є пізнати правду. Об'явлення не відводить науки від правди, але, як вище сказано, відкриває нові. Певність надприродних правд є більша, чим природних, бо їх відкриває непомильний Бог, а не помильний чоловік. І тому наука й віра не тільки не можуть собі протирічити, але, навпаки, мирна співпраця і взаємна поміч їм на обоїльну користь»¹.

Наука, як і людина, потребує для свого розвитку свободи. Сімдесят років «свободи», яку мала наша наука, важко забути. «З історії добре відомі факти, коли громили кібернетику, генетику, космологію; коли вчених, академіків, морили в тюрмах голодом, розстрілювали (як Б. Герасимовича, директора Астрономічного інституту в Ленінграді, Б.Н.Нумерова та багато інших), багато вчених, рятуючи життя собі, своїм родинам, співробітникам, були змушені лицемірити та клястися у своєму безбожництві»². Кожна наука повинна була притримуватись напрямку, який вказувала всезнаюча партія більшовиків. Навіть математиків не обминули. Та в чому ж полягає свобода науки? «Вільність науки лежить тільки в тім, що вона виходить зі своїх принципів і послуговується своїми методами. Наука виходить з очевидних аксіом або від спостережних фактів. Свобода лежить далі у звільненні від неоправданих зовнішніх обмежень, що перешкоджають шукати правди... Отже, наука мусить бути вільною від зовнішніх неправдивих чинників, як від держави, партії, протекції, служальства і в такій самій мірі від Церкви, коли хоче досягнути свою ціль»³.

Патріарх Йосиф стверджував: «...справжня наука не може протівитися вірі, а віруючий...має повне право до поважної наукової роботи і своїми совісними працями може собі заслужити тільки на вдячність від всіх, яким дорога наука»⁴.

Світову громадськість завжди цікавила думка вчених, яка загалом була однаковою: «Так, Бог – Творець світу існує». Статистика це підтверджує. Зокрема, 1909 р. німецький професор Др. Денерт опублікував книгу з результатами опитування 262 провідних учених світу. З них 92% визнали себе віруючими і лише 2% – атеїстами, 6% залічили себе до агностиків, тобто до таких, хто «не знає», хто не має з цього питання певної думки. На початку 30-х років із 133 англійських та американських вчених віруючими визнали себе 89% (ці результати було наведено тоді ж у книжці Тамбура «Релігійні вірування сучасних вчених»). Найповнішу збірку висловлювань провідних учених ХХ століття на релігійні теми

¹ Там само.

²Климишин І.А. Вчені знаходять Бога / І. Климишин. – Івано-Франківськ: Нова Зоря, 2010. – С. 38.

³Сліпий Йосиф. Віра і наука / Йосиф Сліпий. – В-во ОО. Салезіян. – Рим, 1990. – 75 с.

⁴ Там само.

(«Що кажуть про Бога сучасні вчені») опублікував у Брюсселі (1960 р.) ієромонах Куртуа. Додамо, що в наш час з кожних п'яти професорів у США чотири визнає себе віруючими.

Академік І. Климишин наголошував, що всесвітньо відомі віруючі вчені так говорили про Бога, релігію, віру:

- 1) ООгюстен Коші (1789 - 1857), французький математик: «Я – християнин. Це значить, що я вірую в божественність Христа, як вірували... майже всі великі астрономи і математики минулого. Мої переконання не є наслідком отриманих у спадщину забобонів, але глибоких досліджень».
- 2) Карл Гаус (1777 - 1855), німецький математик: «Коли прийде наша остання година, з якою невимовною радістю ми спрямуємо свій погляд до того, про присутність якого ми лише здогадувалися у цьому світі».
- 3) Гульємо Марконі (1874 - 1937), італійський фізик і винахідник: «Я горджуся тим, що я – людина віруюча. Я вірю в силу молитви. Я вірю в молитву не лише як католик, а й як учений».
- 4) Вернер Фон Браун (1912 - 1977), німецько-американський фізик, конструктор космічних ракет: «Поширеною є думка, нібито в епоху космічних польотів ми вже так багато знаємо про природу, що нам більше не потрібно вірити в Бога. Ця думка цілком помилкова. Лише нове звернення до Бога може врятувати світ від катастрофи, яка насувається. Наука і релігія – це сестри, а не вороги». Як бачимо, слова науковців йдуть з глибини душі, їх віра в Бога – незаперечний факт¹.

Цікавою є думка М. Ломоносова про дві книги, даровані Богом людству: «Творець дав родові людському дві книги, в одній Він показав свою велич, у другій – свою волю. Перша – це створений Ним видимий світ. Людина, задивляючись на красу і стрункість його будови, визнає Його всемогутність в міру їй дарованого розуміння. Друга книга – Святе Письмо. Не скажемо, що математик розмірковує зі здоровим глуздом, якщо він захоче Божу волю виміряти циркулем, а ким же буде і в Богослов'ї учитель, якщо він думає, що за Псалтирем можна навчитися астрономії та хімії»².

Релігієзнавці – створили понад 200 визначень релігії, але і вони, на їх думку не відображають це явище духовного життя у всій повноті. Над

¹Климишин І.А. Вчені знаходять Бога / І. Климишин. – Івано-Франківськ: Нова Зоря, 2010. – С. 45.

² Там само. – С. 82.

цим таки варто задуматися, тим паче, що вони не завжди слухні. Навіть саме слово релігія перекладають і пояснюють по-різному. Слово «релігіо» походить від латинських слів «ligo» – зв'язок та «ligare» – в'язати, тобто дослівно означає мати зв'язок з Богом та його постійно відновлювати. Слово релігія – «religio» – латинського походження, означає зв'язок або зустріч людини з Богом, відношення людини до Бога, набожність, благочестя, святиню, предмет поклоніння. Давні римляни в слово «religio» вкладали такий зміст: «знову збирати», «повторно відвідувати», «ще й ще раз вдивлятися», «добровільність», «усвідомлення вини». Як складне й різнобічне явище вона виникла на певному етапі розвитку суспільства і функціонує у тісному зв'язку з його життям, впливає на кожну людину, незалежно від того, вважає вона себе віруючою, чи ні.

За вченням І. Канта, релігія – це визнання божественного наказу, наказу практичного розуму в усіх обов'язках, що санкціонує насамперед поведінку людини, її мораль. Людство є для нього Богом. У вченні Г. Гегеля, релігія – це пізнання, усвідомлення абсолютної істини. Тим він ставить релігію на виразно теоретичний рівень. Німецький богослов Ф.-Д.-Е. Шляєрмахер пов'язував релігію зі сферою почуттів, афективним пережиттям, які не належать ні до моральної поведінки, ні до пізнання істини.

Л.-А. Фосербарх вважав, що релігія – результат людського стремління до щастя, яке, на його думку, людина не може реалізувати на землі, це прагнення вона переносить у потойбіччя, творячи собі Бога. Вшановуючи Його, вона віддає шану лишень своїм нереалізованим прагненням.

Французький історик Рейнак окреслював релігію «як сукупність почуттів сумління», англійський мислитель Б. Рассел – як страх перед невідомим, німецький філософ Паульсен – як внутрішній настрій, що полягає у «покорі та упованні». Згідно з Брунером релігія – «прагнення людини віднайти опору в надземних силах і в такий спосіб дійти до спасіння». А. Сміт окреслював релігію як «відносини, які в живому досвіді виникають між особою і предметом вшанування, викликаючи в нас повагу і любов». Для Р. Отто вона – «досвідчення таїнства (misterium), яке реалізується, коли людина відкривається для вражень вічної реальності, які об'являються на дорозі дочасного». З. Фройд дотримувався думки, що Бог є лише піднесеним образом власного батька, а туга за ним і пошук підтримки в складних ситуаціях приводять до релігії, яка є тільки колективним неврозом. Він твердив, що джерелом релігії є безпорадність перед життям і страх смерті.

Карл Маркс був переконаний, що релігія – це опіум людства (наркотик), який створює людині ілюзію досягнення щастя в майбутньому, вигадка визискувачів, яка відриває людину від проблем щоденного життя, революції, боротьби з виявами експлуатації й утиску, відчуває, ро-

бить нечутливою до суспільної несправедливості та нужд пролетаріату, відвертає його від класової боротьби – основної рушійної сили суспільства.

Володимир (Ульянов) Ленін назвав релігію сивухою (горілкою) людства, й закликав боротися з нею. Тому в колишньому СРСР весь час тривала якнайжорстокіша боротьба з релігією, масштабів якої ще не знала історія, навіть у перші віки християнства. Радянська влада проводила проти Церкви жакливі терор. Храми перетворювали на склади і клуби. Все святе плондрували і зневажали. Будь-які елементи релігійності приховували, або висміювали. Йшла справжня війна проти християнства та інших релігій, панував безбожницько-атеїстичний світогляд, десятки єпископів і тисячі священників були розстріляні або заслані на страшну каторгу, де більшість з них у тяжких муках загинула. В результаті духовним цінностям і моральному стану суспільства було завдано важких травм.

У словнику іншомовних слів, до речі, який був виданий 1974 р. Головною редакцією Української Радянської Енциклопедії і Академією Наук України, термін «релігія» неправильно визначають – як побожність – форма суспільної свідомості (пережиток минулого) ворожа науці, яка фантастично, спотворено відображає земні сили як надприродні, соціально зумовлене й історично перехідне явище, яке перешкоджає революційному перетворенню суспільства, є знаряддям гноблення трудящих і панування експлуататорських класів. Ці визначення релігії не відповідають суті явища. Отже, релігія – це не просте питання. Це явище, яке не можна пояснити через щось інше. Вона відмінна від філософії, політики. Релігія автономна і не є ілюзією.

То ж що таке релігія? Що криється за цим поняттям? Який зміст воно несе у собі? Навіщо вона потрібна людині? Чи може людина прожити без неї?

Слово «релігія» латинського походження. Вперше воно з'явилося у стародавніх римлян, які виводили згаданий термін від латинського слова «relegare». Ним позначили все, що було зв'язано з пошаною богів. Трапляється воно в Марка Тулія Цицерона, Лівія, Цезаря у значенні «страх», «пошана», «совість», «богобоязливість» тощо. Сервій Сульпіцій (III ст. до Р.Х.) пов'язував слово «релігія» зі словом «релінкваре», що означає «виділяти», «обговорювати», «йти назад», «відкладати в бік».

Християнські богослови Лактанцій, Єронім, Августин (Аврелій), Тома Аквінський правдиво виводили слово «релігія» від слова «релігаре». В якому «ліго» – означає «зв'язок» (зв'язок людини і Бога, особи і Божества), а «лігаре» – «зв'язувати», «з'єднувати» (Бога і Людину, святе і світське). Префікс ж «ре» вказує на відновлення, повторність цього зв'язку.

Отже, слово «релігаре» – це поновлений, повторний зв'язок людини з Богом. Треба було наново зв'язати те, що було розірване через первородний гріх – непослух їй, гріх гордині та Бог створив людину, щоб вона була близькою до Нього, щоб хвалила Його і була щасливою. Божа любов завжди чинна, подібна до великої багатой на воду ріки, що намагається якнайскоріше розлитися і заповнити собою всі долини. Бо любов мусить розливатися, ділитися. Любов домагається любов'ю. Бог живе тільки Любов'ю, лише нею кормиться. Тому Бог хоче мати з людиною постійний зв'язок. Людина хоче перебувати у любові з Ним. Зв'язок любові і життя з Богом. Ось чому, релігія – це зв'язок земного і небесного, матеріального і духовного, тлінного і нетлінного, скінченого і безконечного. Релігія – це також відношення людини до Бога та Бога до людини, це своєрідний зв'язок номосу і космосу, тобто діалог, а не монолог між особами (людиною і Богом). Релігія – це конкретний стосунок людини до конкретного живого Бога (Романо Гвардіні). Релігія – це прямий, особовий і екзистенційний стосунок людини до Бога (Сьорен К'єркегор). Релігія – це стосунок між людиною і потойбічною силою в яку людина вірить і від якої почувається залежною, – стосунок, що виражається у молитві, довір'ї, страхів, жертвоприношені і етичній поведінці (Натан Седерблом). Найповнішим визначенням релігії, зробленим в класичній філософії релігії є: «релігія є онтологічним, особово - особовим стосунком, стосунком «я – Ти» між людською особою і особовим Абсолютом (Богом), Якого людина визнає остаточним джерелом свого існування та Найвищим Благом – остаточною метою свого життя». Цей стосунок виражається в релігійних діях і моральній поведінці. Релігія є здібністю (чеснотою), силою якої людина віддає Богові належну Йому шану (св. Т. Аквінський). Релігія становить цілісну систему вірувань і практик, яку об'єднують в єдину моральну спільноту, що зветься Церквою, усіх, хто до неї належать (Е. Дюркгейм). Релігія не може бути накинutoю. Релігійним не можна бути насильно, штучно в обхід свободи людини. Людина актом своєї волі вступає в релігійний зв'язок. Релігія є відповіддю на поклик Божий, Який полюбив нас першим¹.

Відомі філософи і богослови розвинули на грані релігії і науки таку вченню, як метафізика і теодицея. Ще Аристотель називав метафізику першою філософією. Метафізика (з грецької мови – після фізики) – це наука про надчуттєві принципи буття. Вона допомагає зрозуміти християнську віру, її догмати (учення, які не підлягають зміні), а також є чудовим знаряддям діалогу з невіруючими. Теодицея (з французької мови – Боговиправдання) – це наука про природне пізнання Бога, яка ставить за мету усунути суперечність між вірою у Бога та науковим світоглядом.

¹Андрушко В.Т. Релігієзнавство. – Навчальний посібник / В. Андрушко, О. Огірко. – Львів: НЛТУ України, ЛНУВМБТ ім. С.З. Гжицького, 2007. – 260 с.

Відносини релігії та науки зводяться до самої людини, до її волі, ширості, бо не сама наука веде до віри, чи невіри, а особиста настанова людей, які займаються наукою. Великі вчені, які були засновниками природничих наук, були глибоко віруючими. Відомі фізики, астрономи: І. Ньютон, М. Копернік, В. Гершель, Й. Кеплер, Г. Ерстед, А. Ампер, А. Вольт, А. Беккерель, Р. Мілікен, А. Едінгтон, А. Айнштайн, А. Комптон, А. Кастлер стверджували, що між релігією і наукою нема суперечностей, а наукові дослідження приводять до визнання Бога як Творця Всесвіту.

Відомі богослови, використовуючи науку, доводили існування Бога. Великий учитель Західної Церкви блаженний Августин (Аврелій) (354 – 430) справедливо повчав: «Вірую, щоб зрозуміти і пізнати, а розумію, щоб вірити». Доктор Церкви святий Тома Аквінський (1224 – 1274) обґрунтував п'ять головних доказів існування Бога, які полягають у тому що:

- 1) хтось спричинює рух у тому, що рухається, бо ніщо не має саме в собі причини руху;
- 2) лад і порядок у Всесвіті свідчить про Творця, бо все має свою причину;
- 3) існування можливих, необов'язкових речей свідчить про Творця;
- 4) обмеженість досконалостей творінь свідчить про повну досконалість Творця;
- 5) усе у світі має свою ціль і прямує до неї, що свідчить про існування Верховного Упорядника¹.

Коротко подаючи ці аргументи, ми тим самим стверджуємо, що Господь Бог – перша причина, перший рух, створює чарівний лад у світі, ступені досконалості і щось потрібне й непотрібне. Щодо ступеней досконалості нагадаймо, що бачимо неживий світ, живий і між ними найвище місце займає людина, а також – безтілесні духи, в яких вірять навіть язичники, а найвище Сам Господь Бог – Вседержитель, Який є потрібний і необхідний, а ми всі цілком не були потрібні і коли нас не було, то світ існував і якщо ми відійдемо, то він і далі існуватиме. Тому варто подякувати Господеві, що нас створив. Бог вічний, Він був, є і буде, а ми не були, але є і будемо, тобто ми тимчасові, але не випадкові.

Науковці і богослови дали ряд доказів існування Бога. Перший з них – це науковий доказ, який ґрунтується на універсальності світу на рівнях мікро-та макросвітів, тобто молекул, атомів і планет, які взаємодіють за певними універсальними законами. Цей же доказ ґрунтується і

¹ Там само. – С. 235.

на оптимальності світу, до якого неможливо щось додавати, чи віднімати, бо порушується відповідний баланс і стан існування. Науковий доказ торкається також проблеми гармонії світу, в якому одне без одного існувати не може, бо взаємно себе доповняють. Цей доказ показує неперевершену мудрість Творця у влаштуванні світу. В цьому доказі використовуються: антропний принцип, який вказує на доцільність у природі для можливості життя у всіх формах; телеологічний принцип, який вказує на мету існування всього живого і неживого; онтологічний принцип, який апелює до логічності самої постановки питання про сумнів у правдивості існування Творця; космологічний принцип, який звертає увагу до причинно-наслідкового зв'язку у питанні виникнення Всесвіту¹.

Другим важливим доказом існування Бога є історичний доказ, який вказує на історичний досвід людства у культурі Бога, у вірі в позагробове життя як у давній Індії (2 тис. років до н. е.) так і в дохристиянській Русі-Україні. Відомий грецький письменник Плутарх ще в 126 р. до н. е. писав: «Ви знайдете міста, не оточені стінами, які не знають ні літератури, ні царів, ні палаців, ні монет, таких, які не знають, що таке театр, гімназії, але ви не знайдете такого міста, яке було б без Бога, яке б не знало молитви чи жертвоприношення».

Третім важливим доказом існування Бога є моральний доказ, який відкривається в голосі совісті (сумління) у житті кожної людини віруючої чи невіруючої. Цей голос є Божим голосом в душі людини, який за добрий вчинок потішає людину, а за злий учинок її мучить, гнітить і докоряє. Моральні докази існування Бога торкаються не тільки голосу сумління, але й бажання щастя та загального переконання всіх народів.

Для кожної людини, яка шанує Святе Письмо, найбільшим доказом існування Бога є Об'явлення Бога у Старому Завіті: «Я Той, Хто є» (Вих. 3,14) та в Новому Завіті у Пресвятій Трійці при хрещенні Ісуса Христа в Йордані (Мт. 3,16-17) і при Преображенні Спасителя на горі Тавор (Мт. 17,5).

Важливими аргументами існування Бога є антропологічні аргументи. Вони доводять існування Бога від побуту людини на світі. Вихідною точкою цих аргументів є життєвий досвід. Деколи ці аргументи називають моральними або психологічними. До цих аргументів за єпископом д-ром Діонізієм Ляховичем належать наступні аргументи:

1. Аргумент на основі «істини», який полягає в тому, що шукає причин істини, яких розум часто спостерігає і відкриває у власному внутрішньому житті. Цей аргумент сформулював св. Августин.

¹Андрушко В.Т. Релігієзнавство. – Навчальний посібник / В. Андрушко, О. Огірко. – Львів: НЛТУ України, ЛНУВМБТ ім. С.З. Гжицького, 2007. – С. 236.

2. Аргумент на основі «моральної повинності», який полягає в тому, що люди відчують зобов'язання перед деякими основними і всюдівартісними засадами життя: не говорити неправди, не вбивати, не красти, шанувати батьків, помагати ближнім.

3. Аргумент на основі самотрансценденції або мети людини, який полягає в тому, що людина завжди шукає чогось більшого від себе, хоче перевищити себе і піти за межі своєї мінливості та обмеженості.

4. Аргумент «культури» або загальної однозгідності, який стверджує всюдиприсутній факт віри у Бога і те, що віра відповідає найглибшим і абсолютним прагненням людського духа.

5. Аргумент на основі цінностей, бо культура тісно пов'язана з цінностями, а для справжнього людського буття конче необхідні такі цінності як істина, доброта, любов, єдність, свобода, справедливість, мир, мудрість тощо.

6. Аргумент на основі мовного значення, який збудований на основі значення деяких слів, в яких людина розпізнає значення таких слів як «світ», «світло», «вічність», «буття», «істина», «доброта», «краса», «справедливість» тощо.

7. Аргумент на основі людської гідності, бо людська особа достойна пошани і поваги, незважаючи на те, чи вона є чоловіком чи жінкою, чорною чи білою, незважаючи на вік, релігію, здоров'я чи багатство індивіда.

8. Аргумент на основі містичного досвіду, який присутній у всіх великих монотеїстичних релігіях, де його виявляли здорові, світлі особи, характеру абсолютної правоти і чесності, що відзначалися великою добродійністю і плідною працею для загального добра.

9. Аргумент присутності Бога в «обличчі убогого», який наголошує на метафору Бога, яка об'являється в обличчі убогої людини, що виражає знаки Божої присутності¹.

Сама людина – це найкращий аргумент існування Бога. Вона є найвиразнішим документом Божої реальності і Його присутності у світі. Знаки Бога можемо спостерігати у житті та діяльності людини. Незважаючи на постійне самовдосконалення, людина не може досягнути повноти досконалості. Діяльність людини виявляє її велику духовну здатність, але вона зумовлена виміром своєї тілесності. Своїм життям людина вказує на Бога, як остаточну вершину своєї діяльності.

Усі аргументи існування Бога можуть мати тільки вартість розумової перевірки людського релігійного досвіду. Ці розумові аргументи служать тільки на те, щоб показати горизонти чи шляхи на яких можемо

¹Ляхович Д.П. Лекції з метафізики і теодицеї / Д. Ляхович. – Львів: Вид-во ЛБА, 1995–1996. – С. 78.

зустріти Бога. Ці шляхи не творять Бога, який вже існує. Усі ці доведення є тільки логічними.

Звичайно, віруюча людина не потребує доказів існування Бога, бо Він є сенсом її життя. Проте частина сучасної молоді, хоча і чує про Бога та й деколи може називати себе віруючою, не завжди може обґрунтувати свою віру, а найгірше часто зберігає практичний атеїзм за принципом: «Знаю, що є Бог, але поводжусь так, якби Його не існувало». Вивчаючи ряд наукових предметів у сучасних вузах, молодь не завжди в їхньому світлі може пізнати Бога. Акцентуючи на наукову картину світу слід поєднувати її з релігійною, яка не тільки не заперечує її але й доповнює¹.

Сучасна наукова картина виникнення світу ґрунтується на теорії колапсу, надпотужного вибуху порожнистої матерії, теорії розширення Всесвіту, теорії реліктового випромінювання. Все це підтверджується Біблією, згідно якої – «усе це створив Бог з нічого» (2 Мак. 7,28), а першим днем творіння Божого було: «Нехай буде світло!» (Бут. 1,3), внаслідок якого і постав цей вибух і розширення порожнистої матерії. Під дією сил гравітації, електромагнетизму, сильної і слабкої взаємодії повстали різні структури матерії, про що своєрідно підтверджує Біблія у другому дні творіння: «І зробив Бог твердь і відділив води, що під твердю, від вод, що над твердю» (Бут. 1,7).

Третій день – це ріст рослин і дерев на суші, яку створив Бог, а четвертий – виникнення світил. Науковці визнають, що зафіксована у Біблії послідовність подій має глибокий сенс, бо коли б спочатку виникли небесні світила, то згубний вплив ультрафіолетового випромінювання Сонця не дав би можливості зародженню життя рослин. Надпотужний рух розжарених частинок матерії привів до утворення небесних світил і галактик, яких науковці нараховують понад 50 млрд. Розташування Землі в сонячній системі є унікальне за задумом Творця, бо якби Земля була на 5% ближче до Сонця, то стався би її перегрів і ніяке життя б на ній не існувало, а якщо б за розрахунками вчених Земля була на 1% далі від Сонця, то сталось би її зледеніння. Звичайно, що біблійні дні творення – це не доба (24 год.), а певний період часу, ціла епоха.

П'ятий день згідно біблійної і наукової теорії закономірно представляє виникнення птахів, риб і всіляких живих створінь, а шостий день – виникнення скотини, плазунів і створення людини на образ і подобу Божу, що покликана підпорядковувати землю і панувати над рибами, птахами, звірами. Науковці стверджують існування на Землі близько 20 000 видів риб, 350 000 видів рослин, 9 000 видів птахів, 45 000 видів тварин, 1 млн. видів комах, які були створені Творцем та розвивались шляхом мікроеволюції, тобто невеликих змін в межах одного виду. «Vivum e

¹Огірко О. Релігія і наука: співпраця чи протистояння / О. Огірко // Наук. вісн. Чернівецького ун-ту. Сер. Філософія. – 2005. – Вип. 242-243. – Чернівці. – С. 160-164.

vivo»– «все живе з живого», повчає крилатий латинський вислів. Неможливо, щоб з неживого повставало живе, стверджують науковці, а тому більшість з них відкидають теорію макроеволюції Ч. Дарвіна, внаслідок якої з одних видів утворювалися нові. Людська душа, створена Богом, не походить з тваринної, яка, на відміну від людської, не має ні розуму, ні власної волі, а керується лише інстинктами. Сучасні дослідження генотипу людини стверджують її кардинальну різницю від тварини. Наприклад, вчені визначили різну кількість хромосом в клітинах: в людини – 46; в шимпанзе – 48; в собаки – 78; в кішки – 38. Людина на відміну від тварин має безсмертну душу, хоча її тіло подібне до тіла тварини і підпорядковане тим же самим законам. Тварини не думають, не можуть нічого вибирати, про що-небудь рішати. Випадки дітей, що виростили серед тварин, наприклад, серед вовків, мавп, свиней, мали місце в історії людства, а пізніше, повернувшись в людське середовище, вони повертались до людського способу життя, до мовлення, чого в протилежному випадку ніколи не стається з тваринами, скільки б вони не перебували в людському оточенні, бо мова – це рубікон, який тварина ніколи не переступить.

Аналізуючи і досліджуючи світ, науковці мають відвагу зізнатися, що їхнє пізнання світу, його законів не перевищує 5-10%, використовуючи надсучасну техніку. Нажаль, маємо більше запитань, ніж відповідей. Відома дискусія між вченими, що повстало скоріше за принципом, чи курка, чи яйце, є безплідна до тих пір, поки не визнається Творця, який дав початок усякому життю. Математичні і фізичні моделі світу, який уявляється три чи чотиримірним не витримують критики, бо насправді він є n - мірним, де n прямує до безконечності. Те, що здавалось неможливим учора, сьогодні в сенсі науки і релігії стає можливим. Прикладом цього є неевклідова геометрія, кібернетика, квантова фізика та ряд сучасних наук, що виникли на межі різних галузей. Наукові дослідження в різній царині не тільки не заперечують релігію, але своїми висновками фактично стверджують існування Бога. Другий закон термодинаміки доводить, що: «Кожна замкнута система, залишаючись сама на себе, застухає», тобто без постійної підтримки Творця наша сонячна система давно би згасла. Відома теорема про повноту К. Геделя стверджує, що: «Ні одна система не може бути до кінця пізнана зсередини - поза зв'язком з іншими системами вищого порядку», яка підтверджує існування Вищого Розуму, який управляє нашою системою.

Подивляючись світ з наукової точки зору, вслід за псалмопівцем Старого Завіту можемо сказати: «Дивні діла Твої, о Господи». Не випадково німецький філософ І. Кант висловився: «Дві речі захоплюють мене тим більше, чим більше я до них приглядаюсь: зоряне небо над нами і моральний закон усередині нас». «Наймудріші і найсильніші народи є водночас найбільш релігійними» (Сократ). «Невизнання Бога є для дер-

жави найбільше з лих, і хто підриває релігію, той підриває разом з тим і основи суспільства» (Платон). «Віра, релігія і моральність – це необхідні підпори усякого добробуту і ладу» (Дж. Вашингтон). «InGodwetrust» (На Бога надіємось) – напис на кожному американському доларові. «Без Бога найвищий смисл людського існування ніколи не може бути відкритий» (С. Франк). Англійський філософ Ф. Бекон навчав: «Малі знання віддаляють людину від Бога, а великі знання наближають людину до Бога».

Тому пізнаючи різноманітні науки, пізнаємо і Господа Бога, який дав натхнення вченим до їх розвитку та наслідуймо релігійність таких великих учених як О. Коші, А. Вольтя, А. Ампера та інших, які в житті були практикуючими християнами, виконуючи Заповіді Божі, діла милосердя та, приймаючи Святі Таїнства.

На початку ХХ ст. в колах науковців і представників релігій зародився екуменічний рух (від грецького слова «ойкумена» – «вся Земля», «заселений світ»), що має за мету об'єднання всіх конфесій на засадах толерантності, розуміння і діалогу. Ще грецькі античні філософи Геродот і Арістотель розуміли ойкуменію як географічне поняття, що означає цілість заселеної землі. Таке трактування терміна екуменізм спостерігається до початку ХХ ст., особливо у протестантів. Екуменізм заперечує прозелітизм, як перетягування людей з однієї конфесії в іншу. На кожній Службі Божій християни моляться «за мир усього світу, добрий стан святих Божих Церков і з'єднання всіх». Апостол Павло закликає всіх до «покори й лагідності, із довготерпеливістю, терплячи один до одного в любові, стараючись зберігати єдність духа зв'язком миру... Один Господь, одна віра, одне хрещення. Один Бог і Отець усіх, що над усіма й через усіх і в усіх» (Ефес. 4,1-6). Христос навчає усіх: «З того усі впізнають, що Мої ви учні, коли взаємну любов будете мати» (Ів. 13,35). Християнську релігію не випадково називають релігією любові, бо Сам Христос є втіленням Любові: «Це Моя заповідь, щоб ви любили один одного, як Я вас полюбив!» (Ів. 15,12). Ми українці, словами нашого молитовного гімну виражаємо своє власне, вистраждане і тому особливе прагнення до єдності: «В єдності сила народу, Боже нам єдність подай!»¹.

Екуменізм у сучасному світі яскраво засвідчує, що, наближаючись до Бога, християни зближаються між собою, проявляючи взаєморозуміння і пошану. Єдність у різноманітності – ось основний принцип такої праці. За папи Івана ХХІІІ екуменізм отримав значення «єдність християнських Церков». Папа Іван Павло ІІ в енцикліці «*Ut unum sint*», присвяченій питанням екуменізму писав: «Кінцевою метою екуменічного руху є повторне встановлення повної видимої єдності всіх охрещених» (№77). Початок екуменічного руху пов'язаний з місією діяльністю англікан-

¹Огірко О. Християнська етика для всіх: Словник християнсько-етичних термінів / О. Огірко. – Львів: ЛНУВМБТ ім. С.З. Гжицького, 2009. – С. 75.

ських і протестантських Церков під кінець XIX ст. Особливий імпульс в католицькому баченню екуменізму дав Декрет II Ватиканського Собору «Unitatis redintegratio». Сам Собор став початком нової епохи, пошуку єдності між усіма християнами. Отці Собору, бачачи рани роздору на двох частинах незшитого хітону Христа, прагнули докласти усіх зусиль, щоб сповнити те, чого так бажав Господь: «Єрусалиме, Єрусалиме, що вбиваєш пророків і каменуєш посланних до тебе! Скільки разів я хотів зібрати твоїх дітей, немов квочка свій виводок під крила, – та ви не захотіли!» (Лк. 13,34).

Другий Ватиканський Собор (1962-1965 рр.) видав «Декрет про екуменізм» від 21 листопада 1964 р. Наголошено, що зв'язки між місцевими Церквами християн Сходу повинні бути як зв'язки між сестрами. Конкретними кроками екуменічного руху 7 грудня 1965 року стало зняття анафемі від 1054 р. Папою римський Павлом VI та Патріархом усієї православної Церкви Афінагорасом I. За висловом сьогоднішнього Папи Івана Павла II, Церква повинна дихати «обома легенями» Сходу й Заходу, бо «Церква є православною по вірі і католицькою по любові». У 1993 р. Папська Рада для сприяння християнської єдності видала Довідник застосування принципів і норм екуменізму. Екуменічне співробітництво пропонується через: створення рад Церков; екуменічний діалог; спільну працю над Біблією; співробітництво богословських закладів; співпраця в діалозі з іншими релігіями. Православна Церква виділяє наступні розділи екуменічної діяльності: краще пізнання одні одних; запозичення досвіду; мирний діалог релігій¹.

Противники ж екуменізму, єдності усіх християн в любові й одній вірі у істинного Бога стверджують, що екуменізм заперечує одну з чотирьох ознак Церкви – єдність. Джерелом екуменічного руху є святі Тайни, а головно хрещення. Екуменічний рух є проявом любові, про який неодноразово говорив Ісус Христос. У цьому русі всі вірні сповнюють заповіт великого апостола народів св. Павла: «Отож, благаю вас я, Господній в'язень, поводитися достойно покликання, яким вас візвано, в повноті покори й лагідності, з довготерпелістю, терплячи один одного в любові, стараючися зберігати єдність духа зв'язком миру» (Еф. 4, 1-3).

Отже, релігія і наука, як два способи пізнання світу допомагають формувати інтегрований світогляд студентської молоді, вказують на існування надприродного і матеріального світу, а також спільними зусиллями закликають людей жити в мирі, єдності, взаємоповазі та толерантності.

Українці пишаються своїми великими, славетними вченими, які щиро вірили в Бога та засвідчили глибoku духовність, талановитість і

¹Андрушко В.Т. Релігієзнавство. – Навчальний посібник / В. Андрушко, О. Огірко. – Львів: НЛТУ України, ЛНУВМБТ ім. С.З. Гжицького, 2007. – С. 240.

відповідальність: ректор Болонського університету – Юрій Дрогобич, першодрукар – Іван Федоров, засновник Києво-Могилянської Академії – митрополит Петро Могила, славетний філософ – Григорій Сковорода, відомий педагог – Кость Ушинський, національний пророк і Кобзар – Тарас Шевченко, відомий фізик і перекладач Святого Письма – Іван Пулюй, Каменярь – Іван Франко, знаменитий педагог – Григорій Ващенко.

СОЦІОКУЛЬТУРНІ АСПЕКТИ СУЧАСНОЇ НАУКИ

У сучасному інформаційному суспільстві відбуваються структурні зміни під впливом процесів глобалізації, науково-технічного прогресу, що стимулює філософів займатися дослідженнями цих трансформаційних процесів. Саме філософія генерує теоретичне ядро нового світогляду, описує нові уявлення про світоустрій. Розвиток наукового знання свідчить про глибокі зміни, що відбуваються в самих основах науки, які ведуть до чергової наукової революції. Згідно з філософом науки Т. Куном, гносеологічні зміни в науці починаються зі зростання свідомості, часто обмеженої вузьким розділом наукового співтовариства, а існуюча парадигма перестала адекватно функціонувати при дослідженні аспекту природи, до якого ця парадигма раніше проклала шлях. І в політичному, і в науковому розвитку усвідомлення порушення функції, яке може призвести до кризи, складає передумову революції¹. Мислитель М. Томпсон відзначає, що сьогодні в науковому співтоваристві відбувається зміна в самому фундаменті мислення, формується нова парадигма. Змінюється предмет дослідження, посилюється його динамізм, цілісність, суперечливість, взаємозалежність окремих його сторін, зв'язків і відносин, робиться акцент на соціокультурних факторах. Виникають нові механізми людського спілкування і взаємодії, розширюється і посилюється взаємозалежність самих різних культур. Сучасний етап розвитку науки характеризується тотальним впливом на всі сфери життєдіяльності людини. Спостерігаються також неконтрольовані наслідки науково-технічного прогресу. Таким чином, мова йде про комплекс породжених цими фактами проблем, пов'язаних із забрудненням навколишнього середовища, його впливом на біосферу; впровадженням високих технологій; і з необхідністю формування духовної культури інформаційного суспільства. Безумовно, всі ці процеси вимагають філософського аналізу та всебічного осмислення².

Духовна культура суспільства являє собою сукупність ідей, пов'язаних з існуванням людини в світі, тому вона відображається не тільки в діяльності свідомості, але й у людських взаєминах, в релігійних і наукових уявленнях про світ, в образах і символах, які відобразили цей світ у всьому його багатстві. Безумовно, сьогодні науці відводиться головна роль у формуванні цінностей і світоглядних уявлень про світ. Ці уяв-

¹Кун Т. Структура научних революцій / Томас Кун ; [пер. с англ.]. – 2-е изд. – М.: Прогресс, 1977. – 300 с. – (Логика и методология науки). – С. 9.

²Томпсон М. Философия науки / Мел Томпсон ; [пер. с англ. А. Гарькавый]. – Т. 56. – М.: ФАИР-ПРЕСС, 2003. – 304 с.

лення визначають цілісний погляд на Всесвіт, місце в ньому людини, її ставлення до навколишнього світу, самого себе, а також формують зумовлені цими поглядами основні життєві позиції людей, їх ідеали, переконання, принципи пізнання, їх діяльність, ціннісні орієнтації. У даному дослідженні проведено філософський аналіз науки в полі культури, що дозволяє розглянути її як явище соціальне, інституціональне.

Проблемам соціокультурної обумовленості знання присвячені роботи в галузі соціальної епістемології, яка орієнтується в основному на соціогуманітарному знанні, на досягненні соціальних і культурологічних дисциплін. Серед дослідників, що працюють в даному напрямку, слід назвати, перш за все, таких: Д. Блур, С. Фуллер, Е. Голдман, А. Пікерінг та ін., які оцінюють пізнання з точки зору норм і цінностей, а також виявляють соціальні аспекти понять істини та раціональності. Соціальна епістемологія – специфічна для соціальних наук теорія пізнання, яка вивчає соціальний вимір знання або інформації. Соціальна епістемологія широко використовує моделі та уявлення, запозичені з соціальної психології, когнітивної соціології, етнографії, культурології, філософії. Серед вітчизняних філософів, які працюють у даному напрямку слід назвати І. Касавіна, Ю. Плюсіна, Ю. Моркіну, А. Ярового. Існує ряд закордонних видань, що спеціалізуються на даному напрямку: «Social Epistemology», «Episteme», «Science in Context». Вивчення наукової літератури з обраної проблематики показало, що, незважаючи на велику кількість опублікованих джерел, в яких досліджуються теоретичні проблеми соціокультурних процесів в науці, залишається чимало невирішених, дискусійних питань, що розширюють поле наукового пошуку. Незважаючи на явний взаємозв'язок наукового пізнання та соціокультурних умов, деякі вчені спростовують подібний факт. Приміром, С. Вайнберг, незважаючи на «боротьбу» з політико-економічною системою, спрямовану на переконання властей у необхідності витрат коштів на побудову коллайдера, констатує незалежність наукового знання від якихось культурних умов, а також виводить постулат «непотрібності філософії» в протизага висунутої Вігнером «незбагненою ефективністю математики». Він вважає, що «побачити шлях до істини з вершин філософії»¹ не можливо в принципі. Його «робочою філософією» виступає «грубий, прямолінійний реалізм, тобто переконаність в об'єктивній реальності понять, що використовуються в наукових теоріях. Однак ця переконаність досягається в процесі наукових досліджень, а не в результаті вивчення філософських праць»². Більш того, С. Вайнберг заявляє,

¹ Вайнберг С. Мечты об окончательной теории: Физика в поисках самых фундаментальных законов природы / Вайнберг Стивен ; [пер. с англ. А. В. Беркова]. – М.: Едиториал УРСС, 2004. – 256 с. – С. 133.

² Там само. – С. 133.

що навіть якщо в минулому філософські доктрини й надавали корисну допомогу вченим, то зараз ця допомога марна. Мислитель йде далі у висловлюваннях, спрямованих проти філософії: «цінність філософії для фізики в наші дні нагадує мені цінність ранніх національних держав для їх народів. До введення поштових служб головним завданням кожної національної держави було захистити свій народ від впливу інших національних держав. Аналогічно погляди філософів іноді приносили користь фізикам, але головним чином в негативному сенсі, захищаючи їх від упереджень інших філософів»¹. Зрештою, фізик робить висновок: «перехід від очевидного спостереження, що наука є соціальним явищем, до висновку, що остаточний продукт науки - наші теорії - такі, які вони є, через вплив суспільних або історичних сил, представляється просто логічною помилкою»². Однак, незважаючи на зазначені заяви, С. Вайнберг досить часто вдається до допомоги методологій, розроблених у руслі філософського знання. Треба зазначити, що сучасні дослідження історії, методології науки свідчать про те, що соціокультурні умови та фактори дуже впливають на розвиток науки.

Щоб повноцінно відобразити динаміку та вплив соціокультурних процесів на науку, необхідно підійти до наукового дослідження як до явища, яке історично розвивається. Це означає, що сама структура наукового знання та процедури його формування повинні розглядатися, як історично змінні. Про соціокультурну обумовленість наукового пізнання планомірно заявив Т. Кун, який розглядає науку та її розвиток як поступовий процес, в якому факти, теорії та методи складаються в усе зростаючий запас досягнень – все це являє собою наукову методологію та знання. Таким чином, тільки при такому соціокультурному підході можливо зафіксувати послідовний приріст наукового знання, а також і труднощі, які перешкоджали накопиченню знання³. Т. Кун ставить перед собою наступні завдання: з одного боку, необхідно визначити, хто і коли відкрив або винайшов кожний науковий факт, закон і теорію, з іншого боку, потрібно описати і пояснити наявність маси помилок, міфів і забобонів, які перешкоджали швидкому накопиченню складових частин сучасного наукового знання. Т. Кун зазначає, що історики науки, простежуючи різні напрямки в розвитку науки, відмовилися від кумулятивної моделі розвитку. В рамках історії науки, необхідно не тільки відшукати в колишній науці неминущі елементи, які збереглися до сучасності, скільки розкрити історичну цілісність цієї науки та той період, коли вона існувала. Приміром, істориків науки цікавить не питання про

¹ Там само. – С. 133.

² Там само. – С. 147.

³ Кун Т. Структура научных революций / Томас Кун ; [пер. с англ.]. – 2-е изд. – М.: Прогресс, 1977. – 300 с. – (Логика и методология науки).

ставлення поглядів Галілея до сучасних наукових положень, а скоріше відношення між його ідеями та ідеями його наукового співтовариства, тобто ідеями його вчителів, сучасників і безпосередніх наступників в історії науки. Наука в світі робіт, які ставлять акценти на соціокультурних факторах (кращим прикладом можуть послужити твори О. Койре), постає як щось зовсім інше, ніж та схема, яка розглядалася вченими з позицій старої історіографічної традиції¹.

Доволі вдало Т. Кун вводить поняття «парадигма», яке міцно увійшло в науковий обіг. Під парадигмою учений розуміє тісно пов'язані з поняттям «нормальної науки» деякі загальноприйняті приклади фактичної практики наукових досліджень – «приклади, які включають закон, теорію, їхнє практичне застосування і необхідне обладнання, – все це в сукупності дають нам моделі, з яких виникають конкретні традиції наукового дослідження»².

З позиції Т. Куна, наука – це соціальний інститут, що функціонує в рамках наукових установ, наукових співтовариств, всередині яких здійснюється комунікація, затверджуються норми та правила наукового етосу (стиль життя групи, загальна орієнтація), що регулюють дослідницький пошук, організовуючи відповідні наукові дослідження. Функціонування наукового фізичного співтовариства, безумовно, також проходить в полі культури та відчуває на себе соціокультурні впливи, які відкладають свій відбиток на результати наукової діяльності вчених. М. Савостьянова, відзначаючи зв'язок науки та культури, розробляє поняття «антропологічних підстав парадигми»: «антропологічні підстави парадигми виявляються в тому, що ми називаємо антропологічними підставами пізнання. Специфіка людського пізнання така, що для пізнавальної діяльності однаково потрібні як у періоди інсайту, нового відкриття, так і в періоди адаптації цього відкриття ... Сама парадигма представляється (не тільки структурно, але й змістовно) результатом колективної творчості, взаємодії багатьох інститутів, потреб людини, суспільства, культури в нових знаннях, а не результатом самоорганізації під «внутрішню історію» науки. Потреби людського буття та свідомості, буття та свідомості суспільства та культури викликають до життя такий феномен, як парадигма, та визначають її зміст»³.

Безумовно, філософський аналіз подій, які відбуваються в науці, вельми важливий. М. Томпсон виділяє ряд питань, відповіді на які визначає поле діяльності філософа науки: Що означає саме поняття «науковий»? Де межа між справжньою наукою та помилковою? Як тлумачити

¹ Там само. – С. 20.

² Там само. – С. 28.

³ Савостьянова М.В. Аксиологический анализ парадигмальной науки или о роли ценностей в науке / М.В. Савостьянова. – К.: ПАРАПАН, 2009. – 260 с.

те, що кажуть вчені? Як дізнатися, чи є сказане ними непорушною істиною або це просто підходяща для даного моменту теорія, на зміну якій може прийти інша? І що таке взагалі мова науки? Як здійснити вибір між альтернативними теоріями? і т.д.¹. Безумовно, велика роль світоглядної функції філософії, спрямованої на узагальнення отриманих знань. М. Томпсон зазначає: «в той час як вчені все більше замикалися у колі своїх конкретних інтересів, філософи, не вникаючи в подробиці конкретних дослідницьких програм, а прагнучи намалювати загальну картину світу, зосереджували зусилля на пошуку єдиних принципів та засад в науці, визначенні їх співвідношення між собою»². М. Томпсон називає наступні питання, які вирішуються в руслі філософії:

1. Чи існують такі аспекти реальності, які не здатна пояснити наука, але може витлумачити філософія?

2. Якщо філософія і наука мають справу з одним і тим же об'єктом дослідження, то яким чином філософія доповнює те, що в стані нам сказати про нього наука?³. В результаті свого дослідження М. Томпсон приходить до висновку, що «чистої науки» бути не може, так як наука ніколи не буде повністю вільною від впливу якихось ідей, поглядів, мови та культури, в рамках яких вона існує, не може наука бути вільною навіть від економіки та політики. «Якщо вченому знадобляться кошти для проведення досліджень, йому потрібно буде довести, що його робота викликана певними потребами суспільства і в перспективі може принести практичну користь. Філософія науки як раз і вказує на цей вплив. Крім того, наукові дані або теорії рідко бувають однозначними. Ті ж, хто виділяє кошти на дослідницькі роботи, часто керуються особистими цілями, що, безумовно, позначається на спрямованості наукових робіт. Однак, крім цього, у філософії є більш загальне призначення – вона покликана осмислювати концепції, перевіряти побудову доводів, виявляти їх вихідні посилки, логіку і обґрунтованість. Такі завдання стоять перед філософією в будь-якій області знань, будь то філософія свідомості, релігії або мови. І все-таки головне питання полягає в тому, чи бере участь філософія в пізнанні реального світу. У середині ХХ ст. вважалося, що виняткове призначення цієї галузі знань – пояснювати, але зараз роль філософії істотно підвищилася. Прочитавши ці сторінки, ви вже й самі зможете з'ясувати для себе, чи допомагає вона нам пізнавати світ або тільки трактує і впорядковує знання, джерелом яких служать наукові вишукування й людський досвід»⁴. Таким чином, роль філософії в сучасному суспільс-

¹Томпсон М. Філософія науки / Мел Томпсон ; [пер. с англ. А. Гарькавий]. – Т. 56. – М. : ФАИР-ПРЕСС, 2003. – 304 с.

² Там само. – С. 10.

³ Там само. – С. 12.

⁴ Там само. –С. 4.

тві не знизилася, а навпаки, у зв'язку з трансформацією соціальних засад суспільства значно зростає. Філософи та вчені констатують про те, що зараз відбувається становлення нового етапу розвитку науки – постнекласичного.

Проаналізуємо поняття «постнекласичний», яке маніфестує взаємодію науки та суспільства. Поняття постнекласичної науки було введено академіком В. Стьопіним, який пов'язував її появу з радикальними змінами в самих підставах науки (четверта глобальна наукова революція, в ході якої народжується нова постнекласична наука)¹. Таким чином, Стьопін виділяє три великі стадії історичного розвитку науки, кожен з яких відкриває глобальна наукова революція (три історичних типи наукової раціональності): класична раціональність (відповідна класичній науці в двох її станах – дисциплінарному та дисциплінарно-організованому); некласична раціональність (відповідна некласичній науці) та постнекласична раціональність². «Некласичний тип наукової раціональності враховує зв'язок між знаннями про об'єкт і характером засобів й операцій діяльності»³.

Постнекласична наука характеризується революцією в засобах зберігання та отримання знань (комп'ютеризація науки, поява складних і дорогих приладових комплексів, які обслуговують дослідницькі колективи і функціонують аналогічно засобам промислового виробництва й т.д.); а також дисциплінарними дослідженнями. Таким чином, постнекласичний тип наукової раціональності «розширює поле рефлексії над діяльністю. Він враховує співвіднесеність одержуваних знань про об'єкт не тільки з особливостями засобів й операцій діяльності, але й з ціннісно-цільовими структурами. Причому експлікується зв'язок внутрішньонаукових цілей з позанауковими, соціальними цінностями та цілями»⁴. В. Стьопін кожен новий тип наукової раціональності характеризує особливими, властивими йому підставами науки, які дозволяють виділити та дослідити відповідні типи системних об'єктів (прості, складні, ті, що розвиваються)⁵. Як відзначає Ю. Мелков «постнекласичне бачення являє собою певне уточнення концепцій класики та некласики – поряд з набуттям нових форм й аспектів; сучасне осмислення фактичного знання

¹ *Степин В.С.* Теоретическое знание: Структура, историческая эволюция / В.С. Степин. – М.: Прогресс-Традиция, 2000. – 743 с. – С. 632.

² Там само. – С. 632.

³ Там само. – С. 632.

⁴ Там само. – С. 634.

⁵ *Степин В.С.* Теоретическое знание: Структура, историческая эволюция / В.С. Степин. – М.: Прогресс-Традиция, 2000. – 743 с. – С. 634.

являє собою й новий погляд на такі явища, які були іноді просто непомітні дослідникам в рамках старої системи світорозуміння»¹.

Таким чином «в даний час стало загальноприйнятим констатувати вплив соціокультурних факторів на динаміку наукового знання»². Як відзначає В. Стьопін, дослідження ролі соціокультурних чинників у процесі формування нового знання дуже важливо, тому що припускає більш детальний аналіз структури підстав науки, виявлення їх компонентів і зв'язків між ними. Однак, деякі вчені не розуміють цієї важливості (структура не завжди потрапляє в поле методологічної рефлексії вченого-фахівця, який вирішує конкретні завдання своєї науки). У зв'язку з цим зростає роль філософії, що здійснює спеціальний методологічний аналіз. В. Стьопін виділяє три головні компоненти підстав науки: ідеали і норми дослідження, наукову картину світу і філософські підстави науки. Кожен з них у свою чергу, внутрішньо структурований. Посилаючись на роботи А. Койре, відомого історика науки, В. Стьопін зазначає, що історія наукової думки вчить нас, що, по-перше, вона ніколи не була повністю відокремлена від філософської думки, по-друге, великі наукові революції завжди визначалися зміною філософських концепцій, по-третє, наукова думка розвивалася не у вакуумі: це розвиток завжди відбувався в рамках певних ідей, фундаментальних принципів, наділених аксіоматичною очевидністю, які, як правило, вважалося, належать власне філософії³.

Що таке філософські підстави науки і чи можна їх ототожнювати з науковою картиною світу? Наукова картина світу завжди опирається на певні філософські принципи, але самі по собі вони ще не дають наукової картини світу, не замінюють її. Ця картина формується усередині науки шляхом узагальнення й синтезу найважливіших наукових досягнень, а філософські принципи цей процес обґрунтовують. «Взаємозв'язок світогляду, філософії та наукової картини світу фіксує інфраструктуру системи знання, яке визначає стратегію пошуку і включення його результатів у культуру»⁴.

Таким чином, постнекласичний тип наукової раціональності розширює поле рефлексії над діяльністю. Безумовно, спостережувані тенденції в сучасній науці є проявом тих процесів, які протікають в культурі постмодерну та характеризуються, перш за все, плюралізмом, децентралізацією, фрагментарністю, зміною ставлення до раціональності, що веде до

¹Мелков Ю.А. Факт в постнеклассической науке / Ю.А. Мелков. – К.: ПАРАПАН, 2004. – 224 с. – С. 8.

²Степин В.С. Теоретическое знание: Структура, историческая эволюция / В.С. Степин. – М.: Прогресс-Традиция, 2000. – 743 с. – С. 37.

³ Там само. – С. 37.

⁴ Там само. – С. 42.

переосмислення таких понять, як: істина, сутність, закономірність, підстава, причина, об'єктивність, невизначеність, вірогідність, яка виключає можливість однозначного та точного лінійного прогнозування подій і явищ. Таким чином, ми маємо невизначеність, розмитість, неясні світоглядно-методологічні установки. Можна також говорити про своєрідну кризу у відношенні поняття «раціональність», так як існує неоднозначне уявлення щодо того, що ж таке феномен раціональності, який його гносеологічний статус.

Слід також відзначити вплив високих технологій та їх роль у науковому пізнанні. Постнекласична наука не мислима без техніки. Особливо важливий вплив нанотехнологій на людину, суспільство і науку. Незважаючи на те, що нанотехнології називають технологіями майбутнього, вже сьогодні в розвитку цієї галузі досягнуто значного прогресу: синтезовані нові гігантські нанокластери ряду металлон, фулерени та вуглецеві нанотрубки, багато наноструктур на їх основі та на основі супермолекулярних гібридних органічних і неорганічних полімерів і т.д. Досягнуто прогрес також в методах спостереження і вивчення властивостей нанокластерів і наноструктур, який пов'язаний з розвитком тунельної та скануючої мікроскопії й т.д.¹ Техніка є фундаментальним фактором у розвитку науки та суспільства. Однак розвиток високих технологій, в тому числі, нанотехнологій в сучасному суспільстві може принести не тільки благо, але й створити ряд проблемних ситуацій, які не спостерігалися раніше.

Існує нагальна потреба вивчити значний вплив нанотехнологій на суспільство і людину, осмислити наслідки такого впливу, виявити механізми взаємодії науки, суспільства та нанотехнологій, що призводять до незворотних соціокультурних змін для того, щоб вжити заходів, які б запобігли наслідкам їх негативного впливу на буття людини, суспільство, культуру в цілому. Одна з перших робіт, що розкриває проблеми нанотехнологій називалася «Машини Творення» Е. Дрекслера. Деякі соціокультурні аспекти нанотехнологій відображені в працях: Н. Віта-Море, Н. Кобаясі, Р. Домінгеса, Ж. Алфьорова, Д. Булатова, В. Кішінца та ін. Що таке нанотехнологія? Приставка «нано» (від грец. «Nannos» – «карлик») означає одну мільярдну (10^{-9}) частку якоїсь одиниці (в нашому випадку – метра). Розмір одного атома або щонайменшої молекули 1 нанометр. Таким чином, нанотехнології – це сукупність методів і прийомів маніпулювання речовиною на атомному і молекулярному рівнях з метою виробництва кінцевих продуктів з наперед заданою атомною

¹Владленова І.В. Народження четвертої хвилі: нанотехнологічне суспільство / І.В. Владленова // Практична філософія № 3 (33). – К.: Центр практичної філософії; Інститут філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України, 2009 – С. 14–18.

структурою¹. Розвиток та впровадження в практику нанотехнологій може забезпечити прогрес в усіх сферах життєдіяльності людини. Можна очікувати, що в цьому столітті нанотехнологія стане стратегічним напрямом розвитку науки і техніки.

Соціальні наслідки розвитку нанотехнології носять двоїстий (конструктивний і деструктивний) характер. Позитивні аспекти наявні. Що ж стосується негативних моментів, то, в основному, вони пов'язані, насамперед, з розвитком не контрольованого військового забезпечення, непередбачених наслідків у медицині та біології, а також у деформації екзистенціальних смислів людини.

Можливості передбачити хворобу за допомогою нанодатчиків, імплантованих в організм людини, позбавлять нас від хвороб і на порядок продовжать тривалість життя. Однак хвороба й очікування близької смерті роблять величезний вплив на досвід і поведінку людини. Якщо цього немає, відбувається екзистенціальний життєвий конфлікт, який знімає почуття загострення переживання життя в сьогодні, зануряє людину в рутину, з якою вона не буде в змозі вийти на новий рівень свого розвитку. Малий відрізок часу, який відведено людині в цьому світі, є потужним стимулом для здійснення дій та максимальної мобілізації сил (якщо відрізок часу життя збільшується, зменшується мобілізація: навіщо робити щось зараз, якщо це можна зробити через 50 або 100 років?). Повному звучатиме проблема життєвого задуму і змісту. По-іншому буде сприйматися категорія свободи. Людина буде почувати себе звільненою від побутового клопоту, турбот, пов'язаних з їжею (у разі, коли асемблери зможуть виробляти все, що завгодно, без людської праці). Можливо, що створення «надреальної» віртуальної реальності ще більше втягне людину в екзистенціальну ізоляцію, деформує сприйняття реальності.

Таким чином, нанотехнологія в перспективі буде охоплювати всі сфери життєдіяльності людини. Як і будь-яка дисципліна, що знаходиться в стадії свого розвитку, вона потребує вироблення єдиної термінології, номенклатури та стандартів вимірювань. Не менш важливі й соціальні аспекти впровадження нанотехнологій. Гуманітарні дослідження в галузі застосування нанотехнологій мають констатуючий та описовий характер, а механізми взаємодії нанотехнологій на людину і суспільства не прояснені. У той же час, ясна небезпека неконтрольованого впровадження нанотехнологій. Безумовно, це викликає необхідність серйозного оновлення традиційних методів і способів дослідження взаємовідносин науки і суспільства, науки і технологій, вимагає адекватної історико-філософської рефлексії. Поки що нанотехнології являють собою не пізнаний ще світ, який дозволить перевернути наші уявлення про людські можливості. В.С. Лук'янець зазначає, що розвиток нанотех-

¹ Там само.

нологій, біоінформаційних технологій, індустрії віртуальної реальності реконструює світоглядний інтер'єр науки. Сама наука перетворилася у своєрідну індустрію відкриттів, у потужний фактор не тільки практичного перетворення світу, а й трансформації світоглядного простору історії. З позиції методології сучасної науки світоглядний простір творців науки – це фазовий простір, в якому виникають, стикаються та борються альтернативні смислообрази світу, актуалізовані в науковій мові наукового співтовариства¹.

Наступний момент, який необхідно відзначити, це зв'язок постнекласичної науки з інформаційним суспільством, (і, зокрема, інформації), в контексті якого протікає розвиток науки. Зміни, що спостерігаються в суспільстві, зачіпають всі сфери соціальної структури. Гасло «Знання – сила!», яке запропоновано філософом Нового часу Ф. Беконом, як ніколи відображає суть соціальних змін, свідками яких ми є. Основа сучасного суспільства – інформація, її обсяг і поширення залежить не тільки від рівня досягнень сучасних технічних засобів, але й від соціального управління та контролю за цим цінним ресурсом. На жаль, питання закономірності впливу, поширення та контролю за інформацією вивчено ще не достатньо глибоко. Серед авторів, роботи яких присвячені інформаційному суспільству, слід назвати Д. Белла, Е. Тоффлера, М. Пората, М. Маклюєна, Е. Гідденса, М. Кастельса. Проблемою соціального управління в рамках політико-правового підходу займаються: І. Василенко, І. Бачило, Ю. Козлов. Економічними аспектами соціального управління: О. Дейнеко, А. Єрьоміна; соціально-психологічними: А. Свенціцький, Б. Ломова, А. Журавльова, В. Міхеєва та ін. Особливо слід відзначити роботи С. Клепко, який аналізує деякі аспекти ролі соціального управління знаннями. На тлі великої кількості наукових праць, присвячених проблематиці управління, очевидний недолік соціально-філософських досліджень.

Кінцевою метою соціального управління знань має бути упорядкування, гармонізація всередині елементів соціальної структури, яка маніфестує оптимальне функціонування та розвиток соціальної системи. Необхідно відзначити, що основна проблема управління знаннями базується на факті постійного, експоненційного розвитку інформації, а тому традиційно сформовані на якомусь етапі методики, незабаром, стають неефективні, а іноді деконструктивні для соціальної системи. Крім механічного збільшення обсягів інформації до масштабів, які унеможливають їх безпосередню обробку, ця ситуація викликає цілий ряд специфічних проблем, пов'язаних з швидким розвитком інформаційних технологій (і дійсно, корисної інформації, скажімо, в інтернеті, стає все

¹Лук'янець В.С. Світоглядні імплікації науки / В.С. Лук'янець, О.М. Кравченко, Л.В. Оздовська та ін. – К.: Вид. ПАРАПАН, 2004.– 408 с.

більше, але знайти її все складніше). Навіть традиційні універсальні засоби пошуку інформаційних ресурсів, так звані інформаційно-пошукові системи не справляються зі своїм завданням.

Таким чином, у наявності необхідність соціального управління знаннями. Однак слід зазначити, що цілеспрямований вплив має бути спрямовано не тільки на окремі елементи соціальної структури, в залежності від споконвічно вирішуваних завдань на основі використання певних методик і технологій, але і в цілому на всю соціальну систему (під соціальною системою будемо розуміти складноорганізоване, впорядковане ціле, що включає окремих індивідів та соціальні спільноти, об'єднані різноманітними зв'язками і взаємовідносинами, специфічно соціальними за своєю природою; а під соціальною структурою – сукупність елементів, що знаходяться у взаємодії, як сукупність взаємопов'язаних елементів. Поняття «система», «елемент» і «структура» нерозривно пов'язані один з одним: елемент – це структурна одиниця системи, структура – це спосіб зв'язку елементів у системі, а система – це структурний єдність утворюючих її елементів).

Найбільш ефективною методикою соціального управління повинна бути технологія, заснована на дисциплінарному синтезі (філософія, педагогіка, соціологія, політологія тощо). Це дозволить застосувати комплексний підхід, співвіднести один з одним різні теоретичні та методологічні принципи. Важливий момент, який необхідно враховувати при розробці ефективної методики управління знаннями – боротьба з фрагментацією. Існує необхідність врахування взаємодії і взаємовпливу різних соціальних феноменів в їх цілісності. Фрагментація й експонентний ріст знання йдуть рука об руку в сучасному суспільстві. Темпи зростання інформації неможливо запам'ятати та зафіксувати одній людині. Наприклад, кілька тисяч років тому Аристотель міг не тільки засвоїти, але переробити та систематизувати весь накопичений до нього багаж знання. Сьогодні навіть вчені, які працюють в одній галузі знання, в силу різної спеціалізації можуть не розуміти один одного. Важко і простому обивателю, який, занурений в морі інформації, не завжди може з нього вишпистити. За таких умов дуже важко побачити цілісну картину.

Збільшення обсягу інформації при обмеженні часу на роз'яснення й усвідомлення проблеми призводять до «мозаїчного» сприйняття інформації. Таке сприйняття відображає суть масової культури. Людина вже не читає повні тексти, його життя заповнене фрагментами новостворених культурних феноменів, де поза смислового стрижня об'єднуються різні інформаційні блоки, при цьому свідомість орієнтована не на споглядальність та аналіз, а на прискорене отримання інформації. Такий підхід узято ЗМІ, за допомогою яких ми отримуємо потік уривчастих і випадкових відомостей, в результаті чого, як правило, сприймаємо інформацію без критичного та вдумливого осмислення. У наші дні засоби

масової інформації стають тією силою, яка формує свідомість і мислення. Організація, підхід, збір і подача інформації в ЗМІ повинна бути регульована соціальними інститутами.

Інформаційна структура суспільства здійснює обмін ідеями, інформацією, цінностями. Що буде з соціальною системою в разі її ізоляції? За законами фізичних систем в термодинаміці: дисипація (розсіювання) енергії супроводжується наростанням ентропії (хаосу) в системі. Поняття ентропії широко використовують не тільки у фізиці, але і в соціогуманітарних дисциплінах, проте спочатку воно було введено в науку Р. Клаузіусом і являло одне з основних понять класичної фізики¹. Ентропія виражає здатність енергії до перетворень: чим більше ентропія системи, тим менше укладена в ній енергія здатна до перетворень. За допомогою поняття ентропія формулюється один з основних фізичних законів – друге начало термодинаміки (закон зростання ентропії), що визначає напрямок енергетичних перетворень: у замкнутій системі ентропія не може убавати. Досягнення максимуму ентропії характеризує наступ рівноважного стану, в якому вже неможливі подальші енергетичні перетворення – вся енергія перетворилася в теплоту і настав стан теплової рівноваги. Застосовуючи поняття ентропії до соціальної системи, можна усвідомити той факт, що відсутність зворотних зв'язків усередині системи і по відношенню до зовнішнього середовища позбавляє джерела додаткової енергії, призводить до зносу, спрощенню, дезорганізації системи, а вирішення проблем організації системи за рахунок її структурного спрощення веде до стагнації, занепаду системи. Виходить, що гнучкій і складній структурі легше адаптуватися до умов невизначеного, мінливого середовища.

Наступну проблему, яку необхідно розглянути в зв'язку з процесами, що протікають в інформаційному суспільстві: проблема доступності / закритості інформації. Безумовно, поширення, зростання і величезний вплив інформації на суспільство та життєдіяльність людини не викликає сумнів. Цей процес має глобальний характер, і пов'язаний з розвитком і впровадженням інформаційних технологій. Однак швидкі темпи, характерні для інформаційного суспільства, залишають невирішеними безліч питань, які стали на порядок денний у зв'язку з неможливістю тотального контролю, а також повноцінного аналізу всього обсягу інформації, що надходить. Безумовно, необхідний методолого-філософський аналіз вивчення наслідків і перспектив поширення, а також сприйняття інформації людиною. На жаль, відсутня загальноновизначена соціально-філософська парадигма інформаційного суспільства, не

¹Владленова И.В. Социальное управление в информационном обществе как проблема управления знаниями / И.В. Владленова // Теория і практика управління соціальними системами: філософія, психологія, педагогіка, соціологія. – № 2, 2009. – С. 32 – 36.

усвідомлені причини двобічного впливу «людина-інформаційне суспільство».

Безумовно, наука в інформаційних процесах відіграє основну роль. Її розвиток і фінансова підтримка, або, навпаки, занепад і відставання, можуть або призвести до соціального процвітання, або до занепаду та деградації. Таким чином, актуальність дослідження підтверджують такі обставини: відсутність єдиної картини еволюції соціально-управлінської думки і загальноновизнаною соціально-філософською парадигмою інформаційного суспільства, в основі якого лежить науковий прогрес. Наукове осмислення питань формування нової інформаційної культури, інформаційної політики, інформаційної безпеки, інформаційного законодавства міститься в роботах у наступних авторів: Д. Авраамів, Б. Багіров, І. Дзялошинский, Ю. Єрмаков, Б. Лозовський, А. Ріхтер та ін. Інформація одночасно визначає соціокультурне життя людини і його матеріальне буття. Для того, щоб більш повно розкрити питання розвитку людини, необхідно не тільки розглянути, в які умови потрапляє особистість в інформаційному суспільстві, тобто проаналізувати соціальні умови, передумови і наслідки інформатизації, виділити негативні та позитивні сторони і намітити шляхи вирішення виникаючих проблем, але і що, не менш важливо, проаналізувати саму природу людини, яка стимулює створювати інформаційне суспільство й обумовлює проблеми його. Більш того, при всій великій кількості інформації, залишається відкритим питання про доступність всього обсягу інформації, а також про закритість потрібної / непотрібної інформації. На тлі великої кількості наукових праць, присвячених проблемам інформаційного суспільства, очевидний недолік соціально-філософських досліджень, які б аналізували інформаційне суспільство в даному аспекті.

Безумовно, становлення інформаційного суспільства пов'язано з розвитком інформаційних технологій, однак методологічні основи впливу, ролі інформації в суспільстві осмислювалось філософами досить давно. Особливо слід відзначити роботи Ф. Бекона, в яких він пророкував міць науки та суспільства, побудованого на знаннях. Більш того, розробивши свою концепцію ідолів, філософ обґрунтував і пояснив ті проблеми суспільства, які кореняться в самій природі людини. Масова культура як семіотичний образ реальності, це і є «печера», в якій, образно висловлюючись, люди бачать лише тіні відбитих речей. Будь-яка інформація, яка підноситься людині – є тінь відображення істинного знання, спотвореного і таким чином сприйняте людиною. При всій легкодоступності і начебто розмаїтості інформації, що подається за допомогою ЗМІ, людина отримує однотипну, неразнобічну інформацію, що відводить від роздумів, аналізу того, що відбувається, засмічується не потрібними відомостями. Приміром, щодня в світі трапляється не менше мільйона цікавих, значущих подій, однак, за різними каналами в новинах даються

відомості достатньо обмежені й однотипного змісту. При великій кількості журналів, газет і передач, розмаїтості думок і стилів створюється і використовується один і той же стереотип і вселяється один і той же набір бажань. Відбувається відбір потоку інформації, фактів і проблем. Більшість газет і журналів пістряють фотографіями попірок і їх однотипної життєвої біографії, читаючи яку людина навряд чи зможе навчитися яким-небудь великим речам або набратися мудрого досвіду. Інформація формується у вигляді готових думок в зручному для сприйняття вигляді. Певній масі явищ надається особлива вага, підвищується цінність однієї ідеї, знецінюється інша. Безумовно, замовчується непотрібна інформація і створюється таким чином інша («тіньова» в термінах Платона, «печерна» (Ф. Бекон) реальність, при якій люди не «бачать» справжнього стану речей). Крім замовчування можливо також конструювання інформації з уривків висловлювання, при якому змінюється контекст, створюється новий сенс¹.

Спостерігається стрімкий розвиток глобальної комп'ютерної мережі Інтернет, а її освоєння людьми робить вплив на самі різні області життя і діяльності людини. Цей процес породжує нові види суспільних відносин й організаційних структур віртуального характеру (соціальні мережі, чати, форуми і под.). З одного боку, виникнення подібних громадських структур спрощує і стрімко прискорює процес створення спільнот в різних державах, з іншого, подібна віртуалізація веде до втрати почуття реальності, позбавляє людей живого людського спілкування.

Зазначимо, що наука в сучасному суспільстві – одна з потужних рушійних сил розвитку суспільства. Людина за допомогою науки здатна змінювати світ в планетарних масштабах. Трансформуються уявлення про навколишній світ, з'являються нові можливості у зв'язку з розвитком науки. Ці процеси впливають на формування нових цінностей. Дедалі складніші технічні досягнення людства вимагають всебічного етико-естетичного осмислення. Ціннісний аспект відіграє важливу роль в постановці і вирішенні задач в біоетиці, медицині. Вивчення проблеми цінностей має давні традиції в філософії, так як аксіологічна проблематика була присутня у філософії з часів її становлення. Традиція розуміння цінності як продукту раціональної діяльності сягає своїм корінням до творчості Д. Юма і знаходить своє продовження в роботах Дж. Дьюї, В. Тугаринова та ін. Згідно за Дж. Дьюї людина здатна існувати в цьому світі, лише надаючи йому сенс і тим самим змінюючи його. Філософ переконаний в тому, що розумна протидія нестабільності світу необхідно передбачає граничну ступінь відповідальності інтелектуальної акти-

¹Владленова І.В. Інформаційне суспільство: закритість або доступність інформації? / І.В. Владленова // Гілея. Сер. Історичні науки. Філософські науки. Політичні Науки. – Вип. 23. – К. : Українська академія наук, 2009.– С. 311–318.

вності людини. Пізнавальна діяльність практична, якщо вона виявляється ефективною у вирішенні життєвих завдань. Наукове пізнання, за Дьюї, має відповідати вимогам здорового глузду, а успішна практика обумовлює кінцеву цінність тієї чи іншої гіпотези і теорії. Цінності, настільки ж віртуальні, як і «форма хмар», повинні переосмислюватися і коректуватися етикою і філософією (не випускаючи з уваги співвідношення цілей і засобів людської діяльності)¹. В філософії Ф. Ніцше цінність розуміється як продукт емоційно-вольового, біологічного розвитку індивіда, що є визначальним для індивідуального та суспільного буття. Ніцше підкреслює те величезне значення, яке мають цінності для світогляду. Згідно за Ніцше, ціннісні оцінки є фізіологічною вимогою, збереженням певного способу життя². Н. Бердяєв зазначає, що ніхто серйозно не сумнівається в цінності науки, так як наука – незаперечний факт, потрібний людині. Однак зазначає філософ, слід сумніватися в цінності і потрібності науковості. Наука і науковість – зовсім різні речі. Науковість – це перенесення критеріїв науки на інші області. Науковість спочиває на вірі в те, що наука є верховний критерій всього життя духу, що установленим їй розпорядкам треба скорятися, що її заборони і дозволи мають вирішальне значення повсюдно³. З точки зору В. Віндельбанда, філософія може продовжувати існувати лише як вчення про «загальнозначимі цінності». Однак, філософія, не повинна втручатися в роботу окремих наук (у неї своя власна область і своє власне завдання в тих загальнозначущих цінностях, які утворюють загальний план усіх функцій культури і основу якого окремого здійснення цінностей). За Віндельбандом, цінності – це те, за допомогою чого конструюються об'єктивний світ наукового пізнання і культура. Тільки за допомогою цінностей можна правильно мислити. Цінності не існують як самостійні предмети і виникають не при їх осмисленні, а при тлумаченні їх значення. Віндельбанд вважає, що існує нерозв'язна проблема філософії: роз'єднаність світу сущого (природи) і світу належного (цінностей)⁴.

Філософи Г. Ріккерт, Е. Гуссерль розуміють цінність як феномен, що виявляється тільки у відносинах між суб'єктами і об'єктивним буттям: цінність як переживання суб'єктом об'єктивних умов свого існування. Гуссерль вважає, що строгість логічних і дедуктивних наук не дозволяє перейнятися проблемами цінностей і сенсу, тому тільки філософія,

¹Дьюї Дж. Реконструкція в філософії / Джон Дьюї ; пер. М. Занадворов и М. Шиков. – М.: Логос ; Логос, 2001. – 162 с. – (Сигма ; Университетская б-ка : Философия).

²Ніцше Ф. По ту сторону добра і зла: Сочинения / Ф. Ніцше ; пер. с нем. – М.: ЭКСМО-Пресс ; Х.: Фолио, 2001. – 847 с.

³Бердяєв Н.С. точки зрення вечности: Опыты философские, социальные и литературные / Н.С. Бердяєв. – М. : Канон; Реабилитация, 2002. – 655 с.

⁴Віндельбанд В. История философии / В. Виндельбанд ; [пер.с нем.]. – К. : Ника-Центр, 1997. – 553 с.

здатна, за його думки, відновити втрачений зв'язок з глибинними людськими турботами. Згідно за Г. Ріккертом, цінності не представляють собою ні фізичної, ні психічної дійсності. Сутність їх полягає в їх значущості. Ріккерт переконаний, що наукову теорію цінностей здатна створити тільки оновлена філософія¹.

М. Вебер, Р. Арон, Ж.-П. Сартр, М. Каган представляють цінність як спосіб самореалізації людини, що включає його суб'єктивну сутність у зовнішній світ об'єктів. М. Вебер вважає, що наука не є шляхом до істинного буття, до істинної природи і т.д. Важливість результатів наукової роботи, їх наукова цінність не можна доказати засобами науки, так як можна лише вказати на їх кінцевий сенс, який приймають чи відкидають в залежності від власної кінцевої життєвої установки.

Вплив цивілізаційних процесів на еволюцію цінностей аналізують Е. Тоффлер, Д. Белл, В. Іноземцев та ін. Д. Белл виділяє три важливих аспекти телекомунікаційної революції: 1) перехід від індустріального до «сервісного суспільства»; 2) першорядне значення кодифікованого теоретичного знання для здійснення технологічних нововведень; 3) перетворення нової інтелектуальної технології в ключовий інструмент системного аналізу і теорії прийняття рішень. Взаємодія цих трьох аспектів зумовлює значення теоретичного знання в якості «осьового принципу» постіндустріального суспільства. Дослідник вважає, що можливості науки зумовлюють ціннісні орієнтації сучасної людини. На думку Л. Суркова, сучасна неklasична ціннісна парадигма науки, очевидно, не може бути зведена до принципу відносності цінностей наукового відкриття, наукової теорії, наукового дослідження в цілому. Зв'язок науки з системою цінностей соціуму та, в кінцевому рахунку, розуміння соціальної цінності самої науки, очевидно, вже не може розглядатися тільки як соціокультурна обумовленість і соціокультурна цінність наукового знання. На думку Суркової існує глибинна закоріненість наукового знання у формах і способах суспільної життєдіяльності².

Важливо відзначити, що серед безлічі факторів, які визначають формування аксіологічних фактів науки, слід виділити дві групи «власне наукові, характеризують внутрішні цінності самої науки, включаючи її функціонування в якості соціального інституту, і загальнокультурні, вони не виникають безпосередньо в сфері наукової діяльності людини, але, тим не менш, надають на цю сферу відчутний вплив»³. Як вважає

¹Ріккерт Г. Границы естествонаучного образования понятий: Логическое введение в исторические науки / Г. Ріккерт ; пер. с нем. – СПб. : Наука, СПбО, 1997. – 532 с.

²Суркова Л.В. Ценность науки: реальность и иллюзии / Л.В. Суркова // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. – №1, 2002. – С. 36–49.

³Мелков Ю.А. Факт в постнеклассической науке / Ю.А. Мелков.– К.: ПАРАПАН, 2004. – 224 с. – С. 132.

Ю. Мелков, саме нормативи стилю мислення «формують у вченого певний настрій, певне очікування того, що він повинен побачити в самій реальності»¹. Далі філософ обґрунтовує ідею про те, що стиль наукового мислення визначається науковим співтовариством, тому що крім вивчення прийомів і методів наукової діяльності, вчені засвоюють певні ціннісні орієнтації і цільові установки. У будь-якому випадку, аксіологічні аспекти буття науки пов'язані з соціокультурними основами, отже, в постнекласичній науці наукове пізнання повинно розглядатися в контексті соціальних умов його буття і його соціальних наслідків, як особлива частина життя суспільства, яка детермінується на кожному етапі свого розвитку загальним станом культури даної історичної епохи, її ціннісними орієнтаціями та світоглядними установками.

Наука як особливий вид діяльності, формує основи мислення людини, її світогляд, сприйняття дійсності та форми реакції на зміни, що відбуваються в світі. При всьому позитивному впливі наукового прогресу для суспільства, наявні негативні наслідки технократизму. Безумовно, дозріла необхідність гуманітарного, ціннісного контролю над науково-технічним розвитком. Сучасна наука у сучасному суспільстві стає одним з головних чинників економічних, соціальних, духовних перетворень, вона відповідає за оновлення культури, освіти, розвиток суспільства, особистості. Проте впровадження не проаналізованих з позицій цінностей досягнень науки породжує безліч соціальних проблем, ставить питання про майбутнє людини та людства. Наука як соціальний інститут має пріоритетну роль у встановленні гуманітарних цінностей, які утворюють ядро культурної системи. Страх перед наслідками науково-технічного прогресу формує конструювання нових ціннісних орієнтацій, які спрямовані на прагнення розібратися в таїнствах життя та смерті, пошуку можливого безсмертя. Аксіологія смерті й безсмертя завжди розглядалася і вирішувалася у відповідь на гострі соціальні, практичні питання свого часу, а також як підстава для твердження пріоритету морально-духовних цінностей. На жаль, смерть є неминучим фактом людського існування, тому представнику будь-якої епохи в тій чи іншій мірі доводиться стикатися і визначати своє ставлення до неї. Однак у сучасному світі людина усвідомила не тільки смертність свого існування, але і смертність людства в цілому. Перші ідеї такого усвідомлення поклали дані астрономії, згідно з якими в результаті еволюції всі зірки гинуть, і наше Сонце не є винятком. Дослідження планет Сонячної системи показали неможливість життя на них, а польоти до інших галактик на сьогоднішній день нездійсненні. Тому робляться спроби знайти інші шляхи для вирішення проблеми смертності людства, які актуалізуються під впливом екологічних проблем на планеті, соціальних і техногенних ка-

¹ Там само. – С. 138.

таклізмів, масових знищень людей, які навряд чи дозволять дожити розумним істотам до кінцевої стадії еволюції нашого Сонця.

Процес трансформації, який переживає не тільки цивілізація, але і наука, породжує потребу в аналізі й осмисленні центральних, фундаментальних проблем філософії, світогляду, світосприйняття. Під впливом наукового прогресу в суспільстві відбувається процес формування нових етично-орієнтованих ідеалів і норм пізнавальної діяльності. Йде напружений пошук нових орієнтирів людського існування.

КАТЕГОРІАЛЬНО-ДЕФІНІТИВНИЙ АНАЛІЗ ПОЛІСЕМАНТИЧНОГО ПОНЯТТЯ «ТВОРЧІСТЬ»

Полісемантичний концепт «творчість» належить до таких понять, світоглядний смисл яких, здавалось би, чітко представлений навіть у буденній свідомості, проте подібна ясність оманлива, позаяк приховує складний, суперечливий філософський зміст, що потребує ґрунтового аналізу.

Багатозначність цього поняття становить загрозу, що призводить до розмитості й поняттєвої плутанини, фактичної девальвації у якості змістовного поняття, що, своєю чергою, ускладнює дослідження і так нелегкої проблеми. Цим пояснюється полемічність багатьох наукових досліджень, що присвячені історії формування уявлень про творчість. З іншої сторони, часте вживання слів «творчість», «творчий» привело до спрощеного розуміння складного феномену, що сприяє перетворенню наведених термінів в затерті знаки, ярлики, що бездумно вживаються як на побутовому, так і на науковому рівні.

У межах розгляду історичного аспекту проблеми творчості, великого значення набуває з'ясування змістового потенціалу поняття «творчість»; розкриття його етимологічного значення та лінгвістичного змісту, що зустрічається в українській та іншомовних інтерпретаціях, а також віднайдення споріднених понять та аналіз їх взаємозв'язку.

Безумовно, що кожна національна мова має свої відповідники форм прояву творчості. Кожне зі зазначених понять виражає специфіку духовно-культурного досвіду народу і здатне передавати певний своєрідний відтінок, який воно фіксує з усього спектру виявів людини, викликаних обставинами історичної долі народу.

Розгляд цього поняття в історичному контексті передбачає врахування низки складностей. Історія філософії не є передаванням із покоління в покоління тих самих визначень, понять та категорій. Вони формувалися поступово і змінювалися впродовж усієї історії європейської культури. Сучасне розуміння творчості – це продукт багатьох спроб дефініції, з різних позицій та різними методами. Те, що розуміли під творчістю люди античної доби, нелегко узгодити з пізнішими та сучасними ідеями. Поняття, якими збагачувалася філософія, походили з різних сфер: із творчих лабораторій митців, зі сфери науки і техніки, з царини естетики, із повсякденної мови, а в різних сферах те саме поняття має різний сенс. Як наслідок, сьогодні ми знаходимо чимало понять з тим самим значенням і чимало значень того самого поняття. Саме до таких суперечливих понять, що вимагають ретельного дослідження, належить поняття творчості.

З метою уникнення категоріальної плутанини, необхідно витлумачити зміст таких понять, як «творчість», «створення», «витворення», «твориво», «перетворення», «відтворення». З позиції лінгвістики за предмет дослідження беремо не власне мову як таку, а сигніфікативну функцію слова, тобто нас цікавлять значення слова, які усвідомлюються людиною. В такому аспекті мова постає «способом закріплення і трансляції пізнавального досвіду людства»¹.

Подібно до того, як мова кожної людини має індивідуальні риси – зі своєрідною лексикою, з улюбленими словами та зворотами, так і мова цілого народу має свої виразні, неповторні, тільки їй притаманні властивості, що позначаються не лише певними правилами сполучення звуків у слова й слів у речення, але й вбирають у себе низку понять, вкрай важливих для певної нації. На наш погляд, змістовий аналіз феномену творчості належить розпочинати з онтологічних коренів цього поняття, з того, як воно вживається у практиці українського мовлення, тому що без занурення у ці корені, а ними є світ національної мови, який, згідно з Гайдегером², має статус самостійного буття, не можна розпочинати філософське дослідження. Феномен творчості належить до тих понять, яке в українській мові має кілька форм вияву і, відповідно, важливо окреслити їхнє значення та розкрити зміст кожної з них.

Так, тлумачний словник української мови наводить низку відповідників до поняття «творчість», як то: *творчість, творений, творення, творець, твориво, творитель, творити, творитися, творіння, творчий, створення, перетворення, відтворення* з єдиним коренем «твор»³. Спробуємо зробити етимологічну розвідку. Старослов'янське слово «творити» похідне від слова *tvorъ*⁴, що пов'язане чергуванням голосних із словом «тварь», яке має декілька етимологічних рядів – *створення, творіння, створіння; виріб, витвір; предмет; світ, всесвіт, природа, тварина*. Тут акценти падають як на дії, що ведуть до виникнення чогось, так і на результаті таких дій. Друге значення цього слова – *обличчя, щока, вигляд, подоба*. Воно знаходиться в одному змістовному ряді із словом «тварити», що означає *утворювати, формувати*, звідси походить слово «розтваряти», що означає *розчиняти*, а також споріднене з литовським *tvora*, що означає *обгороджувати, огорожа*, а також «творожити» – *згуцати, ущільнювати*. Ще однією важливою для нас є лексема старослов'янської мови «творь», що означає

¹ Загороднюк В. Мова як домівка буття / В. Загороднюк, Г. Шалашенко // Філософія. Світ людини: Курс лекцій: Навч. посібник для вищих навч. закладів / В. Г. Табачковський [та інші]. – К.: Либідь, 2003. – С. 380.

² Хайдеггер М. Путь к языку // М. Хайдеггер Время и бытие: Статьи и выступления / Сост., пер. с нем. и комм. В.В. Библихина. – М.: Республика, 1993. – С. 272.

³ Словник української мови. В 11-ти тт. – К.: Наукова думка, 1974. – Т.5. – С. 51–52.

⁴ Етимологічний словник української мови: У 7 тт. / Ред. О.С. Мельничук. – Т. V. – К.: Наукова думка, 2006. – С. 530–533.

- форма. Звідси ряд споріднених слів: «творилко» – форма для відливання свічок, «творило» – яма, в якій гасять вапно, «твори́ла» – бруси, покладені в квадрат; підлога. «Створ» – *звід, склепіння; лінія, що проходить через два орієнтири*. «Затворити» – *закрити; обмежити*. Ця лексема лягаючи в основу поняття «творчість» акцентує на оформленості, впорядкованості, окресленні певних меж, мірності. «Утварь» – *знаряддя; прикраса, оздоба*. Цікавими також є слова протилежні за значенням: «нествір» – *чудовисько, потвора* (тобто те, що нестворене, невпорядковане є потворне), слово «потвор» означає – *карикатура*; «розпотворити» – *розпустити, розбестити*; «потворитися» – *зазіхати, бажати чогось, хотіти мати*. Все це підводять нас до розуміння ще одного значення слова «творити» у старослов'янській мові, а саме – *дбати, турбувати, вмішуватися, втручатися*.

Не можна сказати, що етимологічна розвідка привела нас до чіткого визначення поняття «творчість», проте узагальнивши цей виклад, можемо констатувати, що вже в давній українській мові фіксується певна етимологічна подвійність, що відбивається у понятійно-смысловому вимірі цього складного феномену. Ця лексема акцентує на прагненні до оформлення, надання певних меж чомусь, оздобленні, прикрашанні. Однак, наголос також робиться на зазіханні, бажанні чогось, втручання у щось. Безумовно, ця етимологічна подвійність лексеми «творь», що відбивається у понятійно-смысловому вимірі поняття творчість на ґрунті української мови, не є випадковою і пов'язана зі специфічністю його смислових параметрів, що вказують на внутрішню суперечність цього поняття. При аналізі притаманних даній лексемі значень, можна виявити дещо різні смислові полюси: з однієї сторони, вона означає оформлення, впорядкованість, ущільнення, оздоблення, прикрашання, а з іншої – вказує на втручання у щось. Таким чином, різноспрямовані тенденції вказують на віддалення від природності, оскільки результат творчого акту передбачає дещо, що раніше не існувало. І це в кінцевому результаті приводить до штучності, крайнім виразом якої стають значення слів «притворний» та «потворний» - умовно кажучи, свідомо спотворене тлумачення цієї ідеї. Інша тенденція до певної міри вказує на включення людини у процеси творчості, що притаманні природі. Ці смислові виміри екстраполюються у понятійні відповідники, зокрема, старослов'янське «творь» передбачає, окрім низки значень (створення, творіння, створіння), ще й «світ», «всесвіт», «природа» тощо.

Отже, можна припустити, що денотат терміну «творчість», виявляє притаманну йому скерованість до «штучного», одночасно перебуваючи включеним у природні процеси, проте не зливаючись із ними. Цей бінарний механізм дозволяє йому, зберігаючи зв'язок з природою, привносити у неї те, що їй не притаманне. Варто наголосити, що у цьому випадку ми можемо простежити як позитивні, так і негативні понятійно-смыслові конотації терміну «творчість».

Тепер прослідкуємо таку етимологію у іншомовних модифікаціях, і насамперед у грецькій мові, оскільки у європейській науці точкою відліку в різних історично-культурних образах прийнято вважати саме античність, адже «західне тлумачення сущого починається з того, що грецькі слова переймаються римсько-латинським мисленням»¹. І хоча в епоху античності проблема творчості як така практично не стає предметом спеціального вивчення, значне місце у філософських працях цієї епохи займають поняття. В античній культурі розрізняли два види існуючого: те, що походить з природи, і те, що походить з людської майстерності. Проте у грецькій мові ми не знаходимо терміну, що відповідає поняттю «творчість». Можна лише окреслити і проаналізувати ряд споріднених понять, як то: «ποιητής» (poiein), «δημιουργός» (demiurgein), «τεχνη» («techné»), «μίμησις» («mimesis»).

Грецьке слово ποιητής, перекладається як *той, що пише вірші, поет*, що очевидно вказує на його зв'язок із сферою літературної творчості, як натхненне фантазування. Фактично, в межах античної традиції поета трактували як того, хто творить, покликає до життя новий світ. Проте є поезія, народжена з поетичного шалу (mania), і поезія, що постає з письменницької майстерності (techné). Коли Платон у «Федрі» вибудовує ієрархію людських душ і людських занять, то поет виступає в ній двічі: найперше розташовується на далекому шостому місці як «поет чи будьякий інший наслідувач» у сусідстві з ремісником, але під іншою назвою – як musicos разом з філософом посідає найперше місце: адже musicos – це поет-обранець муз, що наділений їхнім натхненням і творить².

Проте слово ποιητής має ще одне значення – *той, хто робить; виготовляє*, що зумовило його досить широке використання у повсякденному житті. Це вказує на те, що в семантичному полі даного слова тісно пов'язані творчість та ремесло, мистецтво та ремесло.

К. Акопян виявляє в колі значень слова ποιητής дещо інші смислові полюси. Дослідник наголошує, що воно означає з одної сторони *ненатуральний, штучний, видуманий, притворний*, а з іншої – *усиновлений*, і це вказує на властиві йому дві тенденції: перша вказує на віддалення від природи і це призводить до штучності, а друга – повертає до природного стану. К. Акопян на основі цього робить висновок, що «денотат терміну «ποιητής» виявляючи притаманну йому спрямованість до «штучного», не втрачає зв'язку з «природним»... і являє собою деякий «бінарний»

¹Хайдеггер М. Исток художественного творения // М. Хайдеггер Работы и размышления разных лет. – М. : Гнозис, 1993. – С. 51.

²Словник української мови. В 11- ти тт. – К. : Наукова думка, 1974. – Т.5. – С. 51.

механізм, що допомагає цей зв'язок зберігати, укріпляти і відтворювати»¹.

Основним значенням іменника *δημιουργός* є той, хто професійно займається суспільно корисним ремеслом. Найхарактерніші смисли, що притаманні однокореневим до нього словам, вказують на працю, що пов'язана з матеріалом і вимагає фізичних зусиль в процесі продуктивної діяльності. Такій діяльності притаманна активність, розсудковість, розрахунок, увага, оскільки вона здійснюється за певним взірцем.

Платон у діалозі «Тімей» описує виникнення світу як побудову його божественним Деміургом із матерії у відповідності з правічними ідеями².

Поняття *τεχνη* означало вміння змайструвати якийсь предмет (дім, статую, корабель, одяг), а також – вміння командувати військом, міряти поле, переконувати слухача. Всі ці вміння називалися майстерністю, чи мистецтвом³. Вміння полягало у знанні правил та здатності послуговуватися ними. Таке розуміння мистецтва ґрунтувалося на чіткій засаді: природа досконала і підлягає певним законам, тому людина у своїх діях повинна відкрити ці закони і уподібнитися до природи. Митець – відкривач, а не винахідник. У мистецтві цінували не оригінальність, а виключно досконалість. Знаменита Арістотелівська фраза «мистецтво наслідує природу», увійшовши в латинську мову, втратила багато відтінків свого першопочаткового значення. Ця фраза із «Фізики»⁴, в котрій мова йде про «техне» в його класичному значенні, що включає в себе весь спектр людських навиків і вмінь, того, що ми називаємо «майстерністю», чи, ще точніше, «цілеспрямованою діяльністю». І те, що виникає природним шляхом, і те, що створюється людською майстерністю, виникає «заради чогось»⁵. Можна сказати, що людська творчість наслідує природу за способом дії, перетворюючи замисел в матеріал, оформляючи матерію. Проте природа змінюється і формується із середини, а все створене людиною – ззовні. Отже, у Аристотеля ми знаходимо тему «внутрішнього майстра» і наслідування «творчості всередині природи».

М. Гайдегер у своєму дослідженні витоків художньої творчості наголошує на тому, що первинно слово «*τεχνίτης*» не вказує ні на ремесло, ні на мистецтво і тим більше не позначає нічого технічного в нашому теперішньому сенсі, взагалі не передбачає певного різновиду практичної

¹Акопян К.З. Феномен творчства: историко-лингвистический аспект. / К.З. Акопян // Философские науки. – М.: Гуманитарий, 2006. – №4 – С. 118.

²Платон. Тімей // Платон. Собрание сочинений: В 4 т. / Под общ. ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи. – М.: Мысль, 1994. – Т. 3. – 656 с.

³Татаркевич В. Історія шести понять: Мистецтво. Прекрасне. Форма. Творчість. Відтворництво. Естетичне переживання / В. Татаркевич. – К.: Юніверс, 2001. – С. 17.

⁴Аристотель. Фізика // Аристотель. Соч. в 4-х томах. – М.: Мысль, 1981. – Т. 3. – С. 87.

⁵ Там само. – С. 87.

діяльності. Філософ переконаний, що поняття «*τεχνίτης*» ніколи не означало жодної дії. Воно означає один із способів бачення, виявлення того, що вже є, перебуває: «*τεχνη* як відання..., є, відповідно, ви-твір на світ певного сущого»¹. Це внесення у світ деякого сущого в тому сенсі, коли воно виводиться із прихованого в непотаємність його вигляду.

Грецьке слово *μίμησις* можна перекласти українською як «відтворення», однак, щоб точніше передати те, як розмірковували і висловлювалися греки, слід вжити поняття «наслідування». Та у грецькій мові це поняття мало кілька значень, і першопочатково значення цього терміну значно відрізнялося від нашого розуміння наслідування, як повторення бачених речей. Безперечний знавець античності А. Лосев вказував на те, що етимологія цього поняття до сьогодні не відома, ні в одній із європейських мов немає адекватного терміну².

Мовознавці твердять, що слово *μίμησις* з'явилося разом з обрядами та містеріями діонісійного культу і позначало діяльність жерця, тобто танець, музику, спів. Наслідування вважалося не відтворенням зовнішньої дійсності, а виразом внутрішньої, виражало експресію і радше відображає функцію актора, а не копіювальника³.

Згодом поняття *μίμησις* з культової мови перейшло до філософської лексики, і вперше у філософії Платона отримало теоретичне обґрунтування. Проте, коментуючи тексти Платона, А. Лосев неодноразово вказував на те, що вчення про наслідування у «нього не завжди зрозуміле», «заплутане» і часто «вихідне уявлення про наслідування викривляється до непізнаваності»⁴.

У платонівській концепції *μίμησις* слід розрізняти наслідування стійких речей, «істини і добра» та наслідування «численного, всіх чисельних проявів швидкоплинного життя», що трапляється, коли погляд того, хто наслідує, ухиляється від цього добра. Саме цим і пояснюється бажання вигнати поетів із платонівської Держави, бо вони, за словами давньогрецького мислителя, не дотримуються наслідування істини і добра.

Детально аналізуючи погляди Платона і Аристотеля щодо поняття *μίμησις*, А. Лосев зазначав, що у визнанні міметичної природи мистецтва вони дотримуються однієї позиції, проте по-різному розуміють предмет наслідування, тому «сам смисл наслідування отримує у Аристотеля зо-

¹Хайдеггер М. Исток художественного творения // М. Хайдеггер Работы и размышления разных лет. – М. : Гнозис, 1993. – С. 90.

²Лосев А.Ф. История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика / А. Ф. Лосев. – М. : Фолио, 2000. – С. 399–476.

³Татаркевич В. История шести понятий: Мистецтво. Прекрасне. Форма. Творчість. Відтворництво. Естетичне переживання / В. Татаркевич. – К. : Юніверс, 2001. – С. 251.

⁴Лосев А.Ф. История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика / А.Ф. Лосев. – М. : Фолио, 2000. – С. 54.

всім нове тлумачення»¹. Так, Аристотелеве уявлення про мімесис є універсальним, оскільки здатне пояснити будь-яке людське цілепокладання і будь-яку людську розумову діяльність. Мімесис – це не копіювання чи репродукція природних об'єктів, а наслідування способів дії природи, вільне формування мистецького твору. Причому для Арістотеля природа не є зовнішнім світом створених предметів, а творчою силою. «Природа мислиться греками як мистецький твір, на неї переносяться категорії художньої творчості... Те, що у фізиці і біології вело Арістотеля до віталістичної теології, до уявлень про душу, що формує матерію відповідно до певної мети, виявляється розшифровкою аспектів і етапів творчого процесу, взаємовідносин між художником, матеріалом і витвором»².

Отже, у грецькій мові ми не знаходимо терміну, який би відповідав поняттю «творчість». Проте, неможливо не погодитися, що саме у грецькій культурі ми знаходимо основу, корінь, із котрого розкривається сутність даного феномену³.

В результаті проведеного категоріального аналізу виявлено, що смисл виокремлених грецьких слів передбачає наявність у людини особливої здатності діяти, вектор якої спрямований «від природи», виготовляти те, що не створила природа. Разом з тим така діяльність спрямована на заповнення деякої, умовно кажучи, порожнини, котра була виявлена людиною у природній реальності. В творчому процесі людина отримує можливість повернутися до природи, відновити гармонію із нею.

Проведений поняттєвий аналіз також показав наявність деякої семантичної «структури», окремими елементами якої є сфера предметної діяльності (пов'язана з такими поняттями, як «робити, виготовляти, майструвати»), сфера літературної творчості (пов'язана з словами «поет, віршотворець»), сфера універсального творення («майстер, будівничий, деміург»).

Творчість як значиму одиницю буття і сущого можна зафіксувати в добу пізньої античності. Власне, в латинській мові існують терміни «творення» та «творець». Слово «create» означає *творити, створювати, виробляти; викликати, породжувати, спричиняти; але також і засновувати; зробити, призначити, вибрати*⁴. Цей термін вживалося як синонім іншого латинського слова – «facere», яке мало дуже широкий спектр значень – *робити, виготовляти, будувати, виробляти, породжувати, створювати, до-*

¹Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии / А.Ф. Лосев. – М. : Мысль, 1993. – С. 694.

²Зубов В.П. Аристотель / В.П. Зубов. – М. : Изд-во АН СССР, 1963. – С. 64.

³Аверинцев С.С. Риторика и истоки европейской литературной традиции. – М. : Школа «Языки русской культуры», 1996. – С. 17.

⁴Литвинов В.Д. Латинсько-український словник / В.Д. Литвинов. – К. : Українські пропілеї, 1998. – С. 166.

бувати, прокладати, дозволяти та інші¹. Для прикладу, вживається словосполучення «creare senatorem», тобто зробити когось сенатором; або «matre serva creatus» – син рабині. Лише у добу Середньовіччя слово «creare» почали вживати на означення діяльності Бога, що скерована на творення з нічого, «creatio ex nihilo», а вже згодом стало приписуватися людині.

Тепер постає питання щодо розмежування змісту та обсягу окреслених нами понять. В сучасному розумінні «творчість» – поняття дуже широке: воно охоплює різні види людської діяльності. Під творчістю також розуміють різновид психологічного процесу, приписуючи прикметник «творче» деяким видам мислення. Наприклад, творчим вважають пластичне мислення (таке, що характеризується зміною форм мислення у процесі розв'язання проблеми). Творчістю називаємо продукт – результат людської активності, наприклад, коли говоримо, що музей Родена у Парижі влаштовує репрезентативний перегляд творчих здобутків, творчої спадщини митця. Проте, коли зазначаємо, що творчість Канта можна поділити на два періоди, то під словом «творчість» в цьому контексті розуміємо творчу діяльність як процес, що тривав впродовж усього життя філософа.

Отже, можемо констатувати, що поняття творчість має щонайменше три значення:

1. Творчість як сукупність певних витворів (твір, витвір).
2. Творчість як іманентно-внутрішня властивість суб'єкта (творець, творчий, творче).
3. Творчість як процес (творчість, творити, творитися, створення, творення, перетворення, витворення, відтворення).

Поняття «творчість» у філософському словнику трактується як діяльність людини, що породжує щось якісно нове: «нові об'єкти і якості, схеми поведінки і спілкування, нові види знання»². «Творчість – ментальний феномен, сутність якого полягає у здатності людини створювати нове, до того невідоме (нові твори мистецтва, наукові відкриття, інженерно-технологічні, управлінські чи інші інновації тощо)»³.

Аналіз сучасних концепцій природи і суті творчості дозволяє визначити, що творчість – це найвища форма активності свідомості людини, що спрямовує її діяльність на створення якісно нових матеріальних і духовних цінностей, підсумком якої є створення оригінальних, неповторних, культурних соціально значимих цінностей, встановлення нових фактів, відкриття нових властивостей і закономірностей, а також методів

¹ Там само. – С. 254.

² Современный философский словарь / Под ред. В.Е. Кемерова. – М.: Академический Проект, 2004. – С. 267.

³ Філософський енциклопедичний словник. – К.: Абрис, 2002. – С. 423.

дослідження і перетворення світу. Досліджуючи проблему свідомості і творчості людини, Б. Новіков визначає творчість як активну взаємодію суб'єкта з об'єктом, в процесі якої суб'єкт цілеспрямовано змінює навколишній світ, створює нове, соціально значуще відповідно до вимог об'єктивних закономірностей. Низка дослідників (П. Алексеев, О. Панін та ін.) визначають творчість як процес людської діяльності, в результаті якого створюються якісно нові матеріальні й духовні цінності.

Отже, рисою, яка в кожній галузі відрізняє творчість, – як у мистецтві, так і в науці й техніці, – є новизна, коли хочемо підкреслити, що маємо справу з діяльністю, котра призводить до виникнення чогось нового, чогось просто *Іншого*, відмінного від речей уже існуючих, чи чогось такого, що колись не було. У цьому випадку варто підкреслити необхідність моменту часу, який постає надзвичайно істотним для сутнісного розуміння творчості. Протиставлення: «не було – є» складає необхідну умову творчого процесу.

Отже, дослідники, як правило, виокремлюють дві основні ознаки творчості – принципова новизна і ціннісний характер створеного. Створити щось нове, але не цінне, так само як і цінне, але не нове, творчістю назвати не можна. Кон'юнкція новизни і цінності, на перший погляд, розв'язує проблему дефініції творчої діяльності. Але виникають питання: що, коли і для кого є нове і цінне? Закрадається сумнів, що відповіді на ці запитання є чисельними і різнорідними, а від їхнього змісту залежить, що саме остаточно можна окреслити смисловими вимірами поняття «творчість». К. Акоюн наголошує на дивній однакості таких дефінітивних визначень поняття творчості і вважає їх такими, що не окреслюють значення даного феномену¹.

Поняття новизни видається відносним за самою своєю суттю, оскільки щось є новим чи старим лише стосовно чогось, що виникло раніше або за інших обставин. Новизна є властивістю безперервної, а не дихотомічної; ми можемо її приписати різним предметам лише тоді, коли розмістимо їх на гіпотетичній шкалі від абсолютно відомого до абсолютно нового. Проте, варто зауважити, що в емпіричній реальності немає речей ні абсолютно нових, ні абсолютно відомих, тому конкретний предмет або витвір людської діяльності може бути новим лише до певної міри. Звідси випливає, що не можна визнавати творчим виключно те, що абсолютно нове. Приймаючи таке твердження, ми б мусіли відкинути, або, принаймні, піддати сумніву всякі доповнення і продовження, а, однак, таким рясніє історія мистецтва і література. Наука теж не могла б нормально розвиватися без попередніх відкриттів відсторонено від попереднього доробку людства. Незважаючи на те, що наука часто відки-

¹Акоюн К.З. Феномен творчества: историко-лингвистический аспект. / К.З. Акоюн // Философские науки. – М.: Гуманитарий, 2006. – №4 – С. 114–128.

дає висновки попередніх досліджень, вона не може ігнорувати їх. Можемо висловити припущення, що кожний новий витвір – мистецький твір, відкриття, наукова теорія, винахід – містить елемент того, що було раніше. Виникає питання: якщо новизна є необхідною складовою творчості, то наскільки елементи інноваційності та завершеності даного продукту повинні переважати стосовно його попередніх аналогів, щоб він міг заслужувати на назву «творчий»? Яка міра новизни робить даний продукт творчим? Чи новизна є дихотомічною і чи можемо щось називати новим, якщо у ньому присутній елемент традиції? Творча особистість, як правило, продовжує певну традицію, глибоко освоїла досягнення свого часу, володіє основними способами мислення і комунікації. Проте творець завжди виступає як новатор, що долає традицію й існуючі способи мислення. Тому творчість – це особливе співвідношення традиції й новації.

Окрему проблему становлять витвори, що є новими з точки зору окремої людини, але не є новими взагалі. Якби хтось, нічого не знаючи про тригонометрію, відкрив теорему Піфагора, створив щось нове лише для себе, то чи таке відкриття було б творчістю? Діти дуже часто самостійно придумують щось таке, що в суспільному сенсі не є новим, проте можна назвати активність такого роду творчою, з одним лише застереженням, що це є «творчість для себе», дитяча і «недозріла». «Нове, – зазначає В. Татаркевич, – для самого «автора новизни» може не бути таким для інших. І навпаки, автор може вважати свою діяльність зовсім звичайною, проте наступні покоління проголошують її творчою»¹. Тому філософ доходить висновку, що для творчості вирішальна не сама новизна, а й дещо інше – вищий рівень діяння, більше зусилля, більша ефективність.

Варто відзначити, що новизна може бути об'єктивною і суб'єктивною. Об'єктивна новизна передбачає, що результат творчої діяльності є новим для людства в цілому. Суб'єктивна новизна має індивідуально-психологічний характер: отриманий результат новий для людини-творця, проте він не є новим для інших. Хоча така діяльність не є соціально значущою, проте ми можемо назвати її творчою, оскільки результат творчості може полягати у зміні особистості самого автора, котра проявляється у способі його життя, поведінки, діяльності.

Отже, беручи до уваги згадувані аргументи, мусимо визнати, що атрибут новизни є, по суті, дуже відносний, що впливає із самого змісту цього поняття. Тому необхідно взяти до уваги не лише новизну в часі, а якісну новизну. Новизна творчого результату – це якісна новизна, що пов'язана з його оригінальністю, своєрідністю, несподіваністю, неподіб-

¹Татаркевич В. Історія шести понять: Мистецтво. Прекрасне. Форма. Творчість. Відтворювальництво. Естетичне переживання / В. Татаркевич. – К. : Юніверс, 2001. – С. 244.

ністю на все, що існувало до цього часу. Чим більше якісно нового містить творчий результат, тим вищий рівень творчості.

Так, твердження, що сутність творчості полягає у новизні – це виключно її дескриптивне означення, проте більшість наших сучасників вбачають у ньому найбільш відповідну смисловою константу, що характеризує поняття творчості.

На сучасному етапі соціокультурного розвитку відбувається ствердження ціннісно-сислового поля творчості з двох основних причин: творчість поширює горизонт нашого буття, а ще вона засвідчує прояв нашої свободи і своєрідність, неповторність і незалежність людської екзистенції. Творчість – це перебування на межі буття і небуття, можливо-го і неможливого. «В людській зміні світу природне виходить за свої межі, долається, виводиться за грані своїх межових і навіть позамежових можливостей, а це значить, що реальне переходить в ідеальне, смислове, оскільки межове по відношенню до реального – це дещо неможливе, а з іншої сторони – це завершене, межове буття чогось (в кінцевому результаті – сама людина)»¹.

В цьому контексті прослідковується розрізнення значень понять «творчість» і «створення». «Створювати» – це творити з нічого, «ex nihilo», не послуговуючись жодним матеріалом і не спираючись на жодну традицію. Поняття «створювати» підкреслює у своєму значенні момент абсолютної новизни витвору, тому приписується діяльності Бога². Проте, на певному етапі розвитку європейської культури, здатність до створення почали вживати стосовно мистецької творчості людини, але лише тоді, коли йшлося про творчість найвищого гатунку, коли витвір являє собою визначну цінність, сміливе новаторство, що пориває із традицією.

Інші, споріднені до поняття «творчості» термінологічні стали, змінюють своє значення залежно від акцентів в аксіологічному аспекті, особливо беручи до уваги той факт, чи виокремлена цінність буде належати до сфери абсолютного і незацікавленого, чи утилітарного.

Поняття «витворення» (*productio*) наголошує на моменті *виведення* чогось із певного вихідного матеріалу, чого у ньому не було реально, насправді, а лише віртуально, потенційно, *inpotential*. Але таке *виведення* робиться з певною метою, для задоволення тих чи інших потреб. Коли ми говоримо про «витворювання» чи «виробляння», то розуміємо, що витвір може суттєво відрізнитися від вихідного матеріалу, і в цьому аспекті тут присутній момент новизни.

¹Петрушенко В.Л. Как возможно творчество?// Петрушенко В.Л. Иов, или о человеческом самостоянии (исследования, есе, размышления). – Л.: Новый світ-2000, 2008. – С. 264.

²Філософський енциклопедичний словник. – К.: Абрис, 2002. – С. 423.

Щодо «перетворення», то тут зв'язок кінцевого продукту з вихідним матеріалом значно ближчий, змінюються швидше певні властивості та якості матеріалу. «Перетворювати» означає надавати чомусь нового вигляду, переводити його у інший стан, надавати іншого характеру, сили. Перетворення – це певна видозміна, трансформація.

Ще одним спорідненим до творчості поняттям, на яке слід звернути увагу, є «відтворення». Воно має подвійне значення: перше – відтворення як реконструкція чогось, що було знищено, відновлення первісного вигляду за рештками або описом; друге – відображення, наслідування чогось іншого. У першому значенні момент новизни зводиться лише до часової наступності, процесу, коли всі властивості твору залишаються (і повинні залишитися) такі самі, як і властивості оригіналу. У другому значенні поняття «відтворення» виступає теж двоюко: як результат наслідування чужих зразків, позбавлений самостійності (наприклад, наслідувальна поезія); а також коли воно означає процес інтерпретації, пов'язаної з, наприклад, виконанням музичного твору чи театральної ролі. Відтворення у цьому розумінні є процесом автентично творчим, запрограмованим через запис виконаної справи і водночас вносячи як момент новизни, так і цінності, що пов'язана з самою суттю інтерпретації. Наприклад, молода піаністка зайняла перше місце на конкурсі, оскільки її інтерпретація музичного твору не позбавлена індивідуального, своєрідного почерку.

Отже, проаналізувавши поняття «творчість» на основі вживання його у практиці українського мовлення, вдалося прослідкувати, що висвітлені нами споріднені поняття вкладаються, виходячи зі своїх значень, у певну послідовність відповідно до зменшення ступеня новизни, який з необхідністю впливає з їхньої суті. Ця смислова послідовність виглядає так: створення – творення – витворення – перетворення – відтворення. Виокремлені тут поняття узгоджуються з їх відповідниками у грецькій мові: створення і творення (в широкому значенні) відповідає *poiein*, витворенню – *демиургеин*, перетворенню – *метаморфозис*, відтворенню – *мімізис*. Хоча слід наголосити, що в античному уявленні про творчість ідея новизни не має лідируючої позиції.

Інша, але не менше важлива проблема, пов'язана з другою ознакою творчості, а саме – цінністю. Кожний продукт творчості є цінним, проте, абсолютно по-різному, оскільки є різного роду цінності й різної міри. Поняття «цінність» позначає не стани чи властивості речей в контексті реальних предметних співвідношень, а їх якісні прояви щодо людини. М. Мамардашвілі зазначав, що цінність є «кентавром» ідеального та матеріального. Цінності особистості носять двосторонній характер – вони і соціальні, і індивідуальні. З одного боку, цінність – це особистісна значущість чогось для людини, що носить індивідуалізований характер.

Проте, з іншого, цінності формуються і закріплюються соціальними стосунками між людьми.

Можна виокремити чотири групи цінностей, що відповідають, чотирьом сферам творчої активності людини. Пізнавальні цінності пов'язані із пошуком істини і розширенням її обсягу. Людина, котра шукає істину, конструює нові наукові теорії, організовує пошукові експедиції, або проектує дослідницькі експерименти. Творення пізнавальних цінностей є характерним для наукової творчості, хоча письменники і митці теж можуть бути мотивовані бажанням схопити і продемонструвати істину. Отже, деякі продукти людської активності є цінними тому, що показують нам істину про світ і людину; а якщо в підсумку ці витвори є новими, то заслуговують називатися творчими.

Цінності естетичні пов'язані з пошуком і творенням краси. Витвори естетично цінні є характерними для діяльності артистів, митців, поетів і художників, котрі прагнуть створити щось таке, що є виявом краси. Їхні твори є або матеріальними (картина, фреска, скульптура), або нематеріальними (музичний твір, танець, акторська гра). Чимось середнім є літературний твір, оскільки має свого матеріального носія – рукопис чи друковане видання, а також має сенс, суть, справжня вартість якої перевершує матеріальне, існує понад ним.

Цінності етичні пов'язані з пошуком і творенням добра. Людина, котра шукає і творить такі цінності, залучається до починань, що мають на меті примножити добро. Якщо її діяльність має ще й елемент новизни, то можна вести мову про творчість в етичній сфері. Прикладом такого виду творчості може бути заснування благодійної організації, монастирської спільноти, або активність політичного характеру. Якщо, звичайно, під політичною активністю розуміти діяльність в ім'я суспільного добра, а не лише боротьбу за владу і матеріальне забезпечення. На відміну від наукової, мистецької чи винахідницької діяльності, цей вид творчості не є всюди визнаним, хоча видається, що маємо тут справу з важливою, проте, на жаль, слабо розвиненою сферою творчої активності людини.

Цінності прагматичні торкаються умов щоденного життя, а їх зосередження і поширення стосується сфери винаходів. Завдяки творчості винахідника живемо сьогодні краще, зручніше і безпечніше, ніж колись давно. Разом з тим, ми живемо по-іншому, оскільки винаходи, покращуючи рівень життя, підносячи його якість, звільняючи нас від хвороб, приносять нові проблеми, часом зовсім непередбачувані. Наприклад, винахідники щеплень та інших засобів продовження життя не передбачили, що унаслідок їхньої діяльності виникнуть серйозні проблеми, пов'язані із демографічною ситуацією у світі, що, своєю чергою, вимагає нових відкриттів (М. Гайдегер). Творення прагматичних цінностей на-

лежить до діяльності винахідників, інженерів, проєктантів. Підсумуємо вищесказане у таблиці:

Домінуючі сфери творчості, виокремлені з огляду на види цінностей і мету творчої активності

Група цінностей	Мета творчої активності	Сфера творчості
Пізнавальні цінності	Істина	Наука
Естетичні цінності	Краса	Мистецтво
Етичні цінності	Добро	Суспільна діяльність
Прагматичні цінності	Комфорт	Винахідництво

Між новизною і суспільною цінністю творчості існує складний і суперечливий зв'язок. На цьому наголошує К. Пігров у своїй праці «Соціально-філософські проблеми творчості»: «Новизна і цінність – протилежності: нове ще не цінне, а цінне вже не нове»¹. Отож парадоксальність смислового розуміння творчості полягає у тому, що вона поєднує ці протилежності: Творець не лише створює щось нове, а й наперед відчуває його цінність. Творчий дар, без сумніву, є не лише здатність привнесення нового у світ, а й здатність передбачення його подальшої долі.

Підсумовуючи слід наголосити, що творчі можливості людської свідомості насамперед пов'язані з її атрибутивною здатністю створювати те, чого в реальному, фізичному бутті немає і не може бути. Саме тому так часто акцентується на такій характерній рисі творчості як новизна. Однак така постановка питання не розкриває всієї глибини творчості. Творчість – це багатоаспектний феномен, і зведення його лише до такої характеристики як новизна видається не достатнім. Тому важливо акцентувати увагу на творчій інтенції як життєвій основі особистості. Весь спектр глибинних переживань людини у процесі творчості пов'язує її з духовно-метафізичним простором, в якому творець досягає вищого буття і свободи вияву духу і дії. Виведення людського мислення на рівень творення духовного універсуму підносить людину над необхідністю, розширює горизонт її буття та сприяє розкриттю та вияву індивідуальності.

¹Пігров К.С. Социально-философские проблемы творчества / К.С. Пигров. – Л.: Изд-во ЛГУ, 1982. – С. 15.

СПІВВІДНОШЕННЯ МІФУ ТА УТОПІЇ В КОНТЕКСТІ МОДЕЛЮВАННЯ ПОЛІТИЧНОЇ РЕАЛЬНОСТІ ТА ФОРМУВАННЯ ПОЛІТИЧНОЇ ТЕОРІЇ

Однозначність суджень, однозначність віри, однозначність свободи, однозначність життя – це все, що нас більше руйнує, аніж стверджує. Так склалося і з «ганебним фактом людського недорозуму» утопією. Традиційно вона мало вимірювалася масштабами розумного оцінювання, адже по-суті, наука та утопія завжди репрезентувалися як різні способи освоєння дійсності, і не однопорядкові явища.

У рамках даного аналізу соціальна утопія розглядається певна світоглядна установка на комплекс дій, що свідомо обираються і потім свідомо контролюються з метою досягнення якогось соціального ідеалу. Ми не розглядаємо змістовний бік соціальних утопій і звернемо увагу тільки на два предмети – логічні підстави європейського типу культури і їх зв'язок з набором поведінкових (психологічних) стереотипів, що підлягають даній установці. На нашу думку, існує певний досить стійкий зв'язок між поведінковими стереотипами в рамках соціальної утопії та типом раціональності. Інакше кажучи, утопічність свідомості, крім усього іншого, має за основу певний тип логічного зв'язку (форми) або певний тип раціональності.

Розглянемо один із найбільш «рафінованих», типових випадків раціональності – процес розуміння. Умовно в цьому процесі ми виокремимо два моменти для будь-якого відношення розуміння: поле розумінневих актів, що являє собою невід'ємний елемент самого соціального зв'язку, або онтологічні акти (феномени) розуміння, що «відливають» у форми, за посередництвом яких і відбувається те, що «на поверхні» фіксується як факт розуміння (ноумен). Інакше кажучи, розуміння відбувається немовби двічі, але у двох різних площинах, які діють в автономних режимах: як акт соціального зв'язку (відносин), що не залежить від уміння і настрою окремої свідомості або їх сукупності за межами, за «спиною» мислячого індивіда, і як факт індивідуальної, історично визначеної свідомості, залежної від його волі, вміння і настрою.

Таким чином, онтологія розуміння у найбільш широкому розумінні являє собою соціальний зв'язок, який, «за визначенням», апріорі духовний, тобто містить «у собі» принцип власного існування. Власне кажучи, те, яким чином соціальний зв'язок володіє принципом власного буття і являє собою першообраз, «пра-образ» акту розуміння.

На нашу думку, в історії можна спостерігати дві принципово відмінні онтології розуміння, дві сітки координат духовного досвіду такого типу, які й будуть предметом нашого розгляду:

- розуміння в структурі духовного досвіду архаїчних культур;
- розуміння в структурі духовного досвіду цивілізованих культур.

Як уже зазначалося, реальною основою відносин розуміння, сферою, в якій задаються онтологічні різномірності даних відносин, є вся сукупність соціальних зв'язків, соціальне ціле. Ми розрізняємо два різновиди подібних утворень, а отже, і два різновиди основ «розумінневого акту»: соціальне ціле, соціальна система тотального (у даному випадку-родового) типу та система соціально-структурованого типу.

Що таке система тотального типу і яка характеристика соціального зв'язку даної системи? Соціальний зв'язок, за визначенням, є способом відносин індивідів один до одного за посередництвом їх родового, тобто всезагального, зв'язку, який сам є лише схемою, «порожньою оболонкою» для будь-якого зв'язку даного різновиду, що показує лише одне – як слід бути, щоб бути в системі даного різновиду. Це позірне «фіглярство» має ту перевагу, що воно підпорядковує будь-який зв'язок у спільноті єдиному родовому ритму і задає єдиний духовний образ, що становить систему певних стереотипів, схем поведінки. Системи тотального типу в даній ситуації характеризуються тим, що їх агенти вступають в реальний процес життя безпосередньо, і їх єдиним посередником є рід «у цілому», який починає виступати для окремого індивіда як «предмет» його відносин або як його власна здатність передувати колективній, родовій силі.

Що означають виявлені вище характеристики соціального зв'язку для духовного життя взагалі і процесу розуміння зокрема? Оскільки індивід у даній ситуації належить до роду єдиним, а отже, й тотальним чином, його духовні утворення не локалізовані. Мислительні зв'язки не мають свого місця і знаходяться у зв'язному й однаковому вигляді з практичними діями індивідів. Сама ця «дія» полягає в тому, що індивіди передують родовій цілісності як її однакові і прості частини, внутрішньо «порожні» і «невільні» щодо свого мислительного матеріалу. Розуміти в даному випадку означало лише «бути причетним до роду», і як факт індивідуальної свідомості, індивідуального духовного життя відсутне, оскільки заміщене операцією «ідентифікації себе з родом». Головне – це практичне і спільне виконання певних, ритуально заданих, а тому у переважній більшості випадків табуйованих для індивідуального використання схем поведінки. Саме останні й виконують роль «розумінневих актів», хоча, швидше за все, це лише живі свідки кровної спорідненості індивідів і роду. Зміст операції або те, що має бути засвоєне, – «бути таким, як усі». Схема задає інтервал, в якому кожному приписується і призначається поведінка (прєдикат) – «бути родовим».

Суспільний поділ форм діяльності фіксує появу принципово нового типу соціального зв'язку (і соціальної системи), який базується на тому, що суспільна сутність індивіда починає належати йому як надчут-

тевий предмет суспільного виробництва – вартість; як відносини володіння, що фіксуються в соціальній структурі відносинами «власності»; як конкретно історична форма суб'єктивності – класове або станове організований індивід.

Для духовних процесів і розуміння це означає, що мислительні акти набувають ідеологічного змісту як речового фону, в якому «впізнають» (розуміють) свою суспільну природу, але тільки в якості завжди особливої. Останнє завжди видається ними за всезагальну форму, оскільки затьмарюється самою формою розуміння, формою «відмінного впізнавання» – рефлексією. Крім ідеологічного (тобто соціально-речового) шару, в духовному житті індивіда виникає логічна форма – просторово-часова послідовність актів свідомості. Ця форма – постійно відтворюваний рефлексивний акт свідомості. Інакше кажучи, крім рефлексивних актів, які пояснюють кожен раз свідомості, самому собі речовий зміст (що доставляється речовим шаром) своїх актів – свідомість кожен раз відтворює сам цей акт, який повинен відтворюватися з незмінністю. Останнє є основою того, що в будь-якій просторово-часовій точці життя свідомості вона незмінна. Цим забезпечується послідовність актів свідомості, тобто, по суті, розумінність будь-якого, зовнішнього або внутрішнього, його предмета.

Рефлексивний шар – денотат вартісних відношень у свідомості, який дозволяє володіти індивідуальними схемами поведінки свідомості як формами самої свідомості. Це задає розумінневу парадигму як процес розрізнення, впізнавання будь-якого духовного утворення як себе, тобто рефлексивно. Рефлексивність – ціна, яку платить індивідуальна свідомість за те, що в духовне життя суспільства людина вступає самостійно, тим, що видає свій ідеологічний шар за духовно спільний. Дана мислительна форма логічних процесів пред'являє на індивідуальну свідомість свої права, виступаючи в символічній фігурі логічного акту, що приписує будь-якому духовному акту предикат буття. Але цим самим символ логічного акту стає фактом буття індивідуальної свідомості, а останнє набуває власного буття як схеми для відносин розуміння на індивідуальному рівні. Цей пункт, який приховує індивідуалізацію мислительних актів і момент «розрізняючого їх впізнавання» під формою їх буття, є логічним ядром, логічною схемою (місцем, яке не існує) будь-якої соціальної утопії. Ця схема, на нашу думку, домінує в духовній культурі соціально-структурованих систем.

З метою аналізу розглянемо тільки два приклади: логічну парадигму філософського знання (класичні філософські системи) і психологічну парадигму релігійної поведінки (феномен юродства в християнстві). Одним з перших специфіку філософського знання як здатності практично розумної поведінки усвідомив Сократ (тут ми не аналізуємо це поняття; зазначимо тільки, що воно знаходиться в опозиції до здорового

глузду родових і обшинних традицій і позначає собою нову сенсожиттєву установку). Теоретичної форми ця життєва установка набула в Платона, в якого поряд зі світом ідей і світом одиничних речей («першими родами суцього») виникає «третій рід суцього», для пізнання якого Платон вводить «незаконнонароджений висновок» – аналогію. У порівнянні з «першими родами» і способами їх осягнення Платон не вводить тут нічого нового і тільки гранично виражає їх суть – вони самостійні, існують самі по собі. Однак, оскільки факт їх зустрічі незаперечний, то місце їх зустрічі є таке абсолютне, без якого ні ідеї, ні речі обійтися не можуть. Це «неможлива» і «невизначена», але перша необхідна умова їх буття. Категорія «буття» як схема, за якою здійснюються взаємовідносини протилежних родів суцього – світу ідей і світу речей, – суть філософської знахідки Платона. Виникаючи з протилежних відношень, воно стає цілісною характеристикою і не тільки опосередковує, але й визначає перші роди тим, що доводить кожен з них до межі. Тільки в цьому пункті («місці») осяжний розумом і чуттєвий світи «виступають» як одне або як цілісність себе. Індивідуальність цих станів (цілісність) стає логічним каркасом їх буття. На всіх ступенях розвитку філософського знання ця схема становить собою одне і те ж, яке саме себе по-різному формує.

Ось її прості моменти. Будь-яка реальність відноситься до себе як реальність, і якщо вона є, то вона є – одне і те ж відношення. Думка мислить тільки осяжне. Значить, вона, як і реальність, відноситься тільки до себе. А те, що відноситься тільки до себе, – «є». Свідомість у рефлексивному акті пов'язує ці положення в аналогію: якщо я (думка) і реальність знаходимося в однакових відношеннях щодо себе, ми «є-для-себе», буттюємо, то за буттям ми рівні, тобто перебуваємо в одному і тому ж відношенні – в бутті. Цей пункт – неусвідомлюваний вольовий акт свідомості, її вчинок (М. Бахтін, М. Мамардашвілі).

Однак вольовий акт причинно не обумовлений його логічними актами і, у свою чергу, не може, в принципі, бути причиною логічного акту. Вольовий акт свідомості не може бути основою логічного акту і, тим не менш, таким виступає «у відношенні». Таким чином, «завизначенням» вольовий акт являє собою «порожнє місце», місце, якого нема (утопію) для нього самого, оскільки це місце змістовно зайняте логічним актом, а «у-відношенні» цей же акт свідомості виступає основою будь-якого логічного акту, тобто логічно загальним місцем. Отже, «утопія», хоч як парадоксально це звучить, є необхідним моментом і умовою логічної роботи розуму для тієї онтології свідомості, яка, як ми вже зазначали, задається соціальне структурованими системами.

Тут ми підходимо до психологічної парадигми в умовах утопічної установки. Сам по собі психологічний акт в якості основи для соціальної утопії не є предметом аналізу і береться тільки у зв'язку зі своєю соціально-незначимісною змістовністю. На нашу думку, психологічний механізм

поведінки не реалізується як технічна конструкція – він завжди змістовно визначений або соціальне значимий. Інакше кажучи, поведінка індивіда тільки реалізується певним набором психологічних механізмів, але задається завжди на рівні соціальних зв'язків через систему певних цінностей, які складають світопоглядове ядро особистості.

Отже, аналіз психологічних основ поведінки індивіда в умовах соціальної утопії можливий тільки з урахуванням значимісного шару індивідуального і соціального буття особистості. З часом, для європейської наукової культури, на думку дослідників, до початку XVIII століття відбувся ще один фундаментальний поділ буття: до первинних (сутнісних) і вторинних (речових) атрибутів додається третій – ціннісний. Інакше кажучи, виникає «значимість-для-індивіда» різних шарів буття, що дає можливість ввести ціннісний шар в онтологічну структуру світу. (Тут ми не претендуємо на однозначну часову інтерпретацію факту. Оскільки, наприклад, при менш жорстких історичних відсиленнях можна говорити про виникнення в культурі «третього шару» вже з моменту домінування християнства в Європі. З достатньою часткою впевненості тут можна стверджувати лише те, що (виокремленість цього шару як предмета наукової рефлексії відбулась після розробки відповідних філософських і загальнонаукових процедур і понять).

Спробуємо простежити процес пошуку кількісних показників, які корелюють (до певної міри і допустимих похибок) з областю онтологічно значимих смислів, ядром ціннісних орієнтацій індивіда.

Основною точкою нашого дослідження є індивідуальне переживання. Індивід переживає світ. Однак ми ввели умову, за якої світ переживається, – це установка «людина є» і, отже, вже у вихідній точці переживання світу неадекватне реально існуючому за змістом. У кожен момент переживання від початку «добавлено» якість «людяності» або «нелюдяності» світу. Дещо вяснимо цей термін. «Людяність» – не онтологічна характеристика світу. Це стан переживання світу суб'єктом в умовах життя суб'єкта переживань. Світ при цьому може знаходитися в будь-якому зі своїх станів, тобто бути невизначеним, але стан суб'єкта обмежений від початку і його переживання внаслідок цього мають особистісний характер, що й фіксується поняттям «бути людиною». Інакше кажучи, світ є цілому «байдужий» до себе, оскільки не має просторово-часової «фігури», тоді як будь-яке з його локальних, індивідуальних утворень припускає фундаментальним свою просторово-часову вираженість або «обмеженість». Остання, на нашу думку, і є онтологічною основою емоційного, особистісного ставлення до світу. Від самого початку цей особистісний коефіцієнт переживання структурує всю свою сукупність переживання у даний момент по осі між точками «бути – не-бути». Цей стан ми розглядаємо як тотожний поняттю «цінність» за змістом. Однак чергування пережиттів, їх порядок, крім індивіда, укорінений у світі. Ця

укоріненість зумовлена тим, що на фундаментальному рівні світ упорядкований, структурний. Ми умовно прийняли трьохрівневу структуру світу:

- речовий рівень, де світ фіксується як такий, що складається з окремих часток, зовнішньо виражених, які піддаються спостереженню і вимірюванню «повністю і без залишку»;
- соціальний рівень, де світ представлений як система взаємодій і відносин, що знаходить свою фіксацію у виникненні якості «кооперативності» або «цілого»;
- духовний рівень: світ виявляє сам себе як єдине ціле з власною метою, прості відносини тут поступаються місцем рефлексивним, що й свідчить про виникнення «цілісності».

Зрозуміло, що значимість індивіда або його життя зав'язані на фундаментальну структуру світу. Більше того, значимість індивіда залежить від змісту кожної з фундаментальних структур. Отже, значимість можна розглядати як міру адекватності фундаментальним структурам життєвих установок індивіда. Спробуємо зафіксувати смисли фундаментальних структур, якщо за основу взяти самоцінність і абсолютність переживання індивіда, інакше кажучи, його життя. Світ переживається за умови, що живе індивід і живе світ.

У такому випадку для світу в цілому його смислом є його принцип, те, на чому він оснований. На нашу думку, смисл для нашої ситуації можна виявити в дихотомії «життя-нежиття».

Структурованість смислів відбувається згідно зі структурами світу. Ця структурованість була розглянута вище і становить, на нашу думку, наступну систему:

- речовий рівень: смисловий стрижень будь-кого на цьому рівні фіксується у понятті «існувати»;
- соціальний рівень: смисловою домінантою тут є формальна рівність існування будь-кого стосовно будь-кого іншого – або «свобода» – проста, але необхідна умова функціонування цілого;
- духовний рівень: існування на цьому рівні позначене не просто вільним, а цілісним станом або станом «бути-в-цілому».

Таким чином, зафіксуємо смислову структуру світу, що це не різні смисли, а структура смислу світу, смислова структура «життя-нежиття»: існування, свобода, цілісність. На індивідуальному рівні така смислова організація виявляється в спрямованості значимості і кодифікації її відповідно до вище позначених рівнів:

на речовому рівні значимість спрямована всередину предмета або організму; цінне все те, що підтримує функціонування мене як «ось цього»; існувати – значить знаходитися в просторово-часовій тотожності

себе. Цінність тут розглядається як механіка природної ідентифікації, що є вищою цінністю даного рівня;

на кооперативному рівні цінність будь-кого як «предмет» його власної діяльності знаходиться поза його «природною оболонкою», його ціль, принцип його існування – формальна рівність частки з цілим. Цінність тут трансформується в механізм культурної ідентифікації по вектору «традиція-норма-право» (в даному випадку ці терміни тлумачаться радше як соціально-практичні, а не юридичні);

на духовному рівні життєва цінність індивіда тотожна цінності світу «в-цілому». Світ самоцінний, а точніше, абсолютною цінністю є «Я-у-світі» – цілісність.

Механізм ідентифікації тут, на нашу думку, представлений таким «органом» душі, як совість. Отже, механіка цінності може розглядатися як механізм ідентифікації індивіда з базовими смислами структури світу. Сама процедура ідентифікації, будучи раз здійснена, набуває загальнозначимого характеру і виду символу. Звідси ідентифікацію на різних рівнях і в різних базових структурах можна розглядати через сукупність символів. Значимість символу можна виразити величиною, оскільки сам символ є сталою пропорцією ідентифікації. Символ є константою ідентифікації, оскільки незалежно від його кількісних параметрів (більш чи менш значущих) ідентифікація індивіда з базовими смислами відбувається постійно і протягом всього життя. Символ заміщує собою процес ідентифікації, і термін «цінність» позначає тут тільки кількісні (а точніше – логічні) параметри – кількість часу, затрачену індивідом на ідентифікацію зі смислами базових структур. Слід зауважити, що час тут – константа, оскільки не йдеться про астрономічний час, а про кількість індивідуальних зусиль, затрачених на той чи інший смисл. Ця кількість залишається для індивіда незмінною пропорцією, під виглядом і формою якої він укорінюється в онтологічне значущий смисл.

Інакше кажучи, це духовна константа, у внутрішньому просторі якої триває життєва цінність. Час її існування тотожний з часом її утворення: цінність – незмінований духовний еталон, на який постійно витрачаються величезні життєві і духовні сили індивіда. Таким чином, ми бачимо, що спосіб, яким функціонує цінність в духовному світі індивіда, а точніше, її фундаментальний, онтологічний каркас, схожий на спосіб функціонування рефлексивних актів свідомості в його найбільш рафінованих, раціоналізованих моментах. Отже, мотиваційна сфера психологічних стереотипів поведінки і її логічний денотат у певному сенсі можуть розглядатися як тотожні в одній точці – символічній структурі логічного акту, що приписує як власне духовним, так і психологічним актам предикат існування. «Бути людиною» – логічна фігура будь-якої цінності. Саме символ «бути людиною» переживається як факт індивіду-

альної свідомості до і поза будь-яким індивідуальним пережиттям. Це логічна основа будь-якого психологічного акту свідомості.

І під кінець коротко розглянемо феномен юродства як одну з поведінкових форм реалізації життєвого шляху індивіда в рамках соціальної утопії. Юродство є однією з форм подвижництва. Якщо поглянути на всі основні монотеїстичні релігії і ранньофілософські системи, то без особливого зусилля можна помітити, що всі вони базуються на подвижництві окремих індивідів, що стали конкретними виразниками, квінтесенцією духовної еволюції людства: в Християнстві – це Христос; в Буддизмі – Будда; в Ісламі – Мухаммед; в Конфуціанстві – Конфуцій; в Даосизмі – Лао Цзи і т.д. У зв'язку з цим В. Розанов писав: «Раніш, ніж древні отці і вчителі з'явилися на собори, щоб виразити догмати Церкви і визначити її статuti, вони були вже ченцями, пустельниками... З монастирів ані у древні, ані в новітні часи жоден не був адміністративне заснований, владно встановлений, а всі вони виникли вільно, особисто, з якогось-небудь подвигу старця, з біографії святого»¹.

Подвижництво засновується на подвигу. Подвиг же завжди жертвований. Тому можна зробити цілком виправдане припущення, що жертвоприношення – це не що інше, як і провісництво, предтеча, прототип подвижництва. І жертвоприношення (у випадку з людським індивідом), і подвижництво в принципі мають схожий загальнопсихологічний механізм своєї реалізації, а саме: механізм пригнічення Індивідом Роду. З тією лише різницею, що при жертвоприношенні людський індивід пригнічувався повністю, тотально, залишаючи після Себе Пам'ять, як якусь уже «внутрішню», «духовно символічну» форму буття, яка служила родовим регулятивним началом у житті індивідів. У випадку ж із подвижництвом людський індивід вже не пригнічується тотально, він наче пригнічує сам себе, маючи свій внутрішній мотив і певну внутрішню свободу. Якщо у першому випадку – випадку жертвоприношення – подвиг здійснюється виключно з зовнішніх, стосовно індивіда, причин, і індивід використовується як символічний об'єкт, який не має внутрішньої мотивації (це один з критеріїв у патопсихології і психіатрії при визначенні норми і патології людської психіки), то у випадку з подвижництвом подвиг здійснюється, хоча й частково, але вже за внутрішньою мотивацією індивіда: він завжди має вибір між життям і смертю. Тепер поглянемо на проблему подвижництва немов «зсередини», з точки зору психологічного реалізаційного механізму. Для цього слід звернутися до таких понять, як «порятунок» і «успіх» індивіда. Ці поняття і феномени, що стоять за ними, тісно пов'язані. Психологічно, там, де успіх, там і порятунок, а там, де порятунок, завжди його супроводжує успіх.

¹Розанов В. Темный лик. По тихим обителям / В. Розанов // Наука и религия. – 1990. – № 2. – С. 46.

Відомо, що успіх, реалізація себе індивідом у зовнішньому, видимому плані, виключно залежить від інших таких же індивідів. У випадку неуспіху, нездатності реалізувати себе через інших, через відносини з ними, нереалізований індивід має альтернативу: або померти, або здобути успіх і, відповідно, порятунок в іншій реальності, в «потойбічному» світі, що дається лише у подвигу, у самопожертві. Подвижник так і чинить. Неуспішний, нереалізований і неспроможний будувати поцейбічний світ індивід у своєму подвигу і своїм подвигом буде *схему, образ, закон* іншого світу, опиняючись цим самим за межами цього.

Зі сказаного випливає, що буття індивідуального духу, свободи, моральності починається з того, що перед індивідом постає проблема життя і смерті. Звідси весь трагізм людського буття. Звідси і порятунок-у світі людського буття. Тому можна стверджувати, що людське буття можливе виключно через подвиг і у подвигу, у якій би формі він не був.

НАУКОВО-ФІЛОСОФСЬКА ПАРАДИГМА СУЧАСНОГО УНІВЕРСАЛЬНОГО ТА ІСТОРИЧНОГО ЕВОЛЮЦІОНІЗМУ У ГЛОБОЛІЗАЦІЙНУ ДОБУ

На поч. III тис. все більшого значення у дослідженнях набуває науково-філософська парадигма універсального та історичного еволюціонізму. Згідно сучасних науково-філософських уявлень (таких як синергетика Г. Гакена або І. Пригожина та ін., антропний принцип Картера, квантова гравітація С. Хокінга, інфляційно-сценарна модель Всесвіту А. Гута та ін. – у науках, теології П. Тілліха, теології процесу Д. Кобба, Ш. Огдена та ін., деконструктивістської теології Т. Альтіцера, К. Рашке та ін., теїстичному еволюціонізму К. Раннера, П. Оверхаге, В. Маркоцці, Е. Фера та ін., постмодерністського постструктуралізму Ж.-Ф. Ліотара, Ж. Дерріда, Ж. Дельоза, У. Еко та ін. і узагальнюючого їх всіх новітнього універсального еволюціонізму – у галузі релігійно-філософській тощо) Всесвіт не є данністю, а є його творенням як розвиток. Першоосновою всесвіту є не матерія або свідомість (це першооснови «нашого» Всесвіту, що виник у результаті так званого Первісного Вибуху бл. 13,7 млрд. р. до н.е.), а творчісна силодія (інфляційно-сценарна «модель Всесвіту як просторово-часової піни» А. Гута, концепції творення Всесвіту із енерговакууму через тунелізацію А. Віленкіна 1982 р., мультивсесвіту через відгалуження так званої Петлі Всесвіту Д. Гота і Лі Цзін-лі 1998 р., через вібрацію так званих «струн» П. Штейнхарда і Н. Турока 2002 р. тощо), яка перетворюється в усі світи і все в них¹. Оскільки нам не відомі спростування першого закону термодинаміки або закону збереження енергії (яка з нічого не виникає, ніде не зникає, тобто існує вічно і в усе перетворюється), взаємоперетворень енергії і маси ($\epsilon=mc^2$), постійної Планка, науково-філософських поглядів В. Оствальда, А. Айнштайна, В. Гейзенберга, Е. Шредінгера, сучасної так званої теорії великого єднання (первісного єдиного поля) тощо, то волею-неволею мусимо погоджуватись, що у природничо-науковому аспекті це є, просто кажучи певна енергія (силодія). Енергія з довжиною хвилі $<1,3 \text{ см} \cdot 10^{-13} \text{ см}$ перетворюється на енергію спокою, тобто речовину, масу, матерію і т.д. (енергія → матерія → свідомість), що теоретично обґрунтовується теорією єдиного первісного поля (енерговакууму) Л. Сагана і С. Вайнберга 1967 р., Е. Лізі 2007 р. та ін. і експериментально підтверджується у розпочатому у 2008 р. ЦЕРНОМ-ом андронному колаїдері, на якому у 2012 р. із здобутої великої енергії нарешті вдалося «зліпити» (зосередити, сконце-

¹Бергсон А. Творча еволюція / А. Бергсон ; пер. з фр. Р.Осадчука. – К: Вид. Жупанського, 2010. – 318 с. – (серія «Лауріати Нобелівської премії»).

нтрувати) бозон Хікса, т.з. «частку Бога», тобто світотворення. Світ має творчісну сутність і енергетичну (силодійну) природу, відображенню у міфологемах первісного океану і космічного жару або хаосу, філософемах безодні або безосновної розверстості буття, темного лона буття у В. Соловйова або Незбагненого – у С. Франка, родимого хаосу – у Ф. Тютчева або символіки ночі – у Е. Рільке, шунї – ніщо чи вічного становлення Геракліта або Ф. Ніцше і наукове обґрунтування в енергетизмі Майера-Джоуля-Гельмгольца, В. Оствальда, А. Ейнштейна, В. Гейнзенберга, Е. Шредінґера та ін., філософське осмислення у народжуваному нині сучасному універсальному еволюціонізмі. Адже ще зовсім недавно новітній сучасний енергетизм не користувався занадто великою популярністю («діаматівського» походження) у вітчизняних філософів (наприклад, у Ф. Конака: «енергетизм є однією з форм філософії природи, з долею якої майже ніяк не пов'язана історія сучасного природознавства»). Жаль, що автор цих рядків не дожив до нинішнього тріумфування новітнього енергетизму у фактично заснованому на ньому універсальному еволюціонізмі. За визначенням сучасного природознавства, «енерговакуум відіграє роль базової форми матерії»¹. Оскільки універсальна єдність розвитку передбачає єдність того, що розвиває і розвивається, тобто єдиної субстанції-суб'єкта (Б. Спіноза або Г. Гегель), якою є первісна творчісна силодія або енергія. Одним словом кажучи, світ, Всесвіт, Універсум не є данністю, а є його творенням (υβριζ – шаленство творчого процесу за Г. Арендт або М. Фуко) як розвиток (еволюція), всепоступальний (αναβασιζ – сходження, так зване перевідкриття часу у синергетиці Г. Гакена або І. Пригожина), законотенденційно-імовірносно-багатоваріантний (хаосмос, за Д. Джойсом) хвилеподібно (І. Франко або О. Тоффлер та ін.) – «гілковано» (синергетика) – різомний (постмодерністській постструктуралізм Ж.Ф. Ліотара, Ж. Дерріда, Ж. Дельоза, У. Еко та ін.) через космогенез літосфери, біосферу життя і антропоносферу дієрозуму (М. Вернадський, Е.Ле Руа, П. Тейяр де Шарден, М. Мойсеїв, М. Булатов, В. Загароднюк та ін.), людину як істоту діяльнісно-свідомісну і розвиток суспільства як історично-духовний процес, через формації - як ступені розвитку, цивілізації - як локальні просторово-часові способи розвитку і події, через збільшення свідомісно-духовних чинників розвитку (так звана соціально-культурна парадигма), через здійснення соціально-культурних проектів і особистісну трансгресію (М. Бланшо, М. Фуко), через безконечний семіозис новоозначень («бісовська текстура» Р. Барта або «лабіринт» У. Еко) в Еон духовної вічності у Вирії.

¹ Концепції сучасного природознавства: Підручник / Я.С. Карпов, В.В. Кисільник, В.Г. Кремінь та ін. – К: Професіонал, 2004. – С. 322.

Одним словом кажучи, первенем Всесвіту є нуртування творчісно-енергетично-інформаційної субстанції-суб'єкта (Г. Гегель) в її вічних поступальних перетвореннях в усі світи і все в них. У «нашому світі» - це космогенез літосфери, біосфера життя і антропоносфера дієрозуму. У процесі антропосоціогенезу людина постає як істота діяльнісно-свідомісна¹. Оскільки творення є різновидом дії (а саме - здійсненням нової якості), то, відповідно, первенем Всесвіту є дієтворення (*υβρις* - шаленство творчісного процесу, за Г. Арендт або М. Фуко), чим виявляється належність універсального еволюціонізму до філософського напрямку актуалізму (Геракліт, Парацельс, Г. Ляйбниц, Ф. Шеллінг, А. Шопенгауер, Е. Гартман, Ф. Ніцше, В. Вундт, Г. Спенсер, Д. Джентіле, Д. Донцов, П. Тілліх та ін.), якій визнає першоосною світу не матерію або дух, а дію (у Бергсона - дієтворення) або силодію (динамізм), від якої («порожнеча, пронизана дією», за Ольжичем) вони є похідними. Оскільки першоосною Універсуму є творча силодія, яка перетворюється в усі світи і все в них, то є підстави говорити про діє-історично-духовний розвиток. За квантовою гравітацією С. Хокінга, теїстичним еволюціонізмом К. Раннера, Е. Фера, А. Морено, П. Оверхаге або О. Меня, оскільки світ весь час твориться, то весь час щось створюється (існує, буттєвиться) і воно одночасно розвивається, тобто поступально-законотенденційно змінюється (еволюціонує), що дає підстави говорити про сутнісну тотожність творення і розвитку. Світ перманентно і одночасно і твориться і розвивається², чим долається суперечність між релігійно-креаціоністськими (за вдалим висловом папи Римського Іоана-Павла II, «еволюція є промисел божий») і науково-еволюціоністськими поглядами і дозволяє говорити про своєрідний сучасний креаціоністський еволюціонізм.

Визначена у науково-філософській думці сутнісна тотожність творення і розвитку робить його одним з найфундаментальніших понять будь-якого дослідження. Загалом у попередній науково-філософській думці є три найбільш фундаментальних вчення про розвиток: це діалектика Г. Гегеля та ін., позитивістсько-науковістський еволюціонізм Г. Спенсера та ін. і емерджентний еволюціонізм С. Олександера, А. Уайтхеда, М. Вернадського, А. Тойнбі та ін. Діалектика Г. Гегеля по суті є найбільш всезагальним вченням, в якому абсолютна ідея - це гранично узагальнений світорозвиток в цілому. Спираючись на діалектичний метод, Гегель довів не тільки універсальність розвитку, але й розк-

¹Халецький О.В. Історія як суспільно-духовний проект здійснення універсальних образів світу / О.Халецький, В. Костенко, Р. Онуфрив, М. Дзера, О. Децик // Науковий вісник ЛНУВМ та БТ ім. С.З.Гжицького. - 2003. - Т.5 №(2). - Ч.2. - С. 178-187.

² Синергетическая парадигма. Человек и общество в условиях нестабильности. - М.: Прогресс - Традиция. 2003. - 565 с.

рив його джерела, механізми і спрямування – виникнення, боротьбу і подолання протилежностей як закони діалектики, розвинуті як діалектика релігійної свідомості у Д. Штрауса або Б. Бауера та ін., як антропорежія Л. Фойербаха, матеріалістична діалектика і політекономія К. Маркса і Ф. Енгельса, історизм Л. Ранке, М. Максимовича, антропокозмизм О. Сухово-Кобиліна тощо. У др. пол. XIX ст. ідеї розвитку отримують широке розповсюдження, але у позитивістсько-науковістському еволюціонізмі Г. Спенсера та ін. досліджуються на природничо-наукових (переважно біологічних) засадах у Ч. Дарвіна, Т. Гекслі, у історії романтистського (Й. Гердер, Б. Нібур, О. Тьєррі, Ж. Мішле та ін. французькі історики, Л. Ранке, Т. Карлайл, Т. Моммзен, П. Куліш, Я. Буркхардт та ін.) і позитивістського (Е. Ренан, Е. Тейлор, Ю. Ліпперт, Д. Фрезер, К. Лампрехт, В. Ключевський, П. Мілюков, Б. Тураєв, М. Грушевській та ін.) напрямків, у літературознавстві (культурно-історична школа І. Тена, В. Шерера, Г. Гетнера, О. Піпіна, О. Веселовського та ін.), у мистецтвознавстві (Г. Земпер та ін.), у філософії позитивізму (О.Конт, Г.Спенсер, В.Вундт, М.Драгоманов, І.Франко та ін.) і марксизму (К.Маркс, Ф.Енгельс, К.Каутській, О.Богданов, В.Ленін та інш.). Еволюційний розвиток в цілому, попри всі тимчасові відступи і затримки, майже ототожнювався з прогресом (О.Конт, Г.Спенсер, М.Ковалевській та ін.), критеріями якого були, запозичені із біології, диференціація (урізноманітнення) та інтеграція, причому прогрес не поширювався на Всесвіт (Г. Спенсер, Ф. Енгельс та ін.). У перш. пол. XX ст. розвиток постає в усій його незбагненній складності і суперечностях, у стражданнях двох світових воєн, в енергетизмі В.Оствальда та ін., квантовій механіці Е. Шредінгера або В. Гейзенберга, теоріях відносності А. Айнштейна, динамічній моделі Всесвіту М. Фрідмана, розширення Всесвіту Е. Хаббла, первісного вибуху Г. Гамова, теорії множин Г. Кантора або К. Геделя, генетиці Х.де Фріза або структурі ДНК Ф. Кріка та ін., школі історичного синтезу А. Бера або «монокосмічного універсалізму» і ступенів історичного розвитку К. Брейзіга, у «Всезагальній історії світової цивілізації» Г. Уелса, у грандіозній цивілізаційній редукції О.Шпенглера та її подоланні універсалістсько-релігійним прогресом у А. Тойнбі, вченні про «вісьовий час» К. Ясперса та ін., відтворенні в еменджертному еволюціонізмі С. Олександера, А. Уайтхеда, М. Вернадського, П. Тейяра де Шардена, А. Тойнбі та ін., в якому визрівають вчення про ступені світорозвитку і його антропоносферизаційні критерії¹. Вчення про «емердженти» – якісні ступені розвитку поступово визріває у середущому реалістичному

¹Уелс Г.Д.Всеобщая история мировой цивилизации / Г.Уэллс; [пер. с англ.]. - М.: Эскимо, 2008. - 928 с.; Мак-Ніл В. Піднесення Заходу. Історія людського суспільства. / В.Мак-Ніл [пер. під ред. А.Галушки]. - К.: Ніка – центр, 2002. - 1111 с.; Павленко Ю. Історія світової цивілізації. / Ю. Павленко. - К.: Либидь, 2000. - 257 с.

напрямку філософії (неорганічна природа, життя, психіка, дух – у М. Гартмана, царства матерії, сутностей, істини і духа у Д. Сантаяни тощо) і досягає повноти і глибини у емерджентному еволюціонізмі Д. Льюїса, К. Моргана, С. Олександера, А. Тойнбі та ін., який розглядає розвиток як стрибкоподібний процес виникнення нових вищих якостей світу (матерії, життя, психіки – у К. Моргана 1927 р., простору – часу, матерії, життя, духу, божества – у С. Олександера 1927 р., літосфери космогенезу, біосфери життя і антропосфери дієрозуму – у М. Вернадського, Е. Ле Руа, 1923-1955 рр., Бог як творчісна активність, космос життя, дух – у світорозвитку, первісного суспільства, доби трьох генерацій локальних цивілізацій і глобально-ойкуменічної новочасної мегацивілізації – у А. Тойнбі 1954 р. тощо) через силодійноенергетичні рушійні сили (нізус–порив – у С. Олександера, креативність–творчісність – у А. Уайтхеда, радіальну енергію – у П. Гейяра де Шардена, життєвий порив – у А. Бергсона і А. Тойнбі, спіритуальний, тобто духовний порив – у М. Блонделя, пасіонарність – у М. Гумільова тощо) і, нарешті, поширюючи, тим самим, розвиток на Всесвіт.

У вітчизняній філософській думці розвиток традиційно розглядається як вища форма руху (В. Грушин, 1967 р.), а саме – як незворотні (тобто всепоступальні), спрямовані, закономірні і якісні зміни (тобто рух) (1983, 2002 рр.). Еволюція передбачає не тільки те, що розвиває і розвивається (субстанцію-суб'єкт Б. Спінози або Г. Гегеля, якою є творчісна силодія), але і поступ як рух вперед, а відтак, і певне невідступне поступовство. Більш модерне визначення розвитку вітчизняної тоталогії як зв'язку, а зв'язку – як взаємодії (2002 р.), тобто похідного від дії (у кінцевому рахунку, очевидно, сучасного надсвітового первення дії). У сучасній філософії нелегко пробиває собі дорогу уявлення про розвиток як якісні зміни. Так В. Абушенко навіть в енциклопедичному (тобто установленому) виданні визначає розвиток як якісні зміни, а вже у наступному реченні пише, що розвиток «передбачає збереження старої якості»¹, що одне одному суперечить. Ми вбачаємо у цьому явний чи неявний, усвідомлений чи неусвідомлений вплив (так званий паралелізм думок) квантової гравітації С. Хокінга, з її вченням про тотожність творення і розвитку («Коротка історія часу», 1988 р.). Визнання якісних змін, тобто тотожності творення і розвитку, неявно передбачає розуміння творення (тобто здійснення нової якості) як перетворення існуючого, що відповідає уявленням інфляційно-сценарної моделі Всесвіту А. Гута, концепціям творення Всесвіту із енерговакууму через тунеляцію А. Віленкіна 1982 р., мультівсесвіту через відгалуження так званої Петлі Всесвіту Д. Гота і Лі Цзі-лі 1998 р., через вібрацію так званих «струн»

¹ Всемирная энциклопедия: философия / гвал. науч. ред. и состав. А.А. Грицианов. – М.: АСТ, Мн.: Харвест, Современный литератор, 2001. – С. 847.

П. Штейнхардта і Н. Турока 2002 р. та ін. про вічно існуючу творчісну силодію (творчісно-енергетично-інформаційну дієсубстанцію-суб'єкт), що перетворюється в усі світи і все в них. У 1960-х рр., під впливом світового структуралізму (К. Леві-Строс, Ж. Лакан, М. Фуко та ін.), у наших діаматівських «структолойдів» розвиток розумівся (В. Грушин, 1967 р.) як зміна внутрішньої системи (або будови), причому структурний розвиток (а не, наприклад, його функції) розкривав механізм розвитку, його складові і умови (М. Попович, 1985 р.). У колі дискусій 1980-х рр. (переважно у сфері етнології навколо ідеї багатоваріантності розвитку у Г. Чайлда, Л. Уайта, Д. Стюарта, С. Токарева, М. Чобоксарова, Ю. Бромлея та ін.) структурно-функціональний підхід поступово витісняється (Е. Юдін, 1987 р.) еволюційно-історичним підходом з чітко визначеними ступенями (літосфера, біосфера і антропоносфера в емерджентному еволюціонізмі; первісне, давнє общинно-рабовласницьке, середньовічне общинно-феодалне, новочасне капіталістичне у марксоїдному напрямку К. Маркса, Ф. Енгельса, Г. Плеханова, К. Каутського, О. Богданова 1897 р., М. Покровського 1910-1913 рр., В. Леніна 1919 р., М. Яворського 1924 р., В. Струве 1933, 1941 рр., Й. Сталіна 1938 р., О. Тюменева 1957 р., Б. Грекова 1939 р., у «Всесвітній історії» у 13-ти т. за ред. Є. Жукова 1955-1983 рр., М. Конрада 1966р., В. Никифорова 1975 р., І. Дьяконова 1982 р., Ю. Семенова 2003 р. та ін.; так звана трьохчленна формула як первісне, тобто аграрне (Е. Геллнер, 1988 р.) та індустріальне суспільство – у А. Тойнбі і у позитивістському напрямку Р. Арона, У. Росту, Д. Белла, О. Тоффлера та ін.) і цивілізаційними варіантами розвитку (трьохступеневі одночасно-однотипні давні цивілізації у А. Тойнбі, концепції багатоваріантності – у неоеволюціонізмі Л. Уайта, Д. Стюарта та ін., у Л. Васильєва, К. Хвостової, Ю. Павленка 1996, 2000 рр. та ін.), де, визначенні у так званій «новій історії» школи «Анналів» др. пол ХХ ст. (М. Блок, Л. Февр, Ф. Бродель, Ж. Ле Гофф, Ж. Дюбі, Е. Ле Руа Лядюрі, А. Гуревич, Н. Яковенко та ін.) і так званої «історії ідей» кін. ХХ ст. (Д. Хайям, К. Брінтон, Р. Стромберг, Р. Дарнтон, Д. Холінджер, А. Вейсі, Д. Вуд, С. Аверінцев, так звана «мисляча історія» Л. Костенко, О. Ушкалов та ін.) з їх ідеєю історично-духовної тотальності, рушійною силою постає, узагальнене у соціально-культурній парадигмі (Є. Бистрицькій, О. Яценко, В. Біблер, М. Коган, О. Ахієзер, М. Лапін, В. Стьопін, Н. Черниш, О. Халецький, О. Халецька та ін.), збільшення ролі свідомісно-духовних чинників розвитку. Сутність розвитку розуміється як спрямовані зміни, «що зумовлюють час» (Е. Юдін 1983 р.), тобто тривалість. Хоча, справедливості заради, слід було би відмітити, що час «відкривають» не тільки зміни, наприклад, стагнація також характеризується певною тривалістю. Тривалість (тобто час) є властивістю не стільки розвитку або навіть руху, скільки первісної силодії, що відмітив іще С. Олександрер (простір-час тотожний енергії і руху або польовий стан

матерії у «Науці, часі і божестві», 1927 р.), тобто так званому «несправжньому вакууму» (енерговакuumу) фізиків, що триває. Так чи інакше, стає усталеним розуміння розвитку як «ряду історичних станів» (В. Грушін, 1967 р.). У 2000-х рр. до сутнісних властивостей розвитку додаються процесуальність (тобто послідовність) та історичність (В. Абушенко, 2001 р.). І нарешті, за визначенням «Філософської енциклопедії» «синонімом розвитку в цілому виступає еволюція», тобто еволюція – це не окремий його вид, а розвиток в цілому. На думку А. Юда (1989-1990 рр.), у А. Бергсона сама еволюція постає як певна «динамічна субстанція», яка все творить. До цього лише слід додати, що еволюція – це не просто розвиток, а саме історичний розвиток. Подальше осягання історичного розвитку проходить як визначення його формаційних ступенів, цивілізаційно-локальної багатоваріантності і руйнівних сил як історично-духовної тотальності¹.

Всі попередні уявлення про розвиток отримують узагальнююче продовження у народжуваному нині так званому універсальному еволюціонізмі (Д. Болі, С. Хокінг, П. Девіс, Р. Раджнана, М. Розенталь, Г. Вайсберг, В. Ахназаров, В. Стюпін, А. Крушанов, Б. Режабек, І. Фролов, М. Горлач, В. Кремін, Л. Мельник, М. Веллер та ін.) як провідному напрямку сучасної науково-філософської думки. Універсальний розвиток відбувається всепоступально (так зване перевідкриття часу у синергетиці), хвилеподібно (І. Франко, О.Тоффлер та ін.) – «гілковано» (ідея синергетики) – «різотно» (ідея постмодерністського постструктуралізму), а попередні концепції розвитку (по колу – давніх суспільств, лінійно-висхідного – середньовічно-теїстичних і по спіралі – новочасного суспільства) є моментами сучасно-наукового «гілкованого» розвитку. Світовий павук із себе тче (Мундака-упанішада, IV ст. до н.е.) павутиння дієрозою у страшне тантричне драконоплетиво (Писання Буття с.VIII-с.V ст до н.е., В.Іванов, Я. Голосовкер або А. Кримський тощо), перетворюване у силодійно-переливчату кулю (власне, спиролесвастику, за астрофізиком П. Девісом, 1985 р. або М. Веллером, 2010, 2011 рр. тощо), провітлювану у Всесвітотворення як світорозвиток. Світотворення-розвиток відбувається (здійснюється) через космогенез літосфери, біосферу життя і антропоносферу дієрозуму. Первісна творчісна силодія (υβρις – шаленство творчісного процесу, за Г. Арендт або М. Фуко) перетворюється як енерговакuum фізиків (теорія єдиної первісної силодії у Л. Салама і С. Вайнберга 1967 р., Е. Лізі 2007 р., інфляційна модель Всесвіту А. Гута 1981 р., експериментальні спроби андронного колайдера 2008-2012 рр. тощо), неймовірної щільності квантова гравітація С. Хокінга («Коротка

¹Халецький О.В. Історія як суспільно-духовний проект здійснення універсальних образів світу / О.Халецький, В. Костенко, Р. Онуфрив, М. Дзера, О. Децик // Науковий вісник ЛНУВМ та БТ ім. С.З.Гжицького. – 2003. – Т.5 №(2). – Ч.2. – С. 178-187.

історія часу» 1988 р.) і температури (сингулярності), через Первісний Вибух бл. 13,7 млрд. р. до н.е. (О. Фрідман 1927 р., Е. Хаббл 1929 р., Г. Гамов 1948 р. та ін.), розширення (інфляція-розбухання до 10^{-32} сек і $t^{\circ}10^{27}K$ і розширення), коливання, збудження і збурення як окремі світи, зосереджується («хвилі матерії» де Л. Бройля, коливання-«струни») у хвиле-частки (через 10^{-43} сек при $t^{\circ}10^{32}k$ після Первісного Вибуху віртуальні спалахи гравітони та Х-базони, через 10^{-32} сек при $t^{\circ}10^{27}k$ – кварки, нейтріно, електрони і так далі) і ділиться на окремі взаємодії (поля) та їх носії (10^{-43} сек при $t^{\circ}10^{32}k$ – гравітація, за 10^{-33} сек с при $t^{\circ}10^{32}k$ – сильні і слабкі, за 10^{-10} сек при $t^{\circ}10^{15}k$ – електромагнітні взаємодії). Енергія з довжиною хвилі менше $1,3 \times 10^{-13}$ см перетворюється на енергію спокою, тобто речовину, масу, корпускули, тіла і так далі (енергія –матерія-свідомість). За бл. 100 сек. після Первісного вибуху хвиле-частки об'єднуються у ядра і Всесвіт являє собою фотонну плазму, іще за 500 тис. р. – у атоми, а Всесвіт – у воднево-гелієву суміш, завершуючи етап утворення так званого «гарячого Всесвіту», коли головним фактором творення - розвитку виступають надзвичайно високі температури (так званий космічний жар). За 1 млрд. р. після Первісного вибуху утворюються протогалактики, а за 4 млрд. р. (за останніми даними 2011 р. – від 200 млн. р. після Первісного вибуху) після Первісного вибуху – галактики (С. Ліфшиць, 1946 р.; А. Амбарцумян, 1947 р.; Я. Зельдович, 1967, 1971 рр. та ін.), перші водневі зірки і планети та ін.,одним словом, утворюється космос (М. Копернік, Д. Бруно, І. Кант, 1755 р.; П. Лаплас, 1796 р.; діаграма Герушпрунга-Рессела, 1905, 1907 рр.; А. Айнштайн, 1917 р.; Е. Хаббл, 1929 р.; О. Шміт, 1943 р.; Ф. Хойл і Г. Гамов, 1948 р.; А. Гут, 1981 р. та ін.). Бл. 5 млрд. р. після Первісного вибуху з'являються макромолекули, тобто можливість виникнення життя. За 10 млрд. р. після Первісного вибуху постає друге металеве покоління зірок, в тому числі наша сонячна система, планета Земля (Ч. Лайел, 1830-1833 рр.; міжнародний геологічний конгрес у Болоньї 1881 р.; Е. Зюсс, О. Шмідт та ін.)і так далі. Від 10,3 млрд. р. після Первісного вибуху у-творення літосфери переходить у самовід-творення, через яке постає якісно новий ступінь світорозвитку – біосфера життя (Ж. Ламарк, 1809 р., Ч. Дарвін, 1871 р.; А. Вейсман, 1892, 1913 рр.; О. Опарін, 1924 р. і Д. Холдейн, 1928 р.; М. Кольцов, 1928, 1936 рр.; Б. Медніков, 1982 р. та ін.): 4,7 млрд. р. до н.е. – одноклітинні організми, від грудочок білкової речовини – до водоростей і грибів; 2,5 млрд. до н.е. – багатоклітинні організми, від губок – до ракоскорпіонів і членистоногих, а спорові рослини завойовують сушу. Бл. 410 млн р. до н.е. голосеменні рослини утворюють тропічні ліси і з'являються хребетні, від панцирних риб – до амфібій і звірозубих плазунів, а разом з ними – мозок як знаряддя народжуваної психіки. Бл. 240 млн. р. до н.е. настає вік яйцекладних плазунів – динозаврів, рептилії виходять на суходол і у них з'являється двоного-вертикальна мобільна локація. Бл. 65 млн. р. до н.е.

квіткові рослини опановують суходол і настає вік ссавців, як сумчастих так і плацентарних, а у них – здатність успадковувати досвід¹.

Бл. 2,5 млн. р. до н.е. – починається антропосоціогенез, а разом з ним – свідомісно-духовне перетворення світу. Бл. 2,5 млн. р. до н.е. габіліси (Е. Трімлексауз, 2003 р.) починають не тільки використовувати, але виготовляти (Л. Лікі, 1960 р.) знаряддя праці (олдувайська техніка), в період бл. 1,5 млн р. до н. е. еректуси (Е. Майр, 1951 р.) не тільки виготовляють знаряддя праці (ашельська техніка), але й оволодівають вогнем, що різко виділяє їх із тваринного світу і дозволило олюднювати всю Землю (А. Бергсон, 1907 р.; Г. Уеллс, 1920 р.; П. Тейяр де Шарден, 1955 р.; В. Алексеев, 1984 р. та ін.), накопичуються трудові навички і разом з тим так звана жесто-звукова мова і наочно-дійове мислення, ашельське рубило, вірніше його ідея, спричинилося до виникнення цілепокладання. Бл. 250 тис. р. до н.е. починається новий період діяльнісно-свідомісного розвитку первісної общини збирачів і мисливців (Ю. Бромлей, 1986 р.): у неандертальців (У. Кінг, 1861 р.; Г. Шевальє, 1906 р.), де зміни клімату вимагали значно більших розумових зусиль, з'являється (А. Спіркін, 1960 р.; С. Токарев, 1964 р.; Ф. Клікс, 1983 р.; В. Алексеев, 1984 р.; Ю. Бромлей, 1986 р. та ін.) статтево-віковий поділ праці, житло, одяг, складні знаряддя праці із відщепів (техніка мустьє), що вже вимагало створення ідеальних уявлень (Ю. Ліпперт, 1881, 1886-1887 рр.), де наочно-дійове переходить в ідеально-мовне мислення (бл. 300 тис. р. до н.е. з'являється мовний нерв) і так звані слова-речення (Ф. Клікс, 1983 р.; В. Алексеев, 1984 р.; О. Смірнов, 2009 р.) з'являється перше передрелігійне уявлення – фетишизм (Ш. Де Брос, 1960 р.; 1830-ті рр. – О. Конт; 1860-ті рр. – Д. Леббок та ін.) – смутне відчуття залежності людини від якихось сил поза нею (поховання, так званий ведмежий культ), що дало підставу вважати неандертальців першими *sapiens*-ами – людиною розумною (заперечує А. Смірнов, 1983 р.), діяльність якої опосередкована свідомістю. Таким чином виникнення людини було виникненням істоти діяльнісно-свідомісної (О. Халецькій, 2003, 2007, 2008 рр.). Бл. 150 тис. р. до н.е. (бл. 150 тис. р. до н.е. – у Східній Африці, бл. 125 тис. р. до н.е. – у Південній Африці, бл. 100 тис. до н.е. – у Передній і Південній Азії, де після вибуху вулкану Тоба на о.Суматра бл. 71 тис. р. до н.е., друга хвиля у Південно-Східній Азії бл. 60 тис. р. до н.е., бл. 58 тис. р. до н.е. – у Австралії, бл. 40 тис. р. до н.е. – у Європі і на Далекому Сході, бл. 35 тис. р. до н.е. – в Америці і Півд. Африці і так далі) у неоантропів кроманьйонців (1868 р.) – людей сучасного фізичного типу (що, на відмінну від *sapiens*-ів – неандертальців, отримали назву *sapiens-sapiens-ic* – розумних розумніших) випрацьовується величезне урізноманітнення знарядь праці і технологій

¹Уеллс Г.Д. Всеобщая история мировой цивилизации / Г. Уэллс; [пер. с англ.]- М.: Эскимо, 2008. – 928 с.

(палеолітичних), відбувається грацілізація, через табу (З. Фройд, 1913 р.) на канібалізм та інцест виникає дуально-родова організація (Е. Тейлор, 1871 р.; С. Токарев, 1964 р., 1980 р., 1990 р.; Ю. Бромлей, 1986 р. та ін.) у якій влада належить найбільш обізнаній верстві старших (геронтократія), починається великий расогенез (Х. Мовіус; В. Алексеев, 1975 р.; М. Чебоксаров, 1985 р.; Ю. Бромлей, 1988 р. та інш.), у мовному розвитку свідомості з'являється абстрактне мислення (Г. Щокін, 2002 р.) і артикуляція (що приводить до збільшення лобних долей мозку), прості грамати́чні конструкції (синтаксис) і так званий «телеграфний стиль», діалогічне мовлення розвивається у монологічне мислення (так звана внутрішня мова), збільшується лексика (А. Спіркін, С. Токарев; Ф. Клікс, В. Алексеев, Ю. Бромлей, О. Смірнов та ін.) і починають виникати (Г. Щокін, 2002 р.) мовні групи (бл. 150-60 тис. р. до н.е. – австралоїдна антропо-прамовна і бл. 60-20 тис. р. до н.е. – палеолітична мовна спільність, яка бл. 20 тис. р. до н.е. розділяється на афразійську – у Сірійському степу, сино-кавказьку – у Анатолії і ностратичну – у горах Загроса мовні сім'ї), вцілому (А. Бастіан, 1890 р., Де Мак-Ленан, Г. Спенсер, Ф. Боас, А. Спіркін, 1960 р. та ін.) виникає первісна магічна (або міфологічна, К. Леві-Строс, 1962-1972 рр.) свідомість (К. Пренс, 1904 р.; Д. Фрезер, 1890 р.; Ю. Семенов, 1966 р. та ін.) з притаманним їм синкретизмом (нерозділеністю всіх форм свідомості), уособленням всіх явищ і процесів навколишнього світу, чуттєво-асоціативним (А. Фіркандт, 1896 р.; Е. Дюркгайм, 1898 р.; К. Леві-Брюль, 1910 р.; А. Спіркін; А. Анісімов, 1966 р. та ін.) мисленням (логікою), моделюванням світу як великої родової общини (М. Еліаде, 1952, 1976-1978 рр.; К. Леві-Строс, 1962 р. та ін.), двоїсто-троїстим улаштуванням (способами мислення) і так далі; виникають перші знання (К. Леві-Стросс, 1962, 1964-1971 рр.), перші системи рахунку (по 5 і по 60), перший календар (бл. 10 тис. р. до н.е. – мисливський місячний, а згодом, сонячний - землеробський), мистецька (А. Леруа-Гуран, 1960 р.) діяльність (живопис, скульптура, музика, танці тощо), перші святилища та ініціації (К.Г. Юнг, М. Еліаде), друга передрелігійна форма – тотемізм (Д. Фрезер, 1890 р.; Е. Дюркгайм, 1912 р.; З. Фройд, 1913 р.; Л. Леві-Брюль, 1910, 1922 рр.; С. Токарев, К. Леві-Строс, 1962, 1964-1971 рр. тощо) – вшанування роду в образі першопредка, так звана мезокосмічна (ландшафтна) міфологія. Людина виділяється із природного середовища, створюючи навколо себе штучний світ культури, змінюючи природний відбір – соціальним.

Після глобальної Мадагаскарської бл. 11542 р. до н.е. і євроатлантичної Білінгенської катастроф бл. 8213 р. до н.е. клімат стає сучасним, полювання та ін.індивідуальним (М. Чмихов, 1994 р.), поширюються різні складні знаряддя (мезолітичні мікро і макроліти), бумеранги, лук, стріли та інші металеві знаряддя, човен, сіті та ін. дуально-родова організація розпадається на менші групи і поступово переростає у мезоліто-

неолітичні протоплемена (Ю. Павленко, 1994, с 21-22), приручена перша тварина – пес, утворюються малі раси (В. Алексеев, 1975 р.; М. Чебоксаров, 1985 р.; Ю. Бромлей, 1988 р.; Г. Щокін, 2002 р.), настає криза привласнюючого господарства (Ю. Бромлей, 1986 р.). Із палеолітичної мовної неперервності виділяються і в мезоліті поширюються мовні групи (бл. 20 тис. р. до н.е.): афразійська (семіто-хамітська) – із Сірійського степу – у Аравію і Сахару; Сино-Кавказька – із Анатолії поширюється: кавказомовна (протохаттська) гілка – на Балкани бл. 30 тис. р. до н.е. – Дунай – в Європу (В.Ілліч-Світич, 1964, 1967, 1968 рр.) протобаскі, ібери та інші, а сино-тібетська гілка – у Центральну Азію, Китай, Японію (айни) і Америку (на-дене) (Д. Грінберг); ностратична – із Загроса поширюється: еламо-дравідська гілка – в Іран та Декан, бореальна (М. Андреев, 1986 р.; Л. Залізник, 1999 р.; Ю. Павленко, 1997 р.) – через Кавказ і Копет-Даг – у Причорноморо-Кавказо-Каспійській регіон (Л. Залізник, 1994, 1999 р.; Ю. Павленко, 1994 р.; Г. Щокін, 2002 р.). Весь світ уявлявся як Великий Звір, а його виникнення – як упорядкування первісного хаосу, мороку (К.Г. Юнг, 1912 р.; М. Еліаде, 1949, 1976-1978 рр.; О. Лосев, 1957 р.; К. Леві-Строс, 1962, 1964-1971 рр.; С. Токарев, 1964, 1980, 1990 рр.; Ю. Бромлей, 1986 р.). В цілому, через нерозвиненість практики, свідомість носить магічний або, за вдалим висловом М. Марра (1933 р.) «трудомігичний», тобто силопошилюючий через психофізичні засоби, характер, дотичний до сучасних пошуків активізації сил людини.

Бл. 8 тис. р. до н.е. відбувся новий вирішальний крок (так звана «неолітична революція», Г. Чайлд, 1936 р.) в історично-духовному діяльнісно-свідомісному розвитку людства – шляхом «набігаючих демографічних хвиль» перехід від присвоюючого до виробляючого господарства (де кількість населення зросла у 50-100 разів) у первісному общинно-родовому суспільстві землеробів і скотарів 8-4 тис. до н.е.. У добу неоліту, коли виникає (М. Вавілов та ін.) мотижне землеробство і пастуше скотарство, найбільший у кам'яну добу розвиток знарядь праці (неоліт), кераміка, варка їжі, прядіння і ткацтво, постійні поселення, у соціальній організації – парна сім'я і материнський рід, матриархат і родо-племінна організація, землеробські і селекційні знання, піктографія, вузлове та інше письмо, схематичне (лінія, орнамент) мистецтво неоліту, все розмаїття знаків і символів, декоративно-ужиткове мистецтво, третя передреплігійна форма – анімізм – віра в душу, духів, демонів, шаманізм, культ предків, жінок-прародительниць і плодючості, натуралізм і хтонічна міфологія, уявлення про добре і зло начала тощо. Весь світ уявлявся як світове древо, а його виникнення – як породження. Перетворення у практиці відбувається через його відтворення у свідомості як мислення, ідей, образів тощо, тобто його своєрідних діяльнісних «двійників». Тому перехід до відтворюючого господарства спричинився до вибухового розширення мислення, збільшення ідей, образів тощо, духовного світу

людини (людства). У перетворюючій діяльності важливе значення мали досліджувані Д. Робертсоном, С. Міттом і Д. Фрезером, продовжені кембріджською школою (Д. Харрісон, Ф. Корнфорд, А. Кук та ін.), ритуально-магічно-міфологічні способи розвитку свідомості. Головне постає у тому, що виникає перетворююча діяльність і людина як істота діяльнісно-свідомісна, яка вносить у світ свідомість, одухотворює, духовно перетворює його (О. Халецький, 2003, 2007, 2008, 2010 рр.). Від IV тис. до н.е. людство переходить до цивілізації і формаційно-цивілізаційного розвитку, що триває. Приблизно так, за сучасними науково-філософськими уявленнями, вічно існуюча творчісна силодія, відтворена (відображена) у людській свідомості як Бог, творить (перетворюється у ...) наш світ. Поява людини як істоти діяльнісно-свідомісної було внесенням в світ свідомості, а перехід до цивілізаційного розвитку мав вислідом утвердження сучасної «осьової» (К. Ясперс, 1949 р.) особистісно-понятійної світової духовності. Цей невеличкий, наскільки дозволяє формат статті, історичний екскурс мусив би бути демонстрацією того, що розвиток суспільства не просто історичний, а саме історично-духовний, що коріниться у світотворенні, а саме – його антропоноосферизаційній частині, де кожен крок по суті є «виведенням світла духовного із темного потоку історії» (Ж. Кондорсе, Й. Рінтелен), тобто є внесенням свідомості у світ (одухотворенням), його історично-духовним перетворенням. Таким чином, вічно існуюча творчісна силодія набуває свідомості (Г. Гегель, А. Дреус, Л. Ціглер) у антропосоціогенезі. Е. Юнгер порівнює життя роду людського із таємничим прадавнім лісом, у якому крони дерев піднімаються назустріч сонцю із чада, спекоти і затхлості, їх верхівки обгорнуті благоуханими випаровуваннями і прекрасними квітами, а внизу, у переплетенні коріння – безмежна ніч, і одвічна боротьба диких тварин, жажливі крики жертв, котрих виринають із печер і гнізд у лапи смерті, натреновані у вбивстві щелепи. Так із війни, бруду і крові «виводиться» найяскравіше світло духовне, чим досягається духовне перетворення світу. Історично-духовний розвиток, виведення світла духовного із темного потоку історії та історично-духовне перетворення сутнісно тотожні.

Розвиток суспільства є продовженням і проявом світорозвитку і визначається антропоноосферизацією, а універсальний еволюціонізм переходить в еволюціонізм історичний (К. Галушко, 2005 р.). Від звичайної історії історичний еволюціонізм відрізняється тим, що у ньому суспільно-історичний процес постає як прояв всевітнього творення-розвитку (самого всевітнього, а не природно-натуралістичного), тобто передбачає розвиток єдиної творчісної силодійно-енергетичної субстанції-суб'єкта і виражає суспільно-історичний процес у його суто поступальній розвитковості, у якому факти, події, процеси тощо – лише ті, що мають поступально-розвиткове значення. У поступальній розвитковості історичний еволюціонізм наближається (збігається за суттю і змістом) з так званою

історіологією (О.Халецький, 2007, 2008 рр.) – теорією середнього рівня (між філософією історії і конкретними історичними дослідженнями), яка також узагальнено-конкретно (середній рівень) розглядає історичний процес як поступальний розвиток (за сучасними науково-філософськими уявленнями, очевидно, творчісно-силодіючої першооснови).

Сучасний світорозвиток як здійснення його нової якості (творення) постає як антропоноосферизація. Антропоноосферизація визначає людину як істоту діяльнісно-свідомісну і відповідно, історично-духовний характер розвитку суспільства як виведення світла духовного із темного потоку історії. Історично-духовний розвиток суспільства визначає збільшення його свідомісно-духовних чинників, які, таким чином, виступають головним критерієм поступально-прогресивного розвитку. Розвиток суспільства є історично-духовним процесом (О. Халецький 2003, 2007, 2008 рр.), тому що по-перше, будь-яка людська діяльність опосередкована свідомістю (всіляка фізіологія, яку за звичай наводять для заперечення, наприклад, морганія тощо, не є людською діяльністю), по-друге, за вдалим висловом незаслужено забутого вітчизняного (тойнбіанського гатунку) філософа-неогегельянця В. Залозецького-Саса, вона має «світоглядне підпорядкування» і, по-третє, антропоноосферизація, тобто внесення в світ свідомості, його одухотворення становить єдину антроподицею (людиновиправдання) виникнення та існування людини в Універсумі. Оскільки світ є його творення, а нинішнє світотворення є його антропоноосферизаційне духовне перетворення, а духовне перетворення світу є історично-духовний розвиток, то історично-духовний розвиток постає як своєрідний всевизначальний абсолют. Альтернативним, тобто іншим цьому світу «бабла, дуп і помий» (Б. Окуджава) є тільки духовність як діє-історично-духовний розвиток.

В процесі історичного розвитку відбувається виведення світла духовного із темного потоку історії. Процес історичного розвитку це формації, цивілізації і події. Формації – це певні ступені розвитку, а цивілізації – це певні локальні способи розвитку на кожному формаційному ступені. Цивілізації – це певні локальні (просторово-часові) соціально-культурні організми, яким притаманна єдність відміннісних рис, або ж фізіогномічна єдність. Подія – це дія у певних просторово-часових координатах, яка має розвиткове значення. На нашу думку, основними комплексними лейтмотивами (за визначенням І. Бойченка, 2000 р.) історичного розвитку, який відбувається у трьох сферах: економічній, соціально-політичній і духовній (А. Вебер), є 1) формації як певні якісні ступені історично-духовного сходження, цивілізації як різні локальні способи історично-духовного розвитку, яким притаманна фізіогномічна єдність (тобто єдність відміннісних рис), 3) події (події, особи, твори, ідеї) з їх ідеальною (свідомісно-духовна) стороною і як матрицею (так званий

соціально-культурний проект синергетиків і універсал-еволюціоністів або наших тоталологів тощо) історичного розвитку. Історично-духовне сходження людства (К. Брейзіг, Г. Уелс, А. Тойнбі, У. Мак-Ніл, У. Ростоу, Й. Галтунг, І. Дьяконов, Ю. Павленко, Ю. Семенов та ін.) відбувається через (як) общинно-родове первісне (первісно-общинне, за І. Дьяконовим 1994 р.; I – присвоююче і II – вироблююче за Ю. Павленком 1996 р.; пора праісторії і первісна доба, за Ю. Семеновим 2003 р.) суспільство (етап антропосоціогенезу бл. 2,5 млн. – 250 тис. рр. до н.е., первісна родова община збирачів і мисливців бл. 250 – 8 тис. рр. до н.е., первісна родова община землеробів і скотарів бл. 8 - 4 тис. рр. до н.е.), перші цивілізації (азіатського способу виробництва за К. Марксом 1859 р., Є. Варгою 1964 р., Г. Коранашвілі 1973 р. та ін. давніх локальних цивілізацій, першої генерації, за А. Тойнбі, 1954 р.); єдиної вторинної формації за Л. Васильєвим 1966 р.; магістрального феодалізму Г. Мелікашвілі 1966 р.; вічного феодалізму В. Люшечкіна 1970 р. або общинно-рабовласницької за В. Струве 1933 р., А. Тюменевим 1957, 1959 рр., «Всесвітньою історією» у 13 т. 1955 – 1983 рр. і «Радянською історичною енциклопедією» у 16 т. 1958 – 1976 рр. за ред. Є. Жукова, М. Конрадом 1966 р., В. Нікіфоровим 1975 р.; ранньої стародавності за І. Дьяконовим 1982 р. і В. Якобсоном 2002 р. чи локальних ранніх цивілізацій I генерації за Ю. Павленком 1996 р.; доби Стародавнього Сходу за О. Крижанівським 1996 р. або Ю. Семеновим 2003 р. тощо) міднокам'яного віку IV – II тис. до н.е. (перехід до цивілізацій, перші цивілізації: бл. IV – III тис. до н.е.: Давньоєгипетська бл. 3000 – 1000 рр. до н.е., Шумеро-Вавилонська бл. 2775 – бл. 1000 рр. до н.е., Індська бл. 2500 – бл. 1700 чи 1500 рр. до н.е.; III – II тис. до н.е.: Егейська бл. 2000 – бл. 1100 рр. до н.е., Хетто-малоазійська бл. 1800 – бл. 1200 рр. до н.е., Ранньокитайська бл. 1600 – бл. 770 рр. до н.е., Давньоамериканська бл. 1500 р. до н.е. – бл. 1532 р. н.е.), давні (давні локальні цивілізації II генерації, за А. Тойнбі, 1954 р., пізньої стародавності, за І. Дьяконовим 1982 р. і В. Якобсоном 2002 р. та інш.; імперської стародавності, за І. Дьяконовим 1994 р.; регіональні цивілізації II генерації, за Ю. Павленком 1996 р.; античної доби, за Ю. Семеновим 2003 р. тощо) общинно-рабовласницькі цивілізації I тис. до н.е. – бл. V ст. н.е.: Давньосхідну бл. 1000 р. – бл. 330 р. до н.е., Античну бл. 1100 р. до н.е. – бл. 395 р., Давньоіндійську бл. 1200 р. до н.е. – бл. 500 р., Давньокитайську бл. 770 р. до н.е. – бл. 220 р., через так званий «вісьовий час» (К. Ясперс) сер. I тис. до н.е. і три великі духовні традиції людства: Далекосхідну, Індійську (Південноазіатську) і Євразійську, через середньовічні (давні локальні цивілізації III генерації, за А. Тойнбі, 1954 р., середньовічний етап, за І. Дьяконовим 1994 р., регіональні цивілізації III середньовічної генерації, за Ю. Павленком) общинно-феодальні цивілізації: Далекосхідну III – сер. XIX ст. ст., Індійську VI – сер. XVIII ст. ст., Австразійську VI – сер. XVII ст. ст. (з недорозвинутою Океанійською), Ірано-Ісламську III – сер. XIX

ст.ст. (з недорозвинутою Африканською), Східнохристиянську V – сер. XVI ст.ст., Західнохристиянську V – XVI ст.ст., через перехідну ренесанс-реформаційну (Я.Буркхардт 1860 р.; у середньовічних Грузії, за Ш.Нуцубідзе 1947 р.; Вірменії, за В.Чалояном 1963 р.; на Сході, за М.Конрадом 1966 р.; у Московії, за Д.Лихачовим 1973 р., В.Плугінім 1974 р. тощо) добу XV- XVI ст.ст. (всі ці цивілізації становлять так зване аграрне, (за К.Кларком 1940 р. або Е.Геллнером 1988 р.) або аграрно-общинно-станове (О.Халецькій, 2003 р.) чи традиційне (за У.Ростоу 1960 р., Й.Галтунгом 1969 р., I, II, III генерації за Ю.Павленком 1996 р.) та ін.суспільство, через західну новочасну глобально-ойкуменічну мегацивілізацію (за А.Тойнбі, 1954 р.) капіталістичну або індустріальну (А.Сен-Сімон, О.Конт, К.Кларк 1940 р., Ж.Фурастьє 1949 р., Р.Арон 1955 – 1966 рр., У.Ростоу 1960 р.), або фаустівську (О.Шпенглер) цивілізацію з перехідним постіндустріальним (Р.Дарендорф 1958 р., Д.Белл 1959 і 1973 рр., Г.Кан 1967 р., А.Турен і Й.Галтунг 1969 р., О.Тофлер, З.Бжезінський 1970 р. та ін.) підперіодом др. пол. XX ст. і розпочатим від XXI ст. інформаційним (Д.Белл 1973 р., Е.Масуда 1983 р., Е.Орлова, 1994 р. та ін.)суспільством (і, можливо, прийдешню ойкуменічну цивілізацію) [4; 5; 6; 10, 180]. Історично-духовний розвій і цивілізації співвідносяться як океан і хвилі.

В процесі історичного розвитку відбувається збільшення його свідомісно-духовних чинників. Оскільки розвиток суспільства є проявом антропоноосферизації світу і, відповідно, відбувається як історично-духовний процес в якому зростає значення свідомісно-духовних чинників розвитку, то саме воно (зростання свідомісно-духовних чинників) і постає головним критерієм суспільного поступу. Історично-духовний розвиток суспільства відбувається як здійснення певних соціально-культурних проєктів, а також через особистісну трансгресію (черезмежя), а нове виникає як безконечний семіозис новоозначень, через що світ рухається в Еон духовної вічності у Вирії.

КУЛЬТУРА У СВІТЛІ ФІЛОСОФСЬКИХ РЕФЛЕКСІЙ

А. Карась

СВОБОДА ЛЮДИНИ В АСПЕКТАХ КУЛЬТУРНОГО Й СОЦІАЛЬНОГО ЗДІЙСНЕННЯ

Вважається, що у ХХ ст. в глобальному масштабі біля 200 млн. людей були вбиті, а ще понад 600 мільйонів зазнали поранень і травм. Більшість з усіх, хто був знищений чи піддавався знущанням, стали жертвами державної або політичної влади, яка керувалася ідеологією колективізму й світоглядом «загального блага», що ґрунтувалися на поборюванні приватної свободи в сенсі позбавлення індивіда громадянських і людських прав. Україна внесла в жертвний вогонь колективізму й імперіалізму від 20 до 30 млн. тільки вбитих війнами, голодоморами й репресіями. У ХХ ст. на українській землі загинув і був репресований кожен третій-четвертий її мешканець. Якщо ж взяти до уваги, що тотальне позбавлення свободи на приватну власність і приватне життя, згідно з марксистською комуністичною доктриною, торкнулося фактично кожної сім'ї між 1925-1955 рр., тоді число жертв репресій сягає більшості тогочасного населення. Наш нинішній невтішний український стан в усіх сферах суспільного життя – від економіки до культури – є закономірним наслідком позбавлення свободи кількох поколінь населення. Очевидно, що без усвідомлення цього факту, нам в Україні, не вдасться вийти на шлях ефективної модернізації суспільства та його сталого розвитку. З іншого боку, треба брати до уваги тенденції глобального плану світового розвитку, які, загалом, також пов'язані з нарощенням реальної свободи людини у всіх ділянках її повсякденного життя. На порядок денний гостро поставлене питання про нові сучасні загрози, що виникають перед здійсненням свободи та традиційними формами ідентичностей. Стає дедалі зрозуміліше, що серед небезпек для свободи, які породжуються політичними мотивами й світоглядними чи філософськими доктринами, чи не головну загрозу несе сприйняття індивідуальної й групової свободи відокремлено від індивідуальної й групової відповідальності перед іншими. Розуміємо, що простір відповідальності, як соціально-культурний і публічний виміри свободи, обумовлює зв'язок свободи людини з її ідентичністю. Тоді як приватний простір свободи пов'язується з відкриттям і розбудовою автентичності.

У пропонованому тексті, поряд з розкриттям культурного й соціального змісту свободи, намагатимуся обґрунтувати тезу про те, що

витлумачення індивідуальної свободи людини через концепт *самоздійснення* не є достатнім для виявлення іманентного зв'язку свободи з відповідальністю. Не йдеться про применшення сенсу самоздійснення людини чи, тим паче, його заперечення. Акцентування самоздійснення логічно випливає з контексту формування *антропоцентричної* парадигми. Вона сигналізує зокрема егоцентричну настанову людської активності й поведінки, притаманну для раннього періоду доби Модерну, коли суспільне життя характеризувалося розкладом феодальної станової диференціації людей, руйнуванням традиційних сільських громад і поширенням знедолених верств сільського й міського населення. В цей період перед людиною відкрилася проблема свідомого індивідуального набування нових форм ідентичності.

Питання про цінність свободи є досить поширеними в сучасній гуманітарній і політичній риторичі. За останні двадцять років про свободу багато говориться в Україні. Незалежність української держави пов'язують зі свободою людини, яку вона здобула відносно свого комуністичного й колоніального минулого. Однак, частотність слововжитку далеко не означає, що тема свободи набула достатнього вираження й визнання на рівні громадської думки українського суспільства. Не стала ця тема чітко визначеною в академічному середовищі й тим більше – в політичному українському просторі. Переважно риторика свободи редукується до визнання права на *вільне* життя людини й народу, але свобода не часто усвідомлюється як екзистенційна основа людського буття, з одного боку, та як рушійна сила формування ідентичності людини, – з іншого. Фактично, слово «свобода» не часто звучить для нас як вкрай важлива й неперепутна цінність, а сприймається в сенсі твердження чи визнання відносної волі особи бути самою собою, або *самоздійснювати* свою природну волю. Проте, свобода саме в її екзистенційному вимірі означає для кожного з людей значно більше, аніж будь-що інше, більше, аніж стан простого *звільнення* від зовнішніх перешкод – адже наше життя вирятовує й зберігає наша свобода. Все інше, в тому числі й ідентичність, – тільки засоби її здійснення, або ж – за відсутності свободи людини – упокорення її вродженого творчого духу. Проте автентичність людського буття не може бути *засобом* чогось іншого, вона виступає тільки зворотною стороною самоздійснення свободи й набуття ідентичності.

Життя кожного з нас розгортається як дарунок індивідуальний і, водночас, спільний для всіх. Свобода й доля кожного пов'язана зі свободою й долею іншого, а потреби виживання й інтереси суспільного розвитку обумовлюють наше відношення до світу чи реальності. Відповідно, культурна матриця суспільного життя, або видосвіту (середовища) який утворюється внаслідок спільного еволюційного розвитку, є невіддільною від індивідуального розвитку людини; тобто індивідуальне

самоздійснення нерозривно пов'язане зі спільним культурним, соціальним і політичним здійсненням. У цьому ж сенсі взаємно переплетеними є тілесний й ментальний, матеріальний і духовний аспекти людського життя. Вони взаємоіснують як дві сторони одного спільного процесу людської активності через яку ускладнюються й по новому проблематизуються сенси автентичності та ідентичності.

Проект модернізації суспільного життя, його соціальна й духовна трансформація, виносить на порядок денний потребу громадянської свободи й ідентичності. Одночасні зміни в культурно-етнічному середовищі й політичній організації суспільства обумовлюють пошуки демократичної національної ідентичності. Таким чином, настанова на самоздійснення й, відповідно, – на визнання гідності людини в її праві на свободу, стає провідною на ранньому етапі формування нових громадянських відносин і капіталістичного розподілу суспільного багатства. Такі настанови реалізується (здійснюється) в контексті спільного продукування культурної ідеології національного громадянства й притаманного йому нового комунікативного середовища з публічно відкритими засобами інформації. Цінність цієї нової соціальної ідентичності, заснованої на визнанні громадянських свобод, вивершує партикулярні форми традиційної етнічної, станової, поселенської й професійної ідентичності.

Говоримо про збагачення змісту самоздійснення через залучення субсидіарних чинників його розгортання, які генеруються в пунктах зустрічі зі здійсненням свободи іншого. Це ситуація, в якій, за словами Т. Гобса, природне право на свободу, дане людині від народження, доповнюється «природним законом», джерелом якого є розумова активність людини. В цьому пункті свобода набуває правового сенсу відповідальності перед іншим на основі спільно створюваних громадянських законів. Однак, в повсякденні люди, звісно, взаємодіють поза юридичною сферою, створюючи спільні етичні норми публічної поведінки, а також належні для вільного життя культурні вартості, дискурсивні знаки, символи й коди. Здійснення культури публічної комунікації, спілкування й стосунків супроводжується самоздійсненням приватних взаємин між людьми, в яких індивіди зустрічається сам на сам зі своєю свободою як автентичністю. Так егоцентричні спрямування до самоздійснення урівноважується потребою його визнання, яке може мати сенс лише як публічна дія, спрямована до Іншого. Тому концепт «самоздійснення» не є цілком адекватним щодо виявлення свободи індивіда, оскільки остання стає можливою тільки в такому комунікативному середовищі, всі учасники якого визнають свободу людини базовою вартістю життя. Тобто, життя в свободі однієї людини передбачає життя в свободі іншої, а самоздійснення одного – відбувається разом зі здійсненням іншого. Свобода не може бути замкнена в нашій приватності, вона є силою, що продукує новизну життя й

маніфестується в суспільних формах його здійснення. Свобода стосується не індивіда самого по собі, а власне життя як такого. Зрозуміло, що життя розгортається в індивідуальних формах свого існування. Але свобода індивіда виповнюється в спільних культурних, соціальних і політичних типах ідентичності, хоча вона стосується передусім творчого покликання кожної людини, або здійснення (вроджених і набутих) хисту, задатків та здібностей.

Нерозривний зв'язок свободи і життя ставить нас перед логічною проблемою пріоритетів: що є ціннішим в сенсі людського еволюційного поступу – свобода чи життя? Пам'ятаємо, що Сократ подав приклад мужності морального чину, знехтувавши загрозою життю перед лицем своїх переконань, які він вважав справедливими. Таким чином, зв'язок свободи і життя перетворюється на зв'язок життя і правди, свободи і справедливості. Сократ пішов на смерть за свої переконання, вважаючи їх правдивими й важливими для всієї спільноти. Він не проміняв свою внутрішню свободу на звільнення від карі смерті за рахунок відмови від того, що вважав справедливим. Він міг скористатися пропозицією порятунку життя, якби не вважав, що загроза смерті не може бути перешкодою для виголошення правди. Очевидно, що прямування Сократа до його автентичності не могло ґрунтуватися на принципі «егоцентризму», а стосувалося *чуття* спільної для всіх правди (знання правди), без чого саме життя втрачає свою силу. Коли говоримо про *антропологічний* поворот, зроблений у філософії Сократа, потрібно враховувати цей момент, щоб не ототожнювати його з поворотом «*антропоцентричним*», притаманним для софістів. Не викликає сумніву те, що готовність Сократа жертвувати життям заради цінності правди й справедливості лежить в основі розуміння цінності свободи людини. Свободу говорити правду й відстоювати справедливість перед іншими Сократ поставив вище за безпечне життя. Як багато хто в Давній Греції, Сократ здійснив свою свободу в сенсі відповідальності за слова і вчинки перед іншими й в цьому він також самодійснився у власній автентичності, або правдивості перед самим собою й співчутливості до долі спільноти. Мужньо знехтувавши загрозою смерті перед своєю індивідуальною свободою, Сократ віддає перевагу життю як такому, що не може тривати без індивідуальної турботи, жертвності й правдивого знання. Цим стверджуємо, що людина, як носій життя, для позитивного продовження роду потребує не просто біологічної здатності до репродуктивності, але й здатності ставати вільною й освіченою. Це означає, що людина є істотою процесуально-екзистенційною, покликаною до визнання в тому, що доброго вона спроможна приносити в своє середовище для побільшення його суспільної життєвої енергії. Відтак, життя і свобода первинно передбачають ідентифікаційні форми своєї комунікативної підтримки в сенсі

еволюційного сходження на дедалі надійнішу основу розвитку індивідуальних і суспільних форм існування.

Процеси, що відбулися в європейській історії за останні три декади, кардинально змінили геополітичну карту світу. Чинники стрімких змін переважно пояснюються глобалізацією, викликаною науково-технічним та економічним розвитком і розпадом комуністичного блоку. Лунають голоси, що сьогодні Західний світ вступає в епоху послаблення громадянської свідомості та активних політичних зв'язків. Атомізований індивід та симулякри його самоздійснення часто посідають місце громадянина з його ідеалами. Спостерігаємо спрощення «соціальних зв'язків» та маргіналізацію культурних норм, відповідальних за визнання творчого покликання людини. Це обертається прагненням надкомпенсації в сфері культурних відмінностей і різноманітності, які під впливом політичних чинників набирають дедалі фіксованішої диференціації, що часто видається самоцінною.

Послаблення політичних націй в сучасному Західному світі, ймовірно, викликане політикою мультикультуралізму, але, в будь-якому разі – це веде до перегляду прийнятих метафізичних та ідеологічних доктрин і поглядів. Парадоксальність ситуації в тому, що сучасний європейський суспільний лад, який виник внаслідок розгортання ідеї індивідуальної свободи та її культурного, соціального й політичного здійснення, навряд чи вимагає від громадян захищати цей лад ціною власного життя і набутої свободи. Очевидно, йдеться про нову культурну й гуманітарну інтенцію, яку варто вітати. Адже громадянство різних культурних і національно-політичних організацій виявляє настанову до мирного співіснування. Водночас, у середовищі сусідньої цивілізації, не зменшується кількість людей, здатних іти на самогубство, щоб знищувати інших заради власної уяви про свободу і «праведне життя». Знаємо немало політиків на найвищих державних посадах, які прагнуть всіляко побільшувати ресурси патріотизму народу, підбурюючи групові егоїстичні інстинкти. Для цього їм доводиться жертвувати добробутом суспільства й тримати народ в ямі соціально-економічного знедолення, щоб підтримувати належний рівень ворожнечі й агресивності. Однак, немає сумніву в тому, що мирне життя людства є його найбільшою цінністю й передумовою індивідуального розвитку кожного.

З першого погляду, на рівні зовнішнього емпіричного спостереження фіксуються зміни в політичних, економічних, соціальних, культурних і цивілізаційних аспектах дійсності – це експліцитний підхід до оцінки подій. Але в центрі трансформацій перебуває людина зі своїми життєвими цінностями: світоглядними, релігійними, культурними й повсякденними. Зовнішні суспільні зміни пов'язані з трансформацією внутрішнього світу людини й, так чи інакше, стосуються її свободи, автентичності та ідентичності. Тому експліцитний підхід до аналізу

цивілізаційних трансформацій має врівноважуватися імпліцитним. Це означає, що суб'єктивність буття людини, її індивідуальна й колективна *культури*, набувають особливої ваги, а прагнення свободи й оновленої ідентичності стають найважливішими чинниками сучасної суспільно-політичної динаміки в її публічних і приватних проявах.

Виявлення, свідоме чи несвідоме, індивідуальної, групової, культурної й політичної свободи та пов'язаної з її сенсами ідентичності призводило і призводить до суперечностей і конфліктів. Це дає підстави багатьом дослідникам і політикам визнавати основою сучасної ворожнечі між державами не економічні та ідеологічні причини, а передусім культурні й цивілізаційні. Після «холодної війни» культура вважається силою, яка здатна і об'єднувати, і роз'єднувати. Особливо на такій оцінці культурного самоздійснення наголошував С. Гантінгтон, міркуючи про чинники зміни світового порядку. Він вважає, що «для народів, які шукають власну ідентичність і наново відкривають етнічні корені, наявність ворогів є визначальною», а найнебезпечніші культурні конфлікти виникають на «лініях розлому між цивілізаціями»¹. Натомість здійснення і побільшення свободи, для людини вимальовується нова есхатологічна перспектива блукання між «своїми» та «чужими».

Чи означає це, що нейтралізувати суперечності ворожнечі можна лише через нейтралізацію національної й культурної ідентичності, яка є наслідком «неправильного» здійснення свободи людини? Нагадаємо, що саме таким шляхом пропонували рухатися марксистська теорія і комуністична практика, оголосивши зразком «прогресивної» ідентичності пролетаріат, який не має «ні власності, ні батьківщини». Насправді виявилось, що відсутність етнічної, національної й релігійної ідентичності пролетаріату зовсім не стали гарантією миру, а рівно навпаки – марксистська метафізика зречення приватної й національної ідентичності привела до численних людських жертв і тоталітарного облаштування суспільного життя. Маємо рахуватися також з тим, що культурна спадщина комуністичного тоталітаризму в колишніх республіках СРСР тримається великою мірою на сформованій радянській ідентичній, ворожій до національного самовизначення. Про це пишу як свідок важкого й драматичного шляху до громадянського суспільства й національної організації життя в Україні.

Важливо взяти до уваги особливості суспільної трансформації в нових незалежних державах, які виникли після розпаду СРСР і населення яких продовжує перебувати під ментальним впливом колишніх ідеологічних уявлень про людину. Як представник держави, що утворилася внаслідок розпаду СРСР, вважаю корисним доповнити загальну

¹ Гантінгтон С. Протистояння цивілізацій та зміна світового порядку. – Л.: Кальварія, 2006. – С.11.

картину цивілізаційної перспективи міркуваннями про людину, свободу та її здійснення на основі часткового залучення досвіду України в аспекті формування нових аспектів культурної, соціальної й політичної ідентичності.

Існує обґрунтований сумнів у тому, що шлях до свободи через «пошуки культурної ідентичності» з необхідністю веде до створення «образу ворога». Здійснення свободи, яка усвідомлюється довкола уяви про символічного ворога, не є єдиним варіантом формування культурно-національної й політичної ідентичності, а має свої особливі історичні, соціальні й метафізичні та дискурсивно-епістемні передумови. До останніх належить розуміння людини в контексті антропоцентризму з погляду визнання егоїстичних мотивів поведінки переважаючими. Цей підхід є близьким до витлумачення Т. Гобсом джерел суспільної ворожнечі, обумовленої егоїстичною природою людини, що у свою чергу, вважається наслідком природної свободи. Прийняття цієї метафізичної концепції людини спонукає до недовір'я й стає передумовою для політичної й соціальної інженерії. Тут запропонована думка, що вихід зі стану ворожнечі до стану миру лежить в площині винятково зовнішнього, політичного обмеження її свободи. Але чи справді, якщо обмежити право на етнічну й національну ідентифікацію, то людина перетвориться в добродія. Маркс із Леніном і Сталіним також вважали, що коли усунути свободу на приватну власність і заблокувати чи обмежити свободу національної ідентичності, людина-егоїст перетвориться в добродія.

Існує правда людської природи, яку ми не можемо нехтувати, бо в протилежному разі це може вести до погіршення життя й здійснення свободи у ньому. Проблема в тому, що сучасні еліти й державні лідери проводять політику людського розвитку, засновану на ідейній платформі, що походить з 18-19 ст.: йдеться про просвітницьке розуміння природи людини та про деякі найпопулярніші теорії другої половини ХІХ, початку ХХ ст. Скажімо, Дж. Лок не погоджувався з Гобсом в тому, що ворожнеча є природним станом людського суспільства, але вважав, що дитина народжується як «чиста дошка», її свідомість починає формуватися під впливом праці й власності. А. Сміт визначив матеріальні інтереси й потреби головними для розвитку дитини, але в «Теорії морального чуття» він пише, що «любов добродійства (чесноти) є найбільш шляхетною й пристрасною в людській натурі». З нею ж він пов'язує, як і більшість відомих його сучасників, прагнення бути позитивно оціненими й визнаними іншими. Проте, під впливом контекстуальності культури й етики раннього періоду нагромадження капіталів, це базове прагнення людини також трактується крізь призму її егоїстичної суті з корекцією на залучення функції розуму – пропонується про «розумний егоїзм». Дж. Бентам вважав, що дитина

народжується з потребами задоволення й комфорту, які формують її утилітарні інтереси як головні. З. Фройд переконував, що дитина народжена для задоволення своїх інстинктів, які сконцентровані в сексуальній енергії лібідо. Здавалося, що популярні метафізичні концепції остаточно з'ясували егоїстичну сутність людської природи як єдиного мотиватора поведінки; з цього випливало, що людині в принципі довіряти не можна й сенс урядування походить з того, щоб стримувати зовнішніми від індивіда засобами його несправедливі вроджені спонуки й жадання. В намаганні змінити природу людини найдаліше зайшов марксизм. Спочатку його засновники звели людину до «сукупності суспільних відносин» й вичленили серед них відносини власності як головні, а тоді запропонували заборонити й ліквідувати приватну власність в переконанні, що таким чином виникне «нова», «комуністична людина». Для такої мети насильство держави над людиною одержувало повну легітимізацію з боку комуністичної влади. Це й сьогодні яскраво підтверджується підневільним станом людини в доктринально комуністичній Північній Кореї.

Проте, причини ворожнечі не можуть визначатися вродженою програмою життя, тобто генетично. Якби так було насправді, то треба думати, що життя вже давно було б знищене на рівні кровожерних тварин і людина не мала б шансу навіть з'явитися на світ. Ворожість інтенціюється, переважно, двома джерелами: а) нестачами чи голодом (у сенсі Дж. Локка) та б) семіотичними настановами самої культури. До того ж голод сам по собі не завжди є джерелом ворожості: особи різної культури в стані крайнього голоду вибирають різні моделі поведінки. Це також вказує на те, що природа блага стосується культурної і метафізичної реальності. Ворожнеча, як і егоїстичні спонуки поведінки, викликаються передусім нестачею життєвої енергії, загрозами, які щоденно виникають перед людиною й змушують її жити не задля творчого самоздійснення й визнання, а виживати всупереч ворожому середовищу. Чим бідніше суспільство, тим менше підстав має людина для проявлення солідарного співчуття. Голод, як відомо, не сприяє масовому добродійству чи доброму гумору, не спонукає до інстинктивної усмішки перед Іншим. Так само причини глобальної економічної кризи лежать глибше, аніж в економічно-фінансовій активності суспільства. Вони стосуються культури й комунікативної сфери життя, в якій люди обмінюються не тільки інформацією і знаннями, але й ідеями, символами, емоціями, чуттями, естетичними смаками й цінностями. Якщо первинні жадання тварини завершуються оволодінням нею жаданого об'єкта, то жадання людини є опосередковані: людина не завжди робить щось лише заради того, щоб з'їсти чи одержати інше тілесне задоволення. Вона також робить вчинки, які приносять задоволення від того, що інший від її вчинків одержує задоволення. Це процес творчості, в якому

розкривається таїна людської природи. Як зауважує Я. Тамір: «Сьогодні майже загальноприйнятим є погляд, що ані повністю ситуативне пояснення «національної особистості», ані ліберальне пояснення особистості як апіорно вільної від будь-яких прив'язаностей не відображає адекватно людську природу. Це спонукає до того, щоб у дослідженні обрати середню позицію, здатну поєднати в собі як націоналістичний погляд, у відповідності з яким індивіди неминуче є витворами тієї культури, до якої належать, так і ліберальний, згідно з яким індивіди є творцями власних способів життя»¹[2, 378]. В названій праці Я. Тамір розвиває *ідею людини* в якій поєднується поняття особистої автономії з належністю до спільноти, спираючись на концепти й аргументацію, напрацьовану в дискурсах лібералізму й комунітаризму, або націоналізму (два останні вона вважає спорідненими). Це означає, що «не існує індивіда, вільного від будь якого контексту, і що він може бути вільним лише в межах певного контексту»². Це також означає, що природа людини не може зводитися до інтересів меркантильної вигоди як єдиних в її бутті.

Як істота суспільна й біологічна, людина несе в собі «програму» підтримки життя в рамках спільноти, окремим свідченням чого є поведінка жінки-матері, складність якої не може бути описана лише мовою індивідуального егоїзму. Таким чином, людина – це відкритий проєкт до світу й до відновлювання не тільки власного роду, але й життя як такого. В ньому присутня «еволюційна програма», яка тисячоліттями забезпечує тривалість життя чинниками, не цілком усвідомлюваними й збагненими нашим розумом, проте такими, що спрямовані на підтримку Іншого, як головну передумову власного виживання. Концепт «ідеї людини» виводить розуміння життя поза звужені рамки дарвінівської парадигми, яка ввібрала в себе риси світогляду XIX ст., вважаючи головною пружиною еволюції конкурентну боротьбу за виживання. Ця парадигма була ідеологічною й спиралася на дві базові опори: економічну – через поширення конкуренції вільного ринку, й ментальну, через поширення діалектичного розуміння реальності, типовим проявом якого стали теорії діалектики Гегеля й антагоністичної боротьби за виживання Маркса. Сьогодні звертаємося до усвідомлення життя, спираючись, зокрема, на комунікативне й семіотичне витлумачення розуму й свідомості, яке полягає в тому, що всі наші людські емоційні реакції й форми розуміння та інтерпретації реальності взаємообумовлені комунікативними особливостями селекціонування інформації та її перетворення в семантичний простір мови і мовлення.

¹ Тамір Я. Ідея людини // Лібералізм. Антологія. 2-е видання. – К.: Смолоскип, 2009. – С. 378.

² Там само. – С. 379.

Йдеться про те, що в усі історичні часи наша людська природа тісно пов'язана з тим комунікативним середовищем, яке створюється за допомогою певних знаків, символів і кодів, що опосередковують сприйняття реальності. Відповідно, вихід суспільства з дихотомічної світоглядної (картезіанської) комунікативної парадигми, притаманної для доби Модерну, веде не просто до переусвідомлення ключових мотивів суспільної поведінки людини, але й до їхньої реальної трансформації. Сучасна комунікативна революція засновується на індивідуалізації життя, з одного боку, й на індивідуалізації інформаційного споживання – з іншого. Коли ще недавно комунікація спиралася на централізовану інформацію – кілька ключових компаній, державне телебачення, державне радіо тощо – то тепер інформаційні потоки селекціонуються самими споживачами. Поліпшуючи умови суспільного життя й змінюючи комунікативні основи його забезпечення, вільна від голоду й ворожнечі людина еволюціонує (змінюється) в тому, що стосується її смаків та емоційних пріоритетів й свідомо прагне надати своєму життю нового спрямування. В сучасній ідеї людини найважливішим стає запит на доброзичливе, толерантне й співчутливе ставлення до іншого. Цей запит може здійснюватися лише через участь у спільноті та через суспільні форми ідентифікації. Таким чином, поглиблення індивідуальної свободи веде також до поглиблення суспільної співчутливості як ознаки сучасного комунікативного середовища.

Це спостереження підтверджується сучасними дослідженнями в ділянці нейробіології, зокрема встановленням факту існування так званих «дзеркальних нейронів». Йдеться про те, що коли ми, наприклад, спостерігаємо такі емоційні стани, як біль, страждання, агресію, сміх, плач тощо, то в мозку відбувається нейронна реакція того самого типу, якби ці емоції висловлювали ми самі. Очевидно, маємо справу зі сприйняттям знаків-індексів, якими конкретні емоційні стани однієї людини транслуються до іншої. Ці знаки безпосередньо впливають на вегетативний стан організму іншого й викликають неконтрольовану свідомістю реакцію людського тіла. На основі цього відкриття стверджується, що в людському мозку за його еволюційний період збільшилася біологічна схильність не до агресії, утилітаризму й самозацікненого задоволення, а навпаки, – до соціабельності й співробітництва, до сприйняття чужих переживань, або досвіду, як свого власного. «Людські істоти не елихими від народження, внутрішньо егоїстичними й матеріалістичними, а є цілком інакшої природи – емпатичної – а всі ці порухи, які вважалися первинними: агресивність, насильство, егоїстична поведінка, користолобство, – фактично є вторинними порухами, що впливають з репресії або заперечення наших

базових інстинктів». Виходить, що первинним рушієм нашого організму є актуальність емпатії, або співчутливості¹.

Заснований на свободі індивідуальний розвиток самості дорівнює розвиткові емпатичності, або співчутливості. Дитина починає розпізнавати себе в дзеркалі одночасно з розпізнаванням інших людей за їхніми іменами, а не просто по образу. В основі розвитку емпатії лежить сприйняття життя через усвідомлення його скінченності, тобто через сприйняття смерті. Тут несподівано наворачтаємося до думки М. Гайдегера про розуміння смерті як фіналу життя; це спонукає до оцінки його як чогось незбагненого, незавершеного й дуже податливого, крихкого.

Гуманітарним спадком комуністичного радянського панування є освітня й дискурсивна консервація великої низки ключових понять і концептів, які обумовлюють уяву й розум сучасної української людини. Зокрема це стосується розуміння свободи на основі марксистської матеріалістичної формули, що «свобода – це пізнана необхідність». Представники сучасного молодого покоління, які пройшли через вищу школу вже незалежної України переважно витлумачують свободу саме в дусі наведеного пов'язання її з необхідністю. Поза розумінням залишається те, що зв'язок свободи з необхідністю може цілковито змінювати сенс в залежності від його контекстуальних берегів: від релігійних і провіденційних (Августин і Спіноза), до матеріалістичних і марксистських (Гоббс і Маркс). Але також від аристотеліанських, де свобода й необхідність взаємовилучають одне одного – до комунікативної філософії, де свобода органічно передбачає етичну й правову відповідальність, а необхідність лишається протистояти свободі в контексті антиномій класичної філософії. Цей істотний зсув в розумінні зв'язку між свободою і відповідальністю демонструє зміщення процедур міркування від фіксації реальності в призмі *бінарних опозицій* до усвідомлення її в термінах взаємозв'язку як взаємодоповнення й переходу (субсидіарності).

Цариною, в якій свобода постала не як теоретична проблема, а як факт повсякденного життя, була і є соціально-політична сфера людських відносин, або публічне життя. На основі аналізу розмаїття полісного життя Античності та сусідніх народів, Аристотель зробить принциповий наголос на тому, що необхідність не може бути підставою для витлумачення суті свободи: свобода стосується людської дійсності, тоді як необхідність – це царина позалюдської природи. Загальний висновок з концепції свободи Аристотеля полягає в тому, що людина вільною не народжується, а стає нею завдяки своїй соціальній (політичній) суті й моральній активності, здійснюючи право вибирати. У цьому сенсі сво-

¹ Rifkin J. The Empatic Civilization. The Race to Global Consciousness in a World in Crisis. – Penguin Group. New York, 2009. – С.18.

бода може носити універсальний характер на основі спрямованості людей до щастя й спільного блага.

У філософських дискусіях доби Модерну встановилося розуміння, що не може бути свободи людини без формальної свободи вибору. Можливість свободи вибору вважається базовою умовою самоздійснення сучасної людини в демократичних суспільствах. Одначе, чи впливає з цього те, що свобода дорівнює свободі вибору і таким чином зводиться до чисто формальної процедури, не опосередкованої цінностями? Доводиться рахуватися з фактами, що найбільші вороги свободи в ХХ ст. знехтували саме формальною свободою й демократією в ім'я так званої справжньої, родової чи істинної свободи й позбавили людину здатності бути творцем власного життя.

У спеціальній літературі названа проблема окреслена як суперечність між свободою вибору і культурною ідентичністю (культурним членством) людини. Гострота цієї проблеми побільшується, коли говоримо про національну ідентичність. Дихотомія «свобода чи культура» не має осмислюватися ізольовано від питання про те, що таке людина, в чому її суть, ким вона є й може бути. У минулому устійнилися підходи, один з яких відповідав картезіанському зведенню людини та її свободи до свідомості й розуму, протиставляючи традиції й культурі, а другий – висновувався з опозиційного до першого, практично ірраціоналістичного бачення, згідно з яким не існує «людини взагалі», а кожен особа є культурно і національно закорінена. Однак станом на початок ХХІ ст. і перша, і друга парадигми не вважаються адекватними щодо висвітлення людської природи. Ведуться пошуки такої інтерпретативної схеми, у якій людина, свобода й культурна ідентичність могли б витлумачуватися з погляду взаємодоповнення, а не взаємовиключення. Це привело до постановки питання про процесуальну суть людини, яка може адекватно витлумачуватися через концепт «ідеї людини», зміст якого не підлягає редукціоністській методології. Ідея людина знаходить своє розгортання в контексті семіотичного витлумачення суспільства як динамічного комунікативного товариства, кожен член якого покликаний здійснювати себе через вільну, творчу активність, адресатом якої є інші члени товариства. Вільна людина – це ідея людини передусім відповідальної перед Іншим в тому, що вона може чинити такого, що справді засвідчить її свободу перед нею самою. Адже бути вільним навіть в демократичному суспільстві є непростю справою. Загально відомі приклади втечі від свободи перед малими і великими загрозами не тільки життю, але й повсякденному комфорту. Бути вільним – це щоденно перемагати самого себе й переважно бути готовим до поразки перед інертними обставинами суспільного життя. Фактично, не так поклик «чистої свободи», як голос відповідальності перед Іншим, з яким пов'язуємося словом, мовленням і комунікацією,

чуття тривоги за свободу Іншого – спонукає людину бутигідною в свободі від інертності, страху, рутинної звички й безпечного комфорту – бути гідною визнання іншого, як найповнішого втілення свободи через відповідальність.

Важливо зрозуміти сенс свободи не просто як персональну проблему суб'єктивного життя особи й процес автономного самоздійснення, але як проблему всіх людей в процесі розвитку спільної комунікативної культури. Визнання суб'єктивності як інтерсуб'єктивності відкриває нові перспективи розуміння суті свободи. Як підкреслює Д. Генрих, «суб'єкт не володіє свободою як абсолютним повноваженням розпоряджатися своєю поведінкою»¹. Людина не здатна ізолюватися від культури ні тілом, ні розумом. Проте вона здатна впливати на своє життя, руйнуючи або трансформуючи свою культурну ідентичність. Персональне розгортання ідентичності відбувається в певному комунікативному середовищі й взаємопов'язане з наявними мовленнєво-дискурсивними й етичними практиками розуміння й повідомлення сенсів свободи. Ми визначаємо три типи дискурсивно-етичних практик, що складаються довкола проявлення свободи людини й притаманні для будь-якого суспільства, але наявні в кожному з них в різних обсягах. Це дискурсивно-етичні практики свободи-автентичності, патерналізму-клієнтизму й нігілізму-анархізму. Тобто змістовні елементи самообразу особи залежатимуть від культурного середовища та його дискурсивно-етичних феноменологічних інтенцій, і, навпаки, впливатимуть на формування останніх. Самоздійснення індивіда є водночас здійсненням (творенням) притаманної для нього культурної поведінки, стилю мовлення, нарративних особливостей, морального реагування. Все це відбувається в спільному для багатьох культурному комунікативному товаристві. Очевидно, що індивід, здійснюючи власний вибір, користується наявними культурними й дискурсивними ресурсами, конвенційними знаками, символами та цінностями, придатними для облаштування свого життя й витлумачення проблем, які перед ним стоять. Свобода вибору серед безлічі речей і предметів – це вибір значущостей, в символічному просторі яких перебуває індивід; значущостей, створюваних і раніше, і тепер всіма учасника культурної спільноти. «Наша мова та історія – це той посередник, завдяки якому ми приходимо до усвідомлення доступних для нас перспектив та до усвідомлення важливості цих перспектив; і саме це є передумовою, аби осмислено судити про те, як нам жити»².

¹ Дитер Г. Свідоме життя. Дослідження співвідношення суб'єктивності та метафізики / Пер. з нім. В. М. Терлецький. – К.: Курс, 2006. – С.24.

² Кимліка В. Цінність культурного членства // Лібералізм. Антологія. 2-е видання. – К.: Смолоскип, 2009. – С. 399.

Безперечно, здатність вибирати є найсуттєвішою характеристикою людини, бо навіть коли вона нічого не вибирає, то тим все ж здійснює свій вибір. Проте це не означає, що *вибір* є самоцінним для здійснення свободи, як багато хто стверджує, а цінність самоздійснення дорівнює цінності свободи лише формального вибору. Якби справді так було, то логічно припустити, що життя того, хто щороку обирає нову дружину для шлюбу стає ціннішим, за життя того, хто зберігає єдиний шлюб (В. Кимліка). Але моральне міркування про долю дітей підказує розуму, що це не так.

Очевидно, що світоглядна настанова індивіда на активність чи *самотворення* є лише другою стороною здійснення його ідентичності. Оскільки самоздійснення засновано на визнанні свободи за найвагомішу цінність сучасної людини, виникає думка, що ідентичність, як і все інше в світі сучасної людини, є наслідком формального вільного вибору. Спостереження, які можна запропонувати з цього приводу, дають різні приклади, часто цілком протилежного значення. Існує немало людей у сучасному світі, які змінили свою культурну ідентичність. Це стосується Західної цивілізації, а також – інших. Окремий і дуже важливий досвід знаходимо в колишньому СРСР, де зусиллями тоталітарного режиму методами пропаганди, а ще більше – насильства і репресій, формувалася комуністична російськомовна ідентичність з представників різного культурно-етнічного походження. На 1970-80-ті рр. у радянському суспільстві початкова (1917-1960) цілком віртуальна реальність, утворена семантикою і мовою комуністичної ідеології, засвоювалася через засоби інформації та освіти й набула ознак соціально-культурної дійсності. Під впливом останньої, влада досягла значних успіхів у конвертуванні різноманітних традиційних цінностей у радянську ідентичність. Прийняття останньої ставало нормою виживання людини, яка природно прагнула досягти успіху. У цьому сенсі радянська ідентичність ставала *корисною* і для людей мала значення «блага» в утилітарному сенсі, оскільки її прийняття давало шанс не лише на виживання, але й на поліпшення життя шляхом творення кар'єри. Усі, хто чинив опір прийняттю нової «культурної ідентичності», оголошувалися націоналістами й зникали в нетрях ГУЛАГу. Відтак, передумовою творення радянської ідентичності й зміни батьківської культурної самототожності було прийняття передусім *політичної влади* й відповідної дискурсивно-етичної практики патерналізму – клієнтизму. Фактично, це означало прийняти насильство, яке масово чинилося владою, за вид «блага». Це також означає прийняти позицію виправдання насильства задля блага того уявного колективу, походження якого неминуче потребуватиме метафізичного обґрунтування.

Чи можемо ми визнати, що для людини «природно» приймати насильство над іншим за благо? Напрошується відповідь, що особа може

приймати насильство за благо на основі певного типу метафізичної ідентифікації з уявленим колективом, тобто таким, який первинно існує віртуально чи теоретично. Навіть кровно-племінна чи етнічна культурна спорідненість сама по собі, очевидно, не інтенціює ворожості. Адже не існувало жодної такої «кровної» спорідненості, яка могла б знати про свою самототожність поза жерцями, функція яких полягала в продукуванні символічної дійсності й підтримці десятків і сотень лихих і добрих «невидимих істот», віртуальне, знаково-символічне існування яких сприймалося як умова життя племені чи культури. У цьому сенсі – не існує природи людини, незалежної від конкретної культури й певної дискурсивно-етичної традиції. Хоча не всяка культурна традиція є наслідком формування відносин між людьми, заснованих на інтенції дискурсу свободи й автентичності.

Таким чином, по-перше, ідентичність вказує на зв'язок індивідуальної свободи з розумінням спільного блага. По-друге, прийняття чи «вільний вибір» ідентичності відбувається в контексті вже існуючої «семіотичної реальності», створюваної за участю інших. По-третє, актуальність культурної ідентичності історично виникає як суб'єктивна потреба вільного індивідуального здійснення. По-четверте, ідентичність засновується на традиції й відбувається в суспільному просторі відповідальності перед Іншим, тобто має морально-етичний вимір. Іншими словами, окрема особа ніколи не володіє тією «абсолютною» свободою вибору, яка давала б можливість самостійно, без участі інших, вибрати ідентичність. Варто погодитися з думкою Ч. Тейлора, що наша стурбованість тим чи тим питанням про сенс життя чи яким чином варто жити, не є для нас предметом вибору, так само як не є предметом вибору орієнтація, яка визначає нашу ідентичність; але питання, які виникають у цьому вимірі, будуть відмінними у різних людей і, що набагато важливіше, у різних культурах¹.

Вище окреслені моменти самотворення через суспільне здійснення, спонукають думати, що імпліцитно, відносно людської еволюції, потреба культурної ідентичності особи може розгортати потенціал виживання без сповзання до насильства. Культурна ж ідентичність, яка неминуче трансцендує поділ людей на «наших» і «ворогів», формується довкола сигніфікації *влади*, усвідомлюваної як головного джерела безпеки людини, її добробуту й визнання.

Культурне вкорінення не тільки не суперечить індивідуальній свободі людини, але навпаки, забезпечує ідентифікаційну основу для її розгортання. В цьому бачимо сенс ключового світоглядного й політичного принципу ХХ ст. – визнання права народів на політичне

¹ Тейлор Ч. Джерела себе. Творення новочасної ідентичності / Пер. з англ. – К.: Дух і літера, 2005. – С.63.

самовизначення. Здійснення цього принципу на практиці привело до кристалізації культурного різноманіття, з одного боку, й водночас до побільшання міри індивідуальної свободи людини, – з іншого. Це складає органічну характеристику становища сучасної людини, яка демонструє небажання бути асимільованою, завбачаючи в цьому загрозу для своєї свободи й громадянського розвитку суспільних відносин. П. Рікер з цього приводу наводить приклад Х. Аренд, однієї з найвидатніших інтелектуалок у ХХ ст. й пасіонарного захисника свободи людини. Він пише, що «для неї сіонізм, так само, як і для двох її менторів, К. Блюменфельда і Г. Штерна, був обміркованою і органічною відмовою від асиміляції»¹.

Проблемі «вкорінення» присвячена праця С. Вейль за однойменною назвою, написана в 1940 р. й адресована до французів. В українській культурі питання опору примусовій асиміляції стояло особливо гостро в багатьох художніх творах, есе, політичних памфлетах та деклараціях. Згадаємо принаймні імена І. Франка, М. Грушевського, І. Огієнка, М. Хвильового, Є. Маланюка, І. Багряного, Ю. Шевельова тощо. Це тема достойна окремого дослідження. Вона стосується всіх без винятку культур і народів, які стали в ХХ ст. на шлях вільного національного демократичного розвитку: від чеха Т. Масарика, єврея В. Зєсва-Жаботинського – до індусів М. Ганді й Дж. Неру.

Звертаючись до українського суспільства перед лицем комуністичного тоталітаризму й асиміляційної політики Москви, Є. Маланюк на початку 1930-х рр. виводить характеристику «малоросійства» як «історичну хворобу пораженства», як «апріорну і тотальну капітуляцію»; «це та проблема, що першою встане перед державними мужами вже Державної України». Малоросійство «одночасно плекається систематичним впорскуванням комплексу меншовартості... Це систематичне висміювання, анекдотизування й глузування зі звичаїв, обичаїв, обрядів, національної етики, мови, літератури, з ознак національного стилю, реалізації якого ставляться систематичні, плянові й терором підперті перешкоди»². Сучасна видатна французька дослідниця Д. Шнаппер приходить до висновку, що «починаючи з сімдесятих років ХХ ст. більшість дослідників приховано чи відверто виступили проти політики національної асиміляції, позаяк, на їхню

¹ Рікер П. Передмова до «Становища сучасної людини» // П. Рікер. Навколо політики. – К.: Дух і літера, 1995. – С. 43.

² Маланюк Є. Малоросійство // Маланюк Є. Книга спостережень. Том другий. – Торонто: Гомін України, 1966. – С. 236.

думку, вона була тиранічною за характером і неефективною за результатом»¹.

Оскільки ідентичність формується як життєствердна позиція, то все, що людина здатна чинити, здійснюючи свободу вибору, може бути нею обране. Це є можливим завдяки тому, що свобода вибору відбувається в берегах життя, яке вже апіорно було «вибране» до існування конкретної людини. Тому, незважаючи на визнання свободи вибору як універсальної цінності, все ж ідентичність як засіб індивідуального суспільного існування не підлягає критерію довільного вибору. На споді нашої ідентичності перебуває те, що ми не вибираємо – ми можемо лише знаходити нові варіанти її спрямування, що маніфестуються дарунком свободи вибору. Якщо ж людина чи народ вибирає свою ідентичність тотально, тобто йде на радикальне викреслення минулого зі своєї пам'яті й культури, то відбувається не просто акт свободи вибору, адія тотального зречення. Це зречення не від минулого, але від культури, в якій вирости численні покоління попередників. Це означає, що людська свідомість бере на себе повну відповідальність оголосити жертвність окремих людей і навіть цілих народів (голокоств) як справу марну, а страждання їх визнати не вартими навіть згадки. Адже якби не було безмежних страждань предків чи цілого народу, то людина б не стала на шлях зречення від культурної складової своєї вродженої родової ідентичності. Насправді ж марними завжди є лише страждання, але людський шлях до його зменшення прокладається через збереження пам'яті й готовності до самопожертви.

Шлях зречення – це невільне виправдання насильства й тим – його заохочення; це звільнення нового простору для насильства й нових жертв заради меркантильної вигоди; це шлях, на якому зникає емпатія, а розум підпорядковується страху, розгубленості й нечутливості до Іншого. Зокрема до того Іншого, який страждав перед нами й страждає поруч з нами, оскільки не приймає зречення. Та й чи може, наприклад, якийсь народ увесь піти дорогою зречення? Шлях зречення – це щоденне тренування чутливості на «невтручання», «непомічання», промовчування, незворушність й, врешті, на повну байдужість до неподобств, що відбуваються довкола людини. Емпатія підмінюється вдаванням словесним співчуттям, справжня суть якого промовляє байдужістю. Це політика за принципом «моя хата скраю», коли людина цурається відкритої публічної позиції з приводу очевидних зловживань владою чи будь-яким іншим громадським, освітнім, науково-інституційним становищем повноважних осіб, що відбуваються довкола неї. Врешті, це етична нечутливість до асоціальних вчинків і службового недбальства обра-

¹ Шнаттер Д. Спільнота громадян. Про модерну концепцію нації / Пер. з французької. – Харків: Фоліо, 2007. – С.18.

них на представників самоврядних інституцій і призначених державних службовців, що спостерігаємо повсюдно в Україні. Це стан уникання індивідуальної ідентичності; він характеризується психологією *ескапізму* як прагненням заховатися, знайти притулок у колективній ідентичності, розчинитися серед інших – у владній партії, релігії, державній інституції тощо. Новітньою формою втечі може бути перебування в інтернеті чи соціальних мережах.

Таким чином, зречення веде до ситуації «провисання над ідентичністю», що виникає внаслідок втечі від реальності як втечі від відповідальності й від самого себе, від голосу власної автентичності. Врешті, це втеча від громадянської ідентичності за рахунок консервації ідентичності конфесійної, етнічної чи меншино-культурної. На цьому шляху перспектива самоздійснення людини підмінюється жаданням самоствердження, що розгортається через свідоме протиставлення себе не до негативних соціальних чи політичних обставин і ситуацій, але до інших людей. Інші викликають недовір'я й розглядаються винятково як суперники, що заважають просуватися на адміністративні позиції, державні посади, породжувати й здобувати соціальні пільги й привілеї. Самоствердження відбувається за рахунок інших і проти інших. Воно йде шляхом присвоєння тієї форми ідентичності, яка обіцяє найбільшу вигоду в межах реальної політичної ситуації. За іншого збігу обставин, ідентичність змінюється, щоб знову піти за найбільшою вигодою, або принаймні зберегти безпеку виживання. Фактично, це стан уникання свободи саме як відповідальності перед Іншим, що відбувається через риторичну й політичну практику домагання виокремленої з соціального контексту партикулярної культурної ідентичності.

Зміни, що відбулися в другій половині ХХ ст., засвідчили фокусування «духу часу» на визнанні таких культурних відмінностей, як релігійні, етнічні, расові, гендерні, сексуальні тощо. Зміна парадигми національно-культурного визначення з його громадянським типом ідентичності на винятково міноритарні культурні тотожності викликана певним концептуально-світоглядним непорозумінням, що, зі свого боку, призводить до дезорієнтації в публічних діях. Проте, визнання партикулярних культурних ідентичностей не вичерпує прагнення людини до вільного самоздійснення, оскільки його другою стороною, як це обґрунтовано раніше, є соціальна складова раціональних людських взаємодій та пов'язані з нею статусні відмінності. Саме цей аспект здійснення свободи змістовно визначається різним типом дискурсивно-етичних практик в межах однієї національної культури. Практика свободи як автентичності (це було показано раніше) пов'язана з епістемними чинниками пошуку правдивого знання й соціальними чинниками пошуку справедливості відносно іншої людини. Тоді як дискурсивно-етична практика патерналізму-клієнтизму є

інструментальною в сенсі конвертації самоцінності свободи в засіб тимчасової вигоди й матеріальної користі. Очевидно, прояснення відмінності між особливостями соціальних і культурних складових ідентичності, сприяло б усуненню багатьох непорозумінь, які мають важливі політичні імплікації. Йдеться про пов'язання свободи людини й суспільства з прагненням справедливості і правди.

Н. Фрейзер пропонує розрізняти між прагнення до визнання та його сенсом у культурній і соціальній царинах. У першому розділі її книжки «Перерозподіл чи визнання?»¹ вона перераховує три прояви несправедливості в соціальному і три в культурному аспектах. *Перші* стосуються *експлуатації* (коли продукти чиеїсь праці забирає інший); економічної *маргіналізації* (коли особа не має доступу до роботи, або має лише таку роботу, що її принижує чи низько оплачується); і *злиденності* (коли особі відмовлено в нормальних стандартах життя). *Другі* стосуються проявів несправедливості в культурному аспекті. Серед них Фрейзер називає *культурне домінування* (коли людина знаходить себе в середовищі, в якому моделі інтерпретації і комунікації мають різну культурну природу і є відчуженими або навіть недружніми); *відмову у визнанні* (коли практики презентації, комунікації й інтерпретації, що є характерними для певної культури, провокують настанови винятковості); і *зневажливість* (коли особа відчуває себе в стані постійного контролю через вороже до неї ставлення чи уникання в публічному і щоденному житті²).

У наші дні все більше чуємо запитань про те чи не є гіперболізація важливості проблем культурного плану (етнічних, релігійних, расових і т.п.) спробою відвернути увагу від несправедливості й неволі в розподілі матеріального добра. Чи не є боротьба за культурне визнання спробою заслонити соціальну нерівність? Або чи не є це все спотвореною формою боротьби за соціальну свободу і справедливість? Це питання про те, чи може існувати свобода поза правдою? Римляни вважали що ні: *libertas non datur sine veritate*. Існує правда людської природи, яку ми не можемо нехтувати, бо у протилежному разі нехтування нашим походженням і природою може вести до погіршення життя і пониження міри свободи у ньому.

Як показує досвід трансформації українського суспільства, політична і гуманітарна риторика про культурні відмінності може цілком усувати з публічного простору проблеми економічної експлуатації й соціального перерозподілу продукту. Не випадково, доступитися до джерел перерозподілу в Україні можна лише добравшись до

¹ *Frazer N. Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange / Frazer Nancy, Honneth Axel. London – New York: Verso, 2003. – 276 p.*

² Там само. – С.23.

державної влади. Не праця, а влада стала засобом присвоєння власності й багатства. Тому прагнення до визнання суто культурних відмінностей стає інструментом затінення соціоекономічного перерозподілу, як основного засобу досягнення соціальної справедливості й мети політичної активності суспільства. Н. Фрейзер вважає, що визнання, побудоване на моделі групової культурної ідентичності є глибоко фальшивим, воно заохочує соціально-культурне уречевлення тих відмінностей, які можуть перешкоджати модернізації суспільства в широкому сенсі його розвитку.

Досвід українського суспільства за останні двадцять років підтверджує правоту наведених спостережень. Очевидно, що нехтування соціальним аспектом свободи людини не може сприяти ні її автентичному самоздійсненню, ні повноцінній культурній ідентичності. Проте, як писала Х. Арендт, «чим більше відхиляється стрілка в бік катастрофи, то несподіванішою й чудеснішою буває дія в умовах свободи; бо автоматично приходить не порятунок, а катастрофа, яка через це й здається невідворотною. Все наше існування – це ланцюг чудес під дією дару свободи»¹.

¹ Арендт Х. Між минулим і майбутнім. – К.: Дух і літера, 2002. – С.180.

КОМУНІКАТИВНІСТЬ ЯК ХАРАКТЕРНА РИСА СУЧАСНОЇ КУЛЬТУРИ

Проблема *комунікативності* сьогодні досліджується у різних напрямках і аспектах. Найчастіше комунікативність розглядають як передавання інформації за допомогою різних соціальних інститутів і структур, передусім засобів масової комунікації (ЗМК або ЗМІ), які збирають, переробляють і поширюють інформацію. Наслідки цього процесу є найрізноманітнішими – від прямого передавання інформації до впливу на свідомість і поведінку учасника комунікації. Одним із соціальних наслідків цього процесу є виникнення «другої реальності», – символічної, віртуальної, такої, що замінює саму дійсність і видає себе за неї. Безумовно, такого типу комунікативність здійснює значний вплив на існування та розвиток наук про суспільство і культуру.

Розглядаючи поняття комунікативності, варто, передусім, визначити його сенс, звернувшись до поняття «*комунікація*». У філософській спадщині західноєвропейських країн, з її строгою категоріальністю, комунікація стає стрижнем розвинутих теорій в екзистенціалізмі К. Ясперса і персоналізмі Е. Мунье і трактується як спілкування, за допомогою якого «Я» виявляє себе в іншому. Інтерес до такої проблеми виник в першій половині минулого століття і був зумовлений тривалим поглибленням ізольованості особистості, неухильним зростанням її відчуженості. Вчення про комунікацію повинне було, за задумом його творців, зіграти роль історичної протипаги висунутій ще в епоху Просвітництва концепції суспільного договору, учасники якого сприймають і усвідомлюють один одного абстрактно, безособово, що цілком відповідає договірним умовам і зобов'язанням, проте аніскільки не долає їх індивідуальної роз'єднаності¹. Проте це, як вважають теоретики, цілком під силу дискусії – головному засобу встановлення комунікації, – в ході якої виявляється, що загальноприйняті норми мислення насправді роз'єднують людей, а сполучає і споріднює їх саме те, в чому вони різні: «індивідуально неповторне», зокрема, ретельно масковані суб'єктивні страхи, турботи, тривоги. А якщо так, то *комунікативність* якраз і визначає міру індивідуальної здібності до участі в подібній дискусії, що виробляє, врешті, усвідомлення приналежності до певної групи однодумців усередині самого суспільства.

¹Гальперин С. Коммуникативность и осмысление целостности мироздания // Коммуникативность в искусстве и науке. Материалы XI конференции из цикла «Григорьевские чтения». – М., Московский гуманитарный университет, 2010. – 286 с.

Зазначимо, що терміни «комунікація» та «комунікативність» з'явилися в науковій літературі відносно недавно і за декілька десятиліть ХХ ст. стали ключовими в соціально-гуманітарній сфері. Це, вочевидь, пояснюється їх особливою об'ємністю, котра дає можливість наповнювати терміни різноманітними сенсами, використовувати їх з різною метою. Зокрема:

- в *психології* мова йде про міжособистісну комунікативність;
- в *етнографії* досліджується міжетнічна комунікативність;
- у сфері *мистецтва* – це комунікація між творцем (поетом, режисером, актором, художником, композитором) та глядачем, читачем, слухачем.

Окрім того, у різних випадках використовують *різні види і форми комунікації*. Приміром, можна виділити вербальні і невербальні комунікації, усні та письмові, друковані та електронні. Їх можна розглядати в просторовому та часовому аспектах, в локальному культурному зрізі (наприклад, етнічна культура) і глобальному (наприклад, міжнародна, кроскультурна комунікація).

Проте, про яку б форму комунікації не йшла мова, існують іманентно притаманні для цього процесу поняття. Маються на увазі такі поняття, як *інформація* (повідомлення або текст), *розуміння* (раціональне або чуттєве), що є метою комунікації та комунікативного процесу та *технологія*, котра дозволяє ефективно транслювати інформацію.

Наголосимо і на необхідних умовах комунікаційного процесу. Це – *орієнтація учасників* на спільні інтерсуб'єктивні норми та *комунікативна компетентність*.

Підкреслимо також, що в поняття комунікативність, комунікація входить категорія *маси*, без якої важко обійтися при аналізі сучасного суспільства¹. Саме тому практично всі мислителі ХХ ст. неминуче зверталися до цієї категорії. Характерні риси маси присутні в працях Х. Ортеги-і-Гассета, А. Адорно, Е. Фромма, Д. Белла та багатьох ін.

Оскільки мова йде про комунікативність як рису сучасної культури, то варто зупинитися на феномені *культури* як головній сфері протікання та продукування комунікації. В сучасній науці існує тенденція розглядати культуру як знакову систему, семіотичний об'єкт, з одного боку, і як процес трансляції, спілкування, комунікації за допомогою цих знаків, з іншою. На думку деяких учених, можна навіть говорити про «мову культури», яка є сукупністю всіх знакових способів вербальної і невербальної комунікації, котрі об'єктивують культуру етносу, виявляють її етнічну специфіку. У зв'язку з цим не дивно, що різноманітні функції культури, які виділяються багатьма ученими, так або інакше схожі

¹Фалькова Е.Г. Межкультурная коммуникация в основных понятиях и определениях: Методическое пособие. – СПб.: Ф-т филологии и искусств СПбГУ, 2007. – 77 с.

з функціями мови. Зокрема, І. Привалова виділяє такі функції культури, як кумулятивна, рефлексивна, акумулююча, трансмісійна, комунікативна та інші¹. Зупинимося докладніше на останній.

Доцільно розкрити сутність цієї функції крізь призму семіотики. Отож, з погляду семіотики, *культура може розглядатися як комунікація*, або система знаків. За Ю. Лотманом, культура – це складно організований знаковий механізм, що забезпечує існування тієї або іншої групи людей як колективної особистості, яка володіє певним надособистісним інтелектом, спільною пам'яттю, єдністю поведінки, єдністю моделювання для себе навколишнього світу і єдністю відношення до цього світу². В основі даної теорії лежить ідея про те, що культура – це спосіб уявлення світу, розуміння дійсності шляхом її об'єктивування в розповідях, міфах, описах, теоріях, приказках, витворах мистецтва тощо. Отже, продукти людської культури можна вважати прикладами освоєння людиною природи на основі здатності встановлювати символічні відносини між індивідами і групами. Це також означає, що «a people's theory of the world must be communicated in order to be lived» (щоб не бути втраченими, уявлення людей про дійсність повинні передаватися)³.

Розуміння культури як комунікації представлено в декількох наукових підходах: у семіотичному підході К. Леві-Стросса, в інтерпретативному підході К. Гірца, в індексальному підході М. Сільверстейна, а також, за твердженням А. Дуранті, в метафоричній народній картині світу⁴.

Найбільш ранні згадки про *культуру як комунікацію* можна віднайти в працях французького антрополога *Клода Леві-Стросса* (1908–2009). Він визначає всі культури як знакові системи, які виражають глибинні когнітивні схильності до категоризації світу за допомогою бінарних опозицій. Він припускає, що мислення всіх людей влаштоване однаково, а культури – це лише різні реалізації базових властивостей мислення, адаптовані до специфічних умов життя. Таким чином, не існує принципової різниці між мисленням, абстрактними поняттями і тотемними іменами, узятими з навколишнього світу. Приміром, відмінності в способах мислення представника африканського племені, що живе далеко від цивілізації, і представника європейської, технічно прогресивної, культури пов'язані лише з ресурсами, які вони мають в своєму розпорядженні для побудови своєї картини світу⁵.

¹Привалова И.В. Интеркультура и вербальный знак (лингвокогнитивные основы межкультурной коммуникации). - М.: ИТДГК «Гнозис», 2005. – 472 с.

²Лотман Ю.М. Об искусстве. – СПб.: Искусство-СПб., 1998. – 704 с.

³Duranti A. Linguistic Anthropology. - Cambridge: Cambridge University Press, 1997. – 398 p.

⁴ Там само.

⁵ Там само.

Більше того, К. Леві-Стросс стверджує, що це не люди спілкуються через культуру, а культура повідомляє себе через людей. Згідно з цією теорією, людина як активний діяч, що знаходиться в часі, просторі, соціальному і історичному контексті, розчиняється, перетворюючись на пасивне вмістилище відчуттів, думок і відчуттів.

У працях *Кліффорда Гірца* (1926–2006) культура теж розглядається як комунікація, але, на відміну від К. Леві-Стросса, К. Гірц більше зацікавлений в розробці методу розуміння, інтерпретації культур, ніж в їх поясненні за допомогою загальних законів¹.

На думку К. Гірца, «павутиння», з якого «виткана» культура, повинне вивчатися за допомогою етнографічних досліджень і розмірковувань, що породжують різні точки зору на одні і ті ж події. Дослідник концентрує увагу на культурі як продукті людської взаємодії: люди, з одного боку, створюють культуру, з іншого боку – її інтерпретують. Будь-яка соціальна дія не тільки має на увазі якийсь світогляд, але і створює його².

Виділення комунікативних властивостей культури характерне також і для *індексального підходу*, втіленого в працях *Майкла Сільверстайна* (1945), котрий розвивав ідеї Ч. Пірса і Р. Якобсона. Згідно із цим підходом, комунікативна сила культури проявляється не тільки в репрезентації дійсності, але також в об'єднанні індивідів, груп, ситуацій і предметів з іншими індивідами, групами, ситуаціями і предметами, з іншими контекстами. Комунікація – це не тільки використання символів, які «заміщують» переконання, відчуття, події, – вона є також способом вказати на ці відчуття і події, введення їх в поточний контекст. Це і є «індексальне значення» знаків³.

Культура є комунікацією і з погляду *символічного інтеракціонізму*. Представники цього напрямку (Ч. Кулі, Дж. Мід, М. Кун і Р. Блумер) вивчали соціальну взаємодію індивідів і задавалися питанням: як людям, у яких (на відміну від мурашок, бджіл і інших комах, що ведуть суспільний спосіб життя) фактично відсутні закладені природою механізми соціальної поведінки, вдається узгоджувати свої дії. Вони дійшли висновків, що люди оперують об'єктами виходячи з того значення або сенсу, яке ці об'єкти для них мають. Ці культурні значення і сенси виробляються в ході соціальної взаємодії і дозволяють людям інтерпретувати ситуації, оцінювати переваги і недоліки певних дій і потім вибирати одне з них. Таким чином, соціальна реальність створюється людьми, коли вони діють в цьому світі й інтерпретують події, що відбуваються в ньому. Як зазначає М. Макаров,

¹ *Лурье С.В.* Историческая этнология: Учебное пособие для вузов. – М.: Академический Проект; Гаудеамус, 2004. – 624 с.

² *Duranti A.* Linguistic Anthropology. - Cambridge: Cambridge University Press, 1997. – 398 p.

³ Там само.

комунікація невіддільна від процесів формування і передавання культурних сенсів, які завжди символічні, множинні та постійно транслюються, циркулюють в соціумі різними каналами прямої і опосередкованої комунікації¹.

Комуникативні властивості культури є також предметом дослідження *культурної антропології* – фундаментальної науки, котра вивчає розвиток культури у всіх її аспектах: способі життя, баченні світу, менталітеті, етнічній психології, результатах і формах духовної діяльності людини². Культурна антропологія представляє культуру як продукт сумісної життєдіяльності людей, систему узгоджених способів їх колективного співіснування, які не успадковуються генетично, а засвоюються тільки за допомогою навчання, яке, власне, і є комунікацією.

Підсумовуючи вищезгадане, можна стверджувати, що в сучасних культурологічних, лінгвістичних та соціологічних дослідженнях, які вивчають взаємозв'язок культури і комунікації, культура розглядається як процес і результат комуникативної діяльності індивідів і суспільства. За такого підходу дослідження феномену культури набуває нових перспектив.

Звідси витікає той факт, що культура людських взаємин, цивілізований спосіб спілкування є головним засобом забезпечення єдності між людьми. Більшістю вчених такий спосіб людських контактів визначається терміном «*комуникативна культура*». На думку таких визнаних світових авторитетів в галузі філософських і гуманітарних наук, як К.-О. Апель, Ю. Габермас (Німеччина), Дж. Роулз, А. Макінтайр, Р. Рорті (США) культура комунікацій, котра ґрунтується на принципах пріоритету соціальних, тобто суспільно значущих інтересів, діалогічних, рівноправних стосунків, синтезі індивідуальних свобод та спільної відповідальності, на рубежі ХХ та ХХІ ст. перетворюється на одну з домінант суспільного життя, на загальнолюдську норму мислення та поведінки, на «світову етику».

Концепція комуникативної культури виникла як логічний розвиток попередніх теоретичних форм рефлексії людського спілкування, – проблеми, яка є постійним супутником соціальної філософської теорії впродовж усієї історії її існування. В змістовно-термінологічному сенсі поняття «комунікація» перебуває в одному ряду з близькими за змістом поняттями «взаємодія» (взаємини), «людські стосунки», «взаємозумовленість», «взаємовплив» тощо. В цьому розумінні різні аспекти людських зв'язків аналізувалися в творах таких класиків філософії, як Дж. Локк, Т. Гоббс, Г. В. Ф. Гегель, Е. Дюркгайм, М. Вебер, М. Бердяєв, П. Сорокін.

¹Макаров М. Основы теории дискурса. – М.: ИТДГК «Гнозис», 2003. – 280 с.

²Садохин А.П. Межкультурная коммуникация: Учебное пособие / А. Садохин. – М.: Альфа-М; ИНФРА. – М., 2004. – 288 с.

XX ст. істотно збагатило теорію людського спілкування, комунікативності, яскравим свідченням стали праці таких всесвітньо відомих філософських авторитетів як К. Ясперс, М. Бубер, М. Бахтін, Е. Левінас, Е. Гуссерль, М. Шелер, О. Ф. Больнов. Основні положення праць Ю. Габермаса, К.-О. Апеля, Г.-Г. Гадамера, Х. Ебелінга, В. Гюсле не лише визначили основні напрямки новітніх розробок теорії комунікації як особливого виду соціальних взаємин, але й зафіксували факт своєрідного «комунікативного повороту» в філософії та суспільній культурі середини та кінця XX ст.

Отже, у XX ст. ми спостерігаємо спробу філософів проникнути у саму сутність комунікативної культури, що знайшло своє відображення практично в усіх філософських напрямках цього періоду. Тобто у XX ст. саме комунікативний аспект людського буття став головною темою теоретизування.

Саме тому проблема з'ясування сутності сучасної комунікативної культури, її суспільних функцій, особливостей формування має не лише важливу теоретичну, але й надзвичайно важливу практичну значущість. Культура спілкування, комунікативні зв'язки, комунікативність загалом – невідмінна складова цивілізованого суспільства. Для України, яка перебуває на стадії радикального трансформування суспільних структур та інститутів, потреба в узгодженій взаємодії всіх суб'єктів суспільного життя, потреба у взаєморозумінні, виважених комунікативних стосунках, консенсусах і злагоді належить до найактуальніших проблем.

Зауважимо, що поняття «комунікативна культура» логічно пов'язує такі ознаки спілкування, як взаємодія, стосунки, відносини, контакти, обмін, взаєморозуміння в певну систему – це визначає комунікацію як цілісне суспільне і духовне, в тому числі психологічне і моральне утворення. Визначення комунікації за допомогою категорії культури акцентовано відрізняє її сучасне значення від ціннісно-нейтрального, згідно з яким комунікація розглядається як мережа каналів передавання інформації, як певна абстракція, безособистісна, перетворена форма людських взаємин. Сучасне «олюднене» трактування комунікацій покликане «повернути» особистість у світ її життя і діяльності, в тому числі міжсуб'єктних відносин.

Існує думка про те, що *в основі культурних відмінностей лежать відмінності в комунікації*. Для підтвердження цієї тези розглянемо співвідношення культури і комунікації у розрізконцепції міжкультурної комунікації. Основоположник теорії міжкультурної комунікації Едвард Холл висловив ідею про однорідність і взаємодетермінованість комунікації та культури. На його думку, культура – це комунікація, а комунікація є культурою¹. Культура розвивається лише завдяки комунікації. М. Гірдам із

¹Hall E.T.Jr. The Silent Language. New York: Doubleday, 1959. – 316 p.

цього приводу пише: «Культури – це не що інше, як однаковий спосіб мислення і спосіб діяльності, що існує завдяки відносно ізольованій внутрігруповій комунікації. Культури відрізняються одна від одної через те, що рівень спілкування між представниками різних культур нижчий, аніж між представниками однієї культури. Якби люди різних культур спілкувалися між собою стільки ж, скільки вони спілкуються в межах своєї культури, то самі культури швидко б зникли»¹.

Своєю чергою, ще один автор теорії міжкультурної комунікації, Б. Хаслетт зазначає, що культура і комунікація набуваються одночасно і не можуть існувати одна без одної². Культура – це однаковий спосіб життя, який може скластися тільки через комунікацію. На органічний зв'язок між культурою і комунікацією вказував також Ю. Лотман, котрий зазначав, що культура є комунікаційною системою, яка обслуговує комунікативні функції. Він висловлював думку про можливість виділення культур, орієнтованих на повідомлення (модель «Я – Він»), і культур, орієнтованих на автототкомунікацію (модель «Я – Я») ³.

Е. Холл запропонував покласти в основу поділу культур таку категорію, як до *комунікативний контекст*, який він визначив як обстановку, в якій проходить процес комунікації. Культури, в яких комунікація багато в чому визначається контекстом, він назвав *high-context cultures* («висококонтекстні культури»). Культури, в яких комунікація дещо залежить від контексту – *low-context cultures* («низькоконтекстні» або «вужькоконтекстні культури») ⁴.

Т. Парсонс також вважає тип спілкування одним із параметрів класифікації культур. Він виділяє конкретне спілкування і дифузне спілкування. Конкретне спілкування характеризується тим, що людина вибирає собі соціальне оточення для реалізації конкретних цілей; у випадку дифузного спілкування при виборі соціального оточення пріоритет віддається не конкретним цілям, а особистісним якостям. К. Касьянова, аналізуючи точку зору Т. Парсонса, підкреслює, що коло спілкування, яке ґрунтується на принципі дифузності, володіє певною замкнутістю, воно не любить «чужаків», не довіряє їм. Таким чином, тут ми простежуємо опозицію «свій – чужий» (або *insider-outsider*), властиву колективістським культурам і відсутню в культурах індивідуалістичного типу ⁵.

В даному контексті дослідник А. Залевська також зазначає: «...бачення світу людьми завжди визначається культурою, те, що визна-

¹Там само.

²Там само.

³Лотман Ю.М. Об искусстве / Ю. Лотман. – СПб.: Искусство-СПб., 1998. – 704 с.

⁴Hall E.T.Jr. The Silent Language. New York: Doubleday, 1959. – 316 p.

⁵Садохин А.П. Межкультурная коммуникация: Учебное пособие / А. Садохин. – М.: Альфа-М; ИНФРА. – М., 2004. – 288 с.

ється «об'єктивним», насправді несе на собі відбиток «суб'єктивності», хоча як суб'єкт у такому випадку виступає культура». Особливу значущість мають уявлення про *комунікативний зміст культури*, оскільки її реальне існування проявляється тільки у взаємодії, інформаційному обміні між людьми¹.

Тобто представник кожної мовної культури реалізує в своїх вчинках, в своїй мовній діяльності вказані йому культурою програми поведінки, часто навіть не усвідомлюючи цього. Тому немає нічого дивовижного в тому, що одні й ті ж комунікативні дії набувають в різних культурах іноді цілковито різні сенси. Крім того, кожна особистість унікальна і неповторна, що, безумовно, накладає свій відбиток на культурно зумовлену комунікативну поведінку будь-якого індивіда.

Ще однією ваговою моделлю культури, в даному міжкультурному розрізі проблеми, є модель, запропонована Р. Хофстеде, котра представляє собою «цибулеподібну» діаграму як цілісність чотирьох основних проявів будь-якої культури: символів, героїв, ритуалів та цінностей²:

Зовнішній, поверхневий шар займають *символи* (слова, жести, артефакти тощо), які мають певне значення і сенс, що сприймається лише членами однієї і тієї ж культурно-мовної групи. Символи швидко розвиваються і швидко зникають, регулярно копіюються у різних культурних спільнотах (наприклад, *Coca-Cola*, як знак модного якісного напою, прийнятий в різних країнах). Тому символи в структурі Хофстеде постають у вигляді поверхневого шару «цибулини».

Герої (особистості) втілюють в собі якості, гідні визнання і пошани у відповідній культурі. Їх можна розглядати як приклади, зразки для наслідування. До цієї категорії відносяться також фантастичні або комічні фігури, що втілюють дух нації і епохи.

По наростанню до центру культурного прообразу розташовуються *ритуали*: матеріальне втілення норм і правил реальної дійсності. Ритуали є певними послідовностями символічних дій і комунікативних актів при заданості порядку дій і чіткому розподілі ролей учасників. Будь-який ритуал, який передається від покоління до покоління, виступає як матеріальний носій культури, як форма її фізичного існування, наприклад, політичні дії, релігійні церемонії, весілля, день народження, похорони, ритуали вітань і прощань, мовний етикет тощо.

Символи, герої і ритуали об'єднані в категорію практичних проявів культури. Вони є видимими для зовнішнього (що не належить до

¹Чигинцева П.С. Культура как основополагающий фактор развития коммуникации // Практика коммуникативного поведения в социально-гуманитарных исследованиях: материалы международной научно-практической конференции. – Пенза – Эреван – Прага: ООО Научно-издательский центр «Социосфера», 2010. – 200 с.

² Там само.

даної культури) спостерігача явищами. Проте внутрішнє, аргументоване культурне значення цих явищ, приховане для аутсайдера. Невидимий шар культури сконцентрований в її ціннісному ядрі. Саме цінності і норми визначають поведінку людей, яка відображається в символах і ритуалах та керує цією поведінкою.

Відомий один візуальний прийом, котрий демонструє видиму (усвідомлювану) і невидиму (неусвідомлювану) складові культури. Це прийом «айсберг-аналогії». Будь-яка культура може бути представленою у формі айсбергу, що має підводну і надводну частині. Підводна (імпліцитна) частина приховує цінності, норми, світогляд представників даної культури. Інакше кажучи, це її ментальна складова. Надводна (експліцитна) частина виражається в багатообразній, зокрема мовній діяльності людей. Зустріч двох айсбергів символізує зустріч двох культур, процес міжкультурної комунікації.

Таким чином, культурно зумовлені норми і цінності відіграють релевантну роль в забезпеченні взаєморозуміння при комунікативності. При цьому комунікативна нормативність культури підтримується в ході міжособистісних, масових взаєминах людей і в результаті функціонування різних соціальних інститутів.

Окрім того, процес глобалізації, котрий розвивається сьогодні, призводить до розширення взаємозв'язків різних країн та культур. Сучасні засоби переміщення і комунікації, глобальна інформаційна мережа Інтернет зблизили людей, зробили світ настільки тісним, що взаємодія (комунікація) країн, народів і культур стала неминучою і постійною. Сьогодні неможливо віднайти такі нації і народності, котрі не відчули б на собі політичний, соціальний і культурний вплив інших народів. Цей вплив здійснюється за допомогою обміну досягненнями культур. Виникла потреба детальніше і ґрунтовніше розглянути таку важливу рису культури як комунікативність. Ця потреба призвела до появи нової науки – *міжкультурної комунікації*, котра має на меті розвиток навичок і умінь комунікації представників різних культур.

Як наука, міжкультурна комунікація виникла в США після Другої світової війни. У США розробили програму допомоги країнам, що розвиваються. Проте експерти і активісти Корпусу миру, котрі відвідували різні країни, з'ясували, що вони погано підготовані для спільного вирішення практичних питань із представниками інших культур, де вони зіштовхувалися із нерозумінням та конфліктами. У зв'язку з цим поступово складалося усвідомлення необхідності вивчення культур інших народів. Як наслідок, у США в 1946 р. було прийнято Акт про службу за кордом, який очолив лінгвіст Е. Холл. У 1954 р. в світ вийшла книга Е. Холла і В. Трагера «Культура як комунікація» («*CultureasCommunication*»), в якій автори вперше запропонували для широкого використання сам термін «міжкультурна комунікація». У 1959 р. основні положення та ідеї міжкультурної

комунікації були детальніше розвинуті у відомій праці Холла «Німа мова» («The silent language»), де автор показав тісний зв'язок між культурою і комунікацією. Запропоноване Холлом розуміння культури і комунікації («комунікація – це культура, культура – це комунікація») стало темою жвавої дискусії в наукових колах США.

Аналізуючи основну ідею своєї книги про зв'язок культури і комунікації, Холл дійшов висновку про необхідність навчання культури спілкування з іншими народами. Він вперше став розглядати комунікацію та комунікативність як вид діяльності, яка піддається аналізу, що дозволило йому надалі розвивати свою комунікативну теорію «культурних моделей взаємодії»¹.

Зауважимо, що в Європі становлення міжкультурної комунікації відбувалося дещо пізніше, аніж у США, і було викликане цілком іншими причинами. Формування європейського співтовариства відкрило кордони багатьох держав для вільного переміщення людей, капіталів і товарів. Європейські столиці та великі міста почали інтенсивно змінювати свій вигляд завдяки появі представників різних культур і їх включенню у життєдіяльність цих міст. Тобто, сама практика актуалізувала проблему взаємної комунікації носіїв різних культур.

В даному контексті доцільно з'ясувати *основні теорії міжкультурної комунікації*²:

1. *Функціональний підхід* склався у 80-ті рр. ХХ століття. Згідно з ним, культуру будь-якого народу можна описати за допомогою різних методів. Будь-які зміни в культурі також можуть бути виміряні й описані. Культура визначає поведінку і комунікативність людини, тому вони також піддаються опису. Головна мета полягає в тому, щоб продемонструвати специфіку впливу культури на комунікацію та комунікативність. Порівняння культурних відмінностей взаємодіючих сторін дозволяє передбачити успіх чи провал їх комунікації.

Результатом функціонального підходу стала теорія комунікативно-го пристосування, яка стверджує, що в ситуаціях міжкультурної комунікації люди часто змінюють моделі своєї комунікативної поведінки, пристосовуючись до моделей партнерів по комунікації.

2. *Пояснюючий (або інтерпретуючий) підхід*. Мета цього підходу полягає в тому, щоб зрозуміти і описати, але не передбачити поведінку людини. Прибічники пояснюючого підходу розглядають культуру як середовище перебування людини, створене і перемінне завдяки комунікативності. В цьому підході використовують методи антропології та лінгвістики:

¹Тюкова С. Ю. Межкультурная коммуникация / С. Тюкова. – СПб: ИНЖЭКОН, 2010. – 71 с.

²Фалькова Е.Г. Межкультурная коммуникация в основных понятиях и определениях: Методическое пособие. – СПб.: Ф-т филологии и искусств СПбГУ, 2007. – 77 с.

рольові ігри, включене спостереження тощо. Основну увагу зазвичай акцентують на розумінні комунікативних моделей всередині окремої культурної групи. В процесі дослідження міжкультурної комунікації, що ґрунтуються на пояснюючому підході, зроблено висновок, що комунікативні правила тієї чи іншої спільноти людей спираються на культурні цінності та уявлення цієї спільноти.

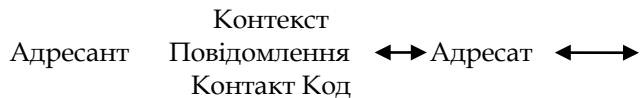
3. *Критичний підхід*. Прихильники цього напряму цікавляться передусім історичним контекстом комунікації. Вони виходять з того, що в спілкуванні завжди присутні силові відносини. З цього погляду культура розглядається ними як місце, де численні інтерпретації культурних явищ збираються разом і де завжди наявна домінуюча сила, котра визначає культурні відмінності та характер інтерпретації.

Також існує багато *моделей культурної і міжкультурної комунікації*. Розглянемо три моделі, виходячи із прийнятих загально-філософського, семіотичного і математичного підходів¹.

1. *Філософська модель*. Російський вчений М. Бахтін створив найзагальнішу модель комунікації. Зокрема, в людському суспільстві комунікація передбачає «почутість» і відповідальність. Комунікативні відносини у М. Бахтіна – це діалогічні відносини, які мислитель визначає як особливий тип смислових відносин, котрі виходять за межі реального діалогу, чи то звичайна бесіда, наукова дискусія чи політична суперечка. Модель, котру можна уявити, виходячи із концепції М. Бахтіна, «працює» і при наявності простору і часу, які відділяють комунікантів. Необхідна умова комунікації – це «смилова конвергенція».

Філософська модель М. Бахтіна є «діалогічною системою» яка складається з трьох елементів: адресанта, адресата і «третього», розуміючого. Бахтін називає «третього» «найвищим нададресатом» і вбачає його в Богові – абсолютній істині, совісті, суді історії. Таким чином, діалог можливий не лише між співбесідниками, але й між адресантом і «найвищим нададресатом». Найстрашніше, на думку Бахтіна, «не бути почутим».

2. *Лінгвістична модель Р. Якобсона*. Ця модель містить шість основних компонентів: адресант, відіслане повідомлення, адресат, контекст, контакт і код:



- Адресант – це відправник повідомлення;
- Адресат – отримувач повідомлення;

¹Тюкова С. Ю. Межкультурная коммуникация / С. Тюкова. –СПб: ИНЖЭКОН, 2010. – 71 с.

- Контекст код – повністю або частково спільна для адресант і адресата система знаків. Неспівпадіння кодів породжує культурний шок.

- Контакт – фізичний канал і психічний зв'язок між адресантом і адресатом, можливість встановити і підтримати комунікацію.

В лінгвістичній моделі комунікації велике значення має «шум» – перешкоди в комунікації. «Шум» може призвести до розриву комунікації, а може виконувати функцію вторинно моделюючої системи.

3. *Кібернетична модель.* Опозиція «людина – машина» впродовж віків не раз демонструвала невідповідність людини цивілізації, яку вона (людина) створює. *Н. Вінер* пов'язав природу, людину і машину в єдине інформаційне ціле. Виникла кібернетична модель комунікації. Ідеї комунікації в техніці він пов'язував з ідеями організації суспільства.

В моделі *Н. Вінера* наголошується не лише на необхідності зворотних зв'язків, але й на значенні прямих, безпосередніх зв'язків. При домінуванні зворотного зв'язку система може розладнатися. Поєднання прямих і зворотних зв'язків забезпечує нормальну роботу машини, як і інших систем, в тому числі складних біологічних організмів і систем управління.

Отож, розгляд основних теорій та моделей міжкультурної комунікації дозволяє зробити висновок, що з їх допомогою можна порівнювати різні культури, акцентувати увагу на особливостях процесу комунікації та міжкультурного спілкування.

В межах розгляду поняття міжкультурної комунікації з очевидністю на поверхні опиняється проблема вивчення *масової комунікації*, як соціального феномену, що виник в 20-і роки ХХ століття. Бурхливий розвиток ЗМК слугував імпульсом до виникнення теорій, що аналізують масові комунікації і комунікативність загалом. На основі загальної теорії комунікації проводилися дослідження в ракурсі проблематики різних наук: філософії, соціології, психології, лінгвістики, етнографії та інших гуманітарних наук.

Теорії масової комунікації підкреслюють домінуючу роль ЗМК в суспільстві. У такій постановці питання простежується суперечність між масовим та індивідуальним. Розгляд ЗМК як основного інструменту безпосереднього впливу на масу не дає відповіді на питання про те, як ЗМК стимулює процес демократизації і гуманізації суспільства. Вважаємо за необхідне виділити теорії і концепції за критерієм виконання ролей масовою комунікацією в демократичному суспільстві.

Новим етапом в розвитку досліджень масової комунікації є акцентування на ролі і значущості людського чинника, глядача як активного приймача інформації.

Новим імпульсом до розвитку теорій масової комунікації слугували емпіричні дослідження, спостереження, які мають велике прикладне

значення. Завдяки різноманітним проведеним дослідженням прийшло розуміння: масова інформація не може прозвучати як постріл в мішень. При дії ЗМК повинні враховуватися закони соціуму, тому і дія інформації заломлюється через множинні чинники. Було покладено початок серйозним дослідженням як теоретичного, так і прикладного характеру. До таких теорій належать¹:

Теорія дифузії (розповсюдження) інновацій (diffusion of innovation theory) знайшла застосування в різних науках: політології, маркетингу, соціології, антропології. Була введена категорія «інновація», яка позначає і ідею, і практику, і об'єкт, і устаткування, і програмне забезпечення. Єдиним критерієм є наявність нововведення, технологічної новизни. Проте ідея дифузії, котра навіть припускає розповсюдження в широкому соціумі, близька до теорії однолінійних змін.

Теорія культивування (cultivation effects theory, Дж. Гербнер) на прикладі телебачення розглядала ЗМК не як віддзеркалення світу, і навіть не як вікно у світ, а як самостійний світ. Проте ця теорія піддавалася критиці через ігнорування відмінностей глядацької інтерпретації телевізійних фактів.

Прикладні дослідження ЗМК ґрунтуються найчастіше на аналізі дискурсу, що приводить перш за все до акцентування ролі і значення глядача. До таких теорій відносяться наступні:

- теорія інформаційних бар'єрів (gate keeping, К. Левін);
- теорія спотворення новин (news distortion theory, У. Ліпшман);
- теорія врегулювання порядку денного (agenda-setting theory, М. Маккомбсон і Д. Шоу);
- теорія отримання користі і задоволення (uses and gratification theory, Дж. Бламлер і Е. Кай);
- теорія залежності (dependency theory, С. Болл-Рокеш, М. де Флер) в різних варіаціях розглядали прикладні проблеми, пов'язані з роллю мас-медіа і аудиторії.

У цих теоріях аналізується складна система взаємовідносин між засобами масової інформації, аудиторією і суспільством: значення передаваних і сприйраних повідомлень, питання формування переконань людини залежно від процесу відношення до подій, що відбуваються, характер інформаційного впливу. Діапазон пропонованих вирішень питань достатньо широкий, інколи в рішенні кардинально важливих питань

¹Кароян К. Р. Исследование концепций массовой коммуникации в контексте становления гражданского общества // Практика коммуникативного поведения в социально-гуманитарных исследованиях: материалы международной научно-практической конференции. – Пенза – Эреван – Прага: ООО Научно-издательский центр «Социосфера», 2010. – 200 с.

автори дотримуються полярних думок – від ролі аудиторії як пасивного приймача інформації до ролі аудиторії як активного приймача інформації, котра відбирає інформацію і керується не тільки зовнішніми обставинами, але й своїми цілями, потребами, інтересами, ціннісними орієнтаціями (*теорія отримання користі і задоволення*).

Зауважимо, що мас-медіа (або ЗМК) впливають на суспільні відносини, але при цьому *не є засобами комунікації*. Навпаки, вони володіють силою, що руйнує суспільні відносини, зв'язки, соціальну взаємодію. У своєму теперішньому стані вони не здатні забезпечити цілісність суспільства і культури, виступити силою позитивного розвитку. Очевидно, що дезінтегруючи властивість ЗМК – це не особливість сучасного етапу їх розвитку, а природна характеристика.

Засоби масової комунікації первісно є засобами відокремлення і руйнування обміну. Ж. Бодрійяр зазначає, що характерною рисою ЗМК є їхня нетранзитивність і *антикомунікативність*. Комунікація передбачає відповідь як обмін думками. За своєю природою комунікація не може абстрактною: вона передбачає конкретне повідомлення, мету, код, засоби, адресат¹.

Проте ЗМК «є тим, що назавжди забороняє відповідь, робить неможливим процес обміну (хіба що в формах симуляції відповіді)»². Атрибутом ЗМК є *абстрактність*. Вона проявляється по-різному, наприклад, в абстрактному уявленні події, котрі вони транслюють в абстрактну загальність суспільної «думки». Абстрактний характер мас-медіа полягає в їх дивовижній здатності «відволікатися»: від реальних потреб аудиторії, від подій, які мають життєво важливе значення для учасників комунікації. Іншими словами, ЗМК створюють абстрактну – ідеальну реальність, яка має мало спільного з об'єктивною реальністю. ЗМК – це абстрактна форма комунікації, сутність якої аж ніяк не у здатності встановлювати зв'язок, створюючи простір для спілкування та обміну інформацією.

Засоби масової комунікації перетворюють суспільні відносини на абстрактні: відповідь, обмін, зворотність – відсутні. Вони створюють видимість спілкування при цьому люди перестають комунікувати, стають ізольованими. За своєю природою ЗМК – це симулянти комунікації. Первісно із мас-медіа системи виключені антагонізм партнерів, взаємовплив, взаємодія. Соціальний обмін є редукованим. Наприклад, переписка

¹Голдобина Л.А. Средства массовой коммуникации – коммуникативный абсурд общественных отношений // Современные формы культурной коммуникации: вызов информационного общества. Материалы Всероссийской научной конференции. – Тверь, 2011. – 340 с.

²Бодрийяр Ж. В тени молчаливого большинства, или конец социального. Перевод с фр. Н.В. Суслова. Екатеринбург. Издательство уральского университета, 2000. – 185 с.

з читачами, телефонні розмови зі слухачами, різноманітні ток-шоу, опитування, – насправді ще один спосіб позбавити відповіді, узагальнити та абстрагувати. Спотворюючи, доповнюючи та інтерпретуючи ЗМК створюють нові символічні реальності.

Антикомунікативність засобів масової комунікації посилюється за ступенем розвитку сучасного суспільства – масового суспільства споживання. Адресат повідомлень ЗМК не є комунікатором, він споживач скерованих на нього інформаційних потоків. Комунікативна активність з боку «адресата» процесу інформаційного обміну зведена до мінімуму – спостерігати і споживати.

Отож, як бачимо, суспільство комунікації на даному етапі – це ідеальний образ. Щоб його втілити, необхідне докорінне перетворення засобів масового спілкування, адже в суспільстві комунікації немає місця таким засобам масової комунікації, котрі функціонують в сучасному суспільстві – масовому суспільстві споживання.

Пропонуємо також проаналізувати *феноменсоціальних мереж* як нового типу масової міжособистісної комунікації. На сьогоднішній день феномен соціальних мереж є однією з важливих складових комунікаційних технологій. З інтенсивним розвитком соціальних мереж зростає потреба їх філософського осмислення. Це пов'язане із збільшенням швидкості протікання соціальних комунікативних процесів. Дуже важливим є питання про ступінь та характер впливу соціальних мереж на сучасне суспільство, а також відображення цього впливу в системі так званих «екзистенційних суперечностей» інформаційного суспільства¹. Схвалення Папою Бенедиктом XVI використання соціальних мереж та відкриття власної сторінки, наголошення на ключовій ролі соціальних мереж в революційних подіях у Єгипті, Лівії, Тунісі, Ємені – лише поодинокі приклади проникнення нового комунікативного феномену в сучасну культуру та життя суспільства.

Особливістю побудови соціальних мереж стало те, що їхній зміст наповнюється самими ж користувачами, а крім спілкування та комунікації у них з'являється можливість споживати медіа-контент та увесь спектр розважальної продукції (музика, відео, ігри тощо), вести політичну, економічну, громадську, творчу та інші види діяльності.

Російський дослідник О. Сирота виділяє такі особливості комунікації в соціальних мережах²:

- 1) анонімність;

¹Лобовікова О.О. Соціальні мережі як феномен інформаційного суспільства / О. Лобовікова // Вісник Львівського університету. Серія соціологічна, 2011. Вип. 5. С. 154 – 160.

²Сирота О.Ю. Личностные особенности постоянных посетителей сайта www.vkontakte.ru // Вестник КемГУ. – 2010. – № 3 (43). – С. 115 – 118.

2) своєрідність протікання процесів міжособистісного сприйняття за умов відсутності невербальної інформації;

3) добровільність і бажаність контактування; користувач добровільно налагоджує контакти або перериває їх у будь-який момент;

4) обмеженість емоційної складової комунікації і в той же час стійке прагнення до емоційного наповнення тексту, що виражається у створення спеціальних значків для позначення емоцій;

5) прагнення до нетипової, ненормативної поведінки; найчастіше користувачі презентують себе з іншого боку, ніж в умовах реальної соціальної норми, програють ролі, не реалізовані поза мережею.

Це пояснюється необхідністю певної самоідентифікації в процесі репрезентації себе іншим на сторінках соціальних мереж. Проте, важливою є реальна повсякденна ідентичність як основа, на якій формуються нові віртуальні ідентичності та відбувається зміщення ціннісних орієнтирів особистості, їх коригування під впливом умов існування в мережі. Тобто доцільно вести мову про проблему співвідношення реальних і віртуальних ідентичностей.

Серед проблемних аспектів ідентичності в контексті Інтернет-комунікацій російський соціолог В. Римський називає відсутність невербальної складової взаємодії, спотворення сенсу повідомлень, маніпулювання свідомістю аудиторії, Інтернет-залежність. Останній аспект сьогодні набуває особливо широкого розповсюдження. Це, зокрема, поглинання життєвого часу соціальною мережею (читання, обмін повідомленнями, перегляд та розміщення фото).

Сьогодні набула розповсюдження біхевіографічна типологія, розроблена американським соціологом Брайаном Солісом. Соліс називає соціальні мережі ЕГО-системами (користувач у центрі свого віртуального світу) та виділяє 19 типів користувачів¹: 1) альтруїстичні доброзичливці, 2) вирішувачі проблем, 3) коментатори, 4) дослідники, 5) співрозмовники, 6) куратори, 7) конектори, 8) виробники, 9) мовники, 10) маркетологи, 11) світські леви/левиці, 12) самопромоутери, 13) еґо-кастери, 14) спостерігачі, 15) кар'єристи, 16) гіперінформатори, 17) спемери, 18) лічери-«п'явки», 19) скажники.

Отож, ми маємо усі підстави стверджувати, що соціальні мережі є новим, проте дуже динамічним комунікативним феноменом в сучасній культурі, як в Україні, так і в інших країнах світу.

Також доцільно висвітлити основні проблеми такого популярного сучасного комунікативного феномену, як *мобільна телефонія*.

Умберто Еко у своєму критичному есе на книгу Мауріціо Ферраріса «Ти де? Онтологія мобільника» («Dovesei? Ontologia del telefonino»), в якій

¹Solis B. Behaviorgraphics: Discovering the «Me» in Social Media [Electronic source] / <http://www.briansolis.com/2011/02/behaviorgraphics-discovering-the-me-in-social-media/>

показані радикальні зміни, що відбуваються у способі життя сучасної людини завдяки мобільному телефону, зазначив, що «мобільник дозволив Феррарісу створити онтологічний твір, а його онтологія дозволила йому самому й нам з вами зрозуміти мобільник»¹.

Зазначимо, що інтерес до мобільних телефонів та мобільної комунікативності проявляється переважно в тих соціальних групах, котрі живуть активним соціальним та культурним життям, приймають активну участь у життєдіяльності свого соціуму та здійснюють на нього вплив.

Також не варто забувати і про той факт, що нерідко для користувачів мобільної телефонії мобільний телефон, будучи засобом комунікації, є стратифікаційно-маркувальним інструментом, котрий визначає їх статус, демонструє їх становище в суспільстві, впливаючи на сприйняття їхнього статусу оточуючими. Мобільний телефон в сучасній культурі може також виступати маркувальною прикрасою (мобільні телефони, створені відомими світовими модельєрами). Власник мобільного телефону, обираючи індивідуальні кольори, рінгтон виклику, зображення на екран, тим самим підтримує пов'язані з мобільним телефоном профілі ідентичності, визнаючи власний стиль, типовий для гендерних і статусних відмінностей.

Сейді Планг з'ясувала, що мобільні телефони на сьогодні є невід'ємною частиною майже всіх типів взаємин. Також нею засвідчено, що завдяки мобільним телефонам люди стали більше комунікувати і тому їм стало легше заводити друзів². Дослідниця стверджує, що мобільні технології радикально змінили структуру й порядок розвитку суспільства: «...мобільні телефони розширюють практичні можливості людей в багатьох аспектах повсякденного життя. Вони впливають на розвиток соціальної структури і економічної діяльності, а також змінюють само сприйняття користувачів та їхні погляди на життя».

Мобільний телефон, поряд з комп'ютером та Інтернет, постає засобом, що визначає індивідуалізацію/приватизацію культурного життя. Культурна активність в межах малих груп отримала «підтримку» з боку ІКТ-пристроїв, що надають можливість відтворювати продукти культури самотужки. Мобільний телефон постав не просто новітнім засобом інформаційних комунікацій, він є своєрідним явищем соціокультурного характеру, пов'язане з формуванням нових інтересів та можливостей культурної активності в різних акціях (flashmob і smartmob).

Тобто, можна стверджувати, що зароджується нова культура комунікації. Мобільний телефон вже не може визначатися лише як інструмент,

¹Петренко-Лисак А.О. Соціологічний аспект аналізу мобільної телефонії // Методологія, теорія та практика соціологічного аналізу сучасного суспільства: Збірник наукових праць. – Випуск 16. – Х.: ХНУ імені В. Н. Каразіна, 2010. – С. 538-541.

²Там само.

що має певне функціональне призначення, а і як комунікативне явище, що задовольняє соціокультурні та психологічні потреби людини.

Отож, в даній статі здійснена спроба осягнути різні аспекти комунікативності як невід'ємної ознаки сучасної культури. Незважаючи на свої поодинокі негативні моменти, комунікативність важливим процесом взаємодії між людьми, в ході якого виникають, проявляються та формують міжособистісні відносини. Комунікативність вимагає наявності відповідних спрямувань особистості, що визначає її потреби, інтереси, переконання, ідеали та цінності. Основними джерелами набування та подальшого розвитку комунікативності, безумовно, є культура, мистецтво, повсякденне та наукове життя індивіда.

КОНЦЕПЦІЯ СЕМІОСФЕРИ В СУЧАСНІЙ ФІЛОСОФІЇ

Загальновживаним стає вислів «знаковий простір культури», хоча таке розуміння культури ще потребує обґрунтування. Складовими культури як знакової системи – самостійні системи, в тому числі системи мислення та діяльності. Відбуваються зміни в сучасній філософії і в розумінні картини світу інформаційної культури.

Актуальність філософського розгляду культури як знакової системи, її сутнісних засад, семіотичного механізму й динаміки культури визначається потребами самовідновлення, самоорганізації, стійкого розвитку культури зі збереженням гармонійної та плідної взаємодії з іншими культурами. Зауважимо, що раніше дослідження культури відбувалося за моделлю замкнутої системи, а в теперішній час поширенішою стає її розуміння як відкритої, комунікативної системи.

Дослідники-філософи обґрунтовують культуру як знакову систему з використанням феноменології, герменевтичного тлумачення, інтерпретації. Постнекласична наука визнає потребу поєднання, інтеграції гуманітарного, природничо-наукового і технічного знання, зокрема в процесі розгляду систем, котрі саморозвиваються. Філософські уявлення про культуру як знакову систему поєднуються з філософським аналізом інформації, науки, техніки в сучасній культурі. Таке осмислення культури з'являється в німецькій філософії, активно розробляється в сучасних дослідженнях. Найвідоміші погляди німецького вченого неокантіанця Е. Кассірера. На його думку, створення символічної системи людиною відбувається завдяки мисленню; символічний універсум становлять мова, міф, мистецтво, релігія і наука. У «Філософії символічних форм» автор замислювався над запитанням, у який спосіб культура можлива. Його відповідь – можлива як система символічних форм, творчість.

На початку ХХ ст. відомий учений В.І. Вернадський створив концепцію ноосфери, що передбачала коеволюцію людини та природи (думки людей утворюють самостійний прошарок над землею, впливають на життя природи). Її підтримали французькі науковці Тейяр де Шарден та Леруа. У другій половині ХХ ст. виникла нова концепція семіосфери (культури як знакової системи), вдосконалена видатним літературознавцем і дослідником культури Ю. Лотманом. Зазначимо, що енергія, виділена семіосферою – це енергія думки, інформації. «Всю семіосферу загалом можна розглядати як генератор інформації»¹. Така концепція торкається сучасних філософсько-лінгвістичних проблем, котрі розв'язують паралельно з розглядом функціонування інформаційної техніки.

¹Лотман Ю.М. Семіосфера / Ю.М. Лотман. – СПб: «Искусство – СПб», 2004. – С. 254.

Якісні зміни у розвитку культури відбуваються часто, а за останнє століття вони переважно стосувалися системи наукових, технічних уявлень. У сучасній культурі ці зміни чітко простежуються у сфері інформації (інформаційні технології, передача та збереження інформації та ін.), мови і комунікативної техніки, котрі також потребують філософського осмислення, що посилює стійкість культури. Ми детальніше розглянемо культуру як знакову систему, феномен інформації в культурі та зміни у розумінні свідомості, мислення.

Найвідоміші зі знакових систем, котрі використовує сучасна наука – інформаційні системи. Вони – результат розвитку логіки, математики, техніки і наслідок (побічний ефект, на думку У. Еко) філософських пошуків досконалої мови. Створення інформаційних систем пов'язане з розвитком можливостей електронно-обчислювальної техніки. Інформаційні процеси, що відбуваються в інформаційних системах, пояснюють за допомогою теорії інформації. Математичну теорію інформації застосовує також кібернетика, яка розглядає автоматичні системи контролю й управління. Теорія інформації аналізує процес передання сигналу на рівні математичного обґрунтування і технічного забезпечення. Послугування теорією інформації при дослідженні інформаційних процесів, створення теоретичної моделі передання інформаційного повідомлення, взагалі у процесі аналізу культури підтверджує свою ефективність, зокрема, приводить до усвідомлення культури як певного механізму з організації та збереження інформації.

Серед науково-технічних досягнень у сучасній культурі, котрі використовує майже кожна людина, вирізняються інформаційні технології. Інформаційна комп'ютерна техніка – результат не лише наукових пошуків: її виникнення уможливили філософські теорії. Інформаційні технології – це насамперед технічні засоби роботи з інформацією. Найбільш раціоналізовані й алгоритмізовані з них інформаційні системи, що мають різне призначення (довідкове, пошукове, аналітичне та ін.), але всі вони – технічні засоби збирання, передання, зберігання чи опрацювання інформації. Інформаційні системи допомагають краще орієнтуватися у величезній кількості інформації, яка значно розширює світогляд особистості. Комунікативні технології, засоби зв'язку пришвидшують обмін інформацією, що дає змогу краще адаптуватися до мінливих обставин. Однак це – лише засоби і тільки від людини залежить, як вони будуть використані.

Усвідомлення інформаційних процесів сприяє формуванню відповідальної особи. Людині потрібно свідомо відбирати інформацію, що сприймається, оскільки думки, духовний світ позначається на всіх її діях. Отже, добираючи інформацію, вона сприймає певні моделі життя. Сучасна людина привчається жити в інформаційному просторі, хоча послуговується не лише інформаційними технологіями. Думки наповню-

ють простір. Інформація – мов повітря, простір в якому живе людина («інфо-сфера»). Переосмислення інформації зумовлює усвідомлення того, що ця інформація означає для людини (наскільки необхідна, корисна для життєдіяльності, відповідає духовним потребам). У подальшому вона стає основою для формування моделі світу і, відповідно до певного світосприйняття, – для творення системи життя.

Здатність до саморозвитку, гнучкість культури забезпечується філософськими моделями світосприйняття, котрі повинні враховувати досягнення філософії, науки, техніки, створювати передумови гармонійного розвитку особистості.

У концепції інформаційного суспільства О. Тофлера головним чинником суспільного розвитку визначається виробництво і застосування інформації (науково-технічної та ін.). Інформаційний сектор економіки вважається домінуючим. Позитивно оцінюється поширення інформаційної техніки. «Інфо-сфера» й «техно-сфера» відокремлюються як самостійні в загальній структурі інформаційного суспільства. Через об'єднання комп'ютерних систем, телебачення й енергетики пропонується створення «глобальної електронної цивілізації».

Економічні зміни (структурна перебудова економіки) – збільшення частки наукомістких галузей, поширення комп'ютеризації, створення інформаційних систем спричинили появу терміна «постіндустріальне суспільство», запропонованого Д. Беллом – системи взаємодії політики та соціальної структури, техніки й духовного знання. Розглядаються проблеми пристосування людей до технологічних змін (складність адаптації людей під час змін, темпи котрих пришвидшуються). Спільним для концепцій інформаційного та постіндустріального суспільства є відокремлення інформаційного ресурсу як домінуючого й інформаційної, комунікативної, комп'ютерної техніки, що зумовлює часте використання цих термінів у вигляді синонімів.

У філософії інформаційне (постіндустріальне) суспільство визначають передусім через розгляд економічних (перевага економіки послуг, «малих» економічних форм), політичних чинників, соціальної структури суспільства, через можливості, котрі забезпечують поширення інформаційної техніки. Тема інформації як думки, духовної цінності недостатньо розроблена в уявленнях про інформаційне суспільство. На наш погляд, це значно обмежує уявлення про «інфо-сферу», адже філософське знання є провідним, визначальним.

Яскравий приклад створення сучасної моделі світосприйняття, де поєднані філософія, природознавство, економіка, техніка, суспільна організація, – модель стійкого розвитку культури. Концепція «стійкого розвитку» культури з'являється наприкінці ХХ ст. і поширюється на початку ХХІ ст. Під стійким розвитком розуміється співіснування природи та суспільства, що регулюються. Ця концепція допускає можливість за-

доволення життєво важливих потреб зі свідомим обмеженням використання природних ресурсів, котрі залежать від сучасного рівня техніки та спроможності природи переробляти наслідки людської діяльності. Основне у моделі стійкого розвитку культури – збирання інформації, забезпечення на її основі стабільності культури й створення передумов забезпечення природними ресурсами наступних поколінь.

Ми вже зазначали, що розуміння культури як знакової системи зробляв видатний мислитель Ю. Лотман. Саме він запровадив термін «семіосфера», акцентував на важливості семіотичних досліджень культури. Його праці «Культура і вибух», «Всередині мислячих світів» і низку статей, присвячених цій темі, видали послідовники вченого окремою книгою під назвою «Семіосфера».

Семіосферу Ю. Лотман виділяв за аналогією з біосферою В. Вернадського, як особливий просторово-часовий континуум. У культурі (та завдяки їй) відбувається структурна організація навколишнього світу. Тим самим культура створює культурне середовище (семіосферу) подібно до біосфери, що становить передумову життя людини в культурі. «На тлі не-культури культура постає як *знакова система*. Зокрема, чи будемо ми говорити про такі ознаки культури, як «зробленість» (в антитезі «природності»), «умовність» (в антитезі «природності» й «безумовності»), здатність конденсувати людський досвід (на відміну від природної первозданності), – у всіх випадках ми маємо справу з різними аспектами знакової сутності культури»¹.

Культурі як семіотичній або знаковій системі притаманні єдність, динамізм і гнучкість, здатність до саморозвитку та самовідновлення. Вона поступово самоускладнюється за збереження стабільності, що забезпечується здатністю до регенерації (це однак не заперечує якісних змін у культурі). Єдність культури можна розглядати з моменту формування її самосвідомості, концепції самої себе, у вигляді, наприклад, моделі культури, яка стає кодом культури. «Потреба постійного самооновлення, того, щоб, будучи собою, ставати іншим, становить один зі загальних робочих механізмів культури. Проте культура потребує єдності. Ця єдність виникає у такий спосіб: на певному етапі розвитку для культури настає момент самосвідомості – вона творить свою модель. Така модель визначає уніфіковане, штучно схематизоване обличчя, зведене до рівня структурної єдності. Накладена на реальність тієї чи іншої культури, вона потужно й впорядковано на неї діє»². Дійсність, буття в культурі є або стає знаковим. Семіотична структура культури неоднорідна, різноманітна, що виражає специфіку функціонування культури як знакової системи.

¹Лотман Ю.М. Семіосфера / Ю.М. Лотман. – СПб: «Искусство – СПб», 2004. – С. 485.

²Там само. – С. 501.

Семіосфера – багаторівнева, неоднорідна система. До Ю. Лотмана знаковими системами вважали переважно мови. Учений натомість стверджує: семіосфера – не сукупність мов, а передумова їхнього існування; водночас мова перебуває в центрі системи культури і виконує певні структурні функції. Культуру, дослідник розглядає як пристрій, що мислить і має мінімум діалогічну структуру (дві мови), а не монологічну, в принципі – полілогічну. На думку Ю. Лотмана, «мінімальною працюючою семіотичною структурою є не одна штучно ізольована мова чи текст цією мовою, а паралельна пара взаємонеperекладних, однак, зв'язаних блоком перекладу мов. Такий механізм – мінімальний осередок генерування нових повідомлень. Він – і мінімальна одиниця такого семіотичного об'єкта як культура. Отже, культура виявляється двоєдиною (мінімально) й одночасно нерозкладно-єдиною мінімально працюючою семіотичною структурою»¹. Бінарність і асиметрію вчений вважає необхідними законами побудування семіотичної системи.

«Нерозкладним механізмом, що працює, – одиницею семіозису – варто вважати не окрему мову, а весь семіотичний простір, притаманний даній культурі. Цей простір ми і визначаємо як *семіосферу*. Семіосфера – і результат, і умова розвитку культури»². Культура є структурою семіотичною. Семіотичну модель культури можна описати за допомогою просторових термінів. Структурованість простору культури визначається бінарними універсальями, на кшталт: «верх-низ», «правий-лівий» та ін. Простір культури співвідноситься з уявленнями про структуру космосу. Цим визначається ціннісна перевага центру над периферією. «Водночас, не зважаючи на відмінності субструктур семіосфери, вони організовані в загальній системі координат: на осі часу – минуле, теперішнє, майбутнє, на осі простору – внутрішній простір, зовнішній і межа між ними, за цією системою координат перекодується і позасеміотична реальність»³.

До семіотичних механізмів належить межа. Вона розділяє простір на: культурний – не-культурний (варварський); свій – чужий; гармонічно організований – хаотичний; безпечний – небезпечний і под.

Семіосфера виробляє енергію думки, генерує інформацію. Саме структурованість семіотичного простору сприяє процесам утворення нової інформації. «Пересіченість семіотичного простору, – вважає Ю. Лотман, – численними межами створює для кожного повідомлення, яке рухається в ньому, ситуацію багаторазових перекладів і трансформацій, котрі супроводжуються генеруванням нової інформації, що набу-

¹Там само. – С. 151.

²Там само. – С. 251.

³Лотман Ю.М. Семіосфера / Ю.М. Лотман. – СПб: «Искусство – СПб», 2004. – С. 259.

ває лавиноподібного характеру»¹. Можливість формування нової інформації дає змогу вважати переклад механізмом свідомості.

Культури як системі властива моделююча здатність. Семіотичні системи, завдяки котрим відтворюється модель світу, – це вторинні моделюючі системи, на відміну від первинних моделюючих систем (природних мов). Семіотичне моделювання світу просторове, міфологічне, (наукове, технічне) й інше акцентує на поліглотизмі й асиметрії семіотичних моделей. Культура як знакова система – гнучка і динамічна. Динамічність полягає у циклічному розвитку культури. Система самоорганізовується в процесі самоопису, що надає культурі більшої систематизації, структурної організованості, але зменшує гнучкість, потенціал до динамічного розвитку.

Використання наукової методики опису робить культуру системнішою, доорганізовує її, хоча й спрощує. Опис, який містить лише системні елементи об'єкта, дає змогу створювати статичну модель культури, а він не дає змоги розглядати об'єкт у динаміці, створювати динамічну модель культури.

Відомий дослідник Р. Якобсон вбачав життєздатність і органічність семіотичної теорії в сполученні статичності й динамізму. Ю. Лотман, продовжуючи думки Р. Якобсона, М. Бахтіна і розвиваючи наукову методику, спрямовану на розгляд культурно-семіотичних моделей, вирізняє головні принципи структурного опису семіотичних систем. Він наполягає на дослідженні системного та позасистемного водночас, у взаємодії, оскільки позасистемне є динамічним резервом еволюції культури. «До основних джерел динамізму семіотичних структур належить постійне втягування позасистемних елементів у орбіту системності й рівночасне витиснення системного у сферу позасистемності. Відмова від опису позасистемного, витиснення його за межі предметів науки відтинає динамічний резерв і подає нам цю систему у вигляді, що принципово унеможлиблює гру між еволюцією та гомеостазисом»².

Розгляд антиномій «системне – позасистемне», «однозначне – амбівалентне», «ядро – периферія», «описане – неописане», «необхідне – зайве», дає змогу описувати статику та динаміку семіотичної системи (культури), тобто досліджувати, як культура, змінюючись, залишається собою.

Культурно-семіотичне значення амбівалентності встановив М. Бахтін. Ю. Лотман продовжив досліджувати амбівалентність разом з однозначністю, пояснюючи посилення статичного стану культури упорядкуванням системи, збільшенням однозначності у відношеннях між елементами структури та відношеннях елементів до контексту. Зростан-

¹Там само. – С. 265.

²Там само. – С. 546.

ня амбівалентності, внутрішньої інформативності посилює непередбачуваність поведінки системи, робить її гнучкою та сприяє переходу до динамічного стану. Гнучкий механізм периферії допомагає накопичувати структурні форми, котрі можуть стати центральними. Внаслідок динамічних процесів у культурі те, що перебуває в центрі, може переміститися на периферію, а розташоване на периферії може стати центральним елементом.

Такі риси культури, як гнучкість, здатність до саморозвитку сприяють її ефективності. До робочих механізмів культури Ю. Лотман зараховує механізм самовідновлення, механізм оцінки й вибору, завдяки чому діяльність культури має інформаційно змістовний характер.

Попри те, що культура визначена як знакова система, головним, необхідним, невід'ємним елементом семіотичної структури культури багато хто зі сучасних філософів вважає символ (символ – різновид знаку). Аналіз символу допомагає зрозуміти культуру загалом. Ю. Лотман також акцентує на необхідності визначення символу для повного розгляду семіотичної системи.

Учений розуміє під символом текст і досліджує символ у вигляді механізму пам'яті культури. Символ має чітку межу, котра дає змогу вирізнити його з оточення. Символ – найстійкіший елемент культури, він зберігає значеннєву та структурну самостійність, є самодостатнім (його значення замкнене на собі). У культурі актуалізується оптимальний набір символів (традиційних і нових), що визначається сучасними потребами розвитку.

Культуру Ю. Лотман вважає сукупністю текстів. «Зі семіотичного погляду, культуру можна розглядати як ієрархію окремих семіотичних систем, як суму текстів і співвіднесеного з ними набору функцій або як певний пристрій, що породжує ці тексти. Семіотична структура культури та семіотична структура пам'яті становлять функціонально однотипні явища, розташовані на різних рівнях. Це положення не суперечить динамізмові культури: будучи в принципі фіксацією минулого досвіду, вона може бути і програмою, й інструкцією для створення нових текстів»¹.

Системою текстів, котрі зберігаються в пам'яті певної культури або особистості, мислитель називає традицію. Формування традиції відбувається на основі того, що дійсність перетворюється на текст, і ця інформація заноситься в колективну пам'ять. «З погляду дослідника, – зазначає Ю. Лотман, – точніше казати про культуру як механізм, що створює сукупність текстів, та про тексти як реалізацію культури»².

¹Лотман Ю.М. Семіосфера / Ю.М. Лотман. – СПб: «Искусство – СПб», 2004. – С. 516.

²Там само. – С. 492.

Семіотичну структуру культури, що відображає механізм колективного розуму, потрібно доповнювати аналізом пам'яті культури. Пам'ять культури та її властивості розуміються за аналогією з властивостями пам'яті (здатність до збереження інформації) в теорії інформації. Пам'ять культури науковець розглядає як семіотичну структуру, виокремлюючи різні пласти текстів. Лише один елемент семіотичної структури (символ) не належить до певного пласту, а пронизує всі наскрізь, забезпечуючи єдність семіотичної структури культури. Семіотичний аналіз культури дає змогу вважати колективну пам'ять механізмом культури, який протистоїть часу. Робота цього механізму полягає ось у чому: в сучасній культурі задіяні різні періоди часу, і тексти, які належать до інших періодів часу, можуть актуалізуватися в сучасності.

Культура є системою збереження та передання людського досвіду. Пам'ять колективу може бути виражена системою заборон і розпоряджень, вказівок. Головне – наявність у культурі системи збереження й передання досвіду колективу. Культура як ціле має апарат пам'яті та механізми вироблення нової інформації, що і робить культуру об'єктом інтелектуального типу. Інтелектуальні властивості культури, наявність у ній історичної пам'яті, механізму опрацювання інформації зіставляються з інтелектуальними здібностями людини.

Духовна реальність сучасної культури багато в чому визначається різноманітними інформаційними процесами, їхній аналіз становить частину сучасних філософських досліджень. Неодноразово у філософії висловлюється думка: інформація – це засіб підтримання життя, визначальний чинник існування культури.

Культура здійснює структурну організацію навколишнього світу, створює сферу, що сприяє культурному буттю людини. Усередині культури як знакової системи постійно здійснюються різні інформаційні процеси. Буття людини в культурі, припускає, що людина задіяна в інформаційних процесах, котрі мають різні аспекти розгляду. Стосовно культури на увагу заслуговує аналіз утворення значень, інтерпретації змісту, розуміння. Фундаментальним процесом семіотики культури вважається утворення значень.

Філософія творить культуру мислення, особливу універсальну мову духовної картини світу. В теперішній філософії простежується виникнення нового системного світоглядного дискурсу, нового мислення, нових загальних принципів пізнавальної діяльності й творчості. Сучасне розуміння раціональності, формування модерних видів знання стає для людини не лише можливістю осягнення реальності, а й підґрунтям діяльності. Філософія як інтелектуально-духовна діяльність творить певну систему мислення та спосіб життя. Це нове мислення не відкидає духовне знання (в різних його формах), а надає йому наукового обґрунтування.

Філософські смисли, котрі актуалізуються в сучасній культурі, досліджував видатний український філософ С. Кримський. Він наполягав на необхідності саме філософського осмислення різних процесів, що відбуваються у сучасній культурі, основних різновидів духовної та практичної діяльності. «Філософія прокладає стратегічні траси людського самобудівництва, є смислотворчістю життя в її надіях, безнадійності та суперечності, – стверджує вчений, – тобто виступає як літургія смислу»¹. С. Кримський визнавав: розв'язання запитальних ситуацій, виникнення смислів визначається свідомістю. Реальність сприймається відповідно до стану та відкритості свідомості. Реалізуються ці смисли в знанні й діяльності.

Філософське духовне знання розкривається через свідомість. Особливість філософської категорії «свідомість», на думку М. Мамардашвілі, визначається тим, що свідомість – це знаряддя та передумова аналізу в філософії. Свідомість відкриває філософові «можливість його особистісної реалізації. Це виявляється в тексті й, отже, існує в культурі. Не просто у вигляді досягнутої суми знань, а у вигляді саме *реалізованої думки та способу буття*»².

В історії філософії визнавалась притаманність людині не лише чуттєвої здатності сприймати навколишній світ, а й сил іншої природи, іншого виміру. «Існує якийсь «істинний» вимір, що з'являється в людині за умови, коли вона спрямована на щось поверх і крім її ситуації, яку вона сприймає і яка на неї впливає»³. У філософії вияв цього у людині отримав назву трансцендентність. Теоретичне осмислення світу, спосіб побудови теорії у Платона ґрунтується на усвідомленні необхідності рефлексії особистістю в собі трансцендентного світу. «В людини немає іншої здатності охопити цю трансцендуючу силу, а лише побічно (непрямо) – через форму свідомості»⁴.

М. Мамардашвілі допускає, що в сучасній філософії відновлюються, усвідомлюються приховані у культурі поняття, уявні акти, виявляються значення.

На межі ХХІ ст. П. Щедровицький виявляє зміни в техніці й способах діяльності думки, аналізує нові «рамкові» техніки мислення. Ці техніки методологічної розумової роботи замінюють звичні техніки синтезу знань, поширені в середині ХХ ст. Феномен мислення, вважає дослідник, створюється двома інтенціональностями: по-перше, осмисленням

¹ Кримський С.Б. Запити філософських смислів / С.Б. Кримський. – К.: Вид. ПАРАПАН, 2003. – С. 9, 10.

² Мамардашвілі М.К. Сознание как философская проблема / М.К. Мамардашвили // Вопросы философии. – 1990. – № 10. – С. 3.

³ Там само. – С. 11.

⁴ Там само. – С. 13.

об'єктів; по-друге – осмисленням простору, де ці об'єкти, речі існують. Розуміння та рефлексія – частина інтелектуальної роботи, вони охоплюються актом мислення, існують у його просторі.

У широкому значенні мислення «задає принципи і способи збирання, співорганізації цих процесів, їхнє місце, призначення та роль у названому просторі. Окрім того, самі собою – окремо від мислення, що є у цьому контексті як спосіб і форма розумової організації, – такі процеси не можуть бути взагалі реалізовані (здійснені). Їх буття поза розумовою організацією передбачає іншу форму реалізації – у вигляді «нижчих психічних функцій»¹.

Саме мислення як форма організації думок перетворює пам'ять, сприйняття («нижчі психічні функції» рефлексії та розуміння) на вищі інтелектуальні процеси. Системи діяльності думок, історично сформованих, продукують інтелектуальні процеси, котрі виконують певні фіксовані функції в різних технологіях (техніках) розумової роботи.

На думку П. Щедровицького, «під час здійснення розумової (розумово організованої) інтелектуальної роботимислення (у вузькому значенні – як заміщення об'єктів і операцій з об'єктами знаками та маніпулювання цими знаковими формами) переплітається з розумінням та рефлексією. У межах кожного типу діяльності думки й у випадку здійснення складного інтелектуального процесу (проблематизації, онтологізації, моделювання та ін.) це явище має специфічний характер. У реальних системах діяльності думки між мисленням, діяльністю думки, розумінням та рефлексією формуються компенсаторні відносини: один з названих процесів може виконувати функцію іншого, а також витіснити та заміщати інші процеси». Аналогічні відносини компенсації (надкомпенсації) будуть виникати за реалізації систем діяльності думки на антропних і машинних носіях»².

У рамочних техніках розумової діяльності значення – це результат першої інтенціональності. Завдяки рефлексії, пов'язаної з другою інтенціональністю, відбувається обмеження (здійснення меж). У системі діяльності думки використовують комплекс технічних засобів, котрі П. Щедровицький називає «поліекранною організацією простору» (на зразок фасеточного зору в комах), де картина навколишнього світу складається з окремих локальних зображень. Рамочні техніки мислення допомагають співвідносити уявлення з контекстом. У такий спосіб розумова робота поєднується не лише з розумінням та рефлексією, а й з фокусуванням, порівнянням, схематизацією, маркуванням і семіотизацією.

¹Щедровицький П.Г. Изменения в мышлении на рубеже XXI столетия: социокультурные вызовы / П.Г. Щедровицкий // Вопросы философии. – 2007. – № 7. – С. 38.

²Щедровицький П.Г. Изменения в мышлении на рубеже XXI столетия: социокультурные вызовы / П.Г. Щедровицкий // Вопросы философии. – 2007. – № 7. – С. 37, 38.

Новоєвропейське розуміння науки, принципів наукового дослідження вчений називає однорамковою технікою мислення. Зміни у методології мислення у філософії та науці загалом спричинені освоєнням нових багаторамочних технік мислення, налаштованих одночасно на велику кількість об'єктів, на багато дійсностей. Така техніка дає змогу створювати нові типи об'єктів, нову картину навколишнього світу (онтологічну картину чи модель). Програмування, зумовлене поширенням комп'ютерної техніки, є складним типом мислення, який потребує філософського осмислення. П. Щедровицький вважає, що програмування у методологічному сенсі створює тип мислення, де поєднані рамки трьох типів: 1) граничні – визначають границі мислимого світу; 2) об'ємлючі, які встановлюють способи об'єктивації; 3) робочі – структурують оперативне поле для розумової діяльності). Це має певні культурні й антропологічні наслідки.

У класичній філософії суб'єктом мислення, діяльності думки був індивід. Технології мислення, на котрих ґрунтувалися філософія і наука, відповідали такому антропологічному проекту. Багаторамочна розумова діяльність можлива як колективна, а не індивідуальна. П. Щедровицький доходить висновку: мислення, що формується у ХХІ ст. є колективним (зокрема, програмне мислення) і окремий індивід не є і не може бути суб'єктом системи діяльності думки. «Жоден учасник події колективної діяльності думки – незалежно від його інтелектуальних здатностей – не може зібрати на собі результати унікального ситуаційного досвіду мислення, – зазначає вчений. – Він фактично не може стати носієм багатопозиційної структури мислення і, тим паче, суб'єктом повної системи діяльності думки»¹.

Уявлення про колективну діяльність думки П. Щедровицький називає системодумкодіяльнісним підходом і позначає таку діяльність додатковим знаком, який називає квантором реальності (що не є «реальністю-як-такою»). «Йдеться не лише про перенесення квантора реальності на «що-завгодно»; мова йде про визнання певної низки уявлень рамкою і межею актуального самовизначення. Існування в знанні й через знання доповнюється існуванням у вигляді рамки самовизначення і у вигляді принципа (форми організації) процесів реалізації. Так виникає світ реальності як єдність уявлення і волі»². Історично результатом взаємодії та мутацій організмів життєдіяльності й структур діяльності думки стають «повні» системи колективної діяльності думки, виникнення котрих щоразу становить унікальну подію.

¹Щедровицький П.Г. Изменения в мышлении на рубеже ХХІ столетия: социокультурные вызовы / П.Г. Щедровицький // Вопросы философии. – 2007. – № 7. – С. 41.

²Там само. – С. 42.

Рамочний характер, як стверджує П. Щедровицький, має не лише розумова робота, а й комунікація, соціальна дія, самовизначення, поведінка. Знання використовується у певних рамках. «Рамочні способи застосування знань створюють на матеріалі життєдіяльності й діяльності думки локальні «контури» самовизначення, впливають на формування стратегій і сценаріїв поведінки, а також детермінують межі просторів, де можливі комунікація й взаємодія»¹. В трансляції уявлень про модель всесвіту і світосприйняття реалізується функція «бути нормою культури». Сучасні науки про культуру потребують розвідок «рамочних способів використання знань». Коли культура розуміється як «сукупність процесів трансляції та реалізації норм», то дослідники, «замість того щоб аналізувати рамочні способи використання знань і їх функцій у процесах колективної діяльності думки», почали розглядати морфологію культури – зміст тих або інших «культурних» норм, котрі фактично трактували як «причини» або «генеральні умови» актуальної поведінки в ситуаціях»².

Разом з каузальним у філософії розвивалось телеологічне трактування культури, де культуру розуміли як простір свободи та самовизначення. Для філософії культури «відмінності між людьми, що мають різні типи знань і орієнтуються на різні культурні норми (форми організації мислення та діяльності), виявляються більше, ніж станові зв'язки»³. Простір культури – система, де конституюються культурна та розумова діяльність (адже в певному смислі слово також є дією). Нові техніки розумової діяльності надають філософії нового виду практичності.

Свідомість становить підґрунтя діяльності, духовно-практичного освоєння світу. Зміни культурного життя (перетворення свідомості, нові підходи в науковому пізнанні, багатокомпонентність діяльності) потребують філософської релевантності. Діяльність, творчість – це вираження єдності системи мислення та життя в знаковому просторі культури, який складається з різних самостійних, функціонально співвіднесених систем. Унаслідок культурного освоєння світу в системі культури формується система знання, де здійснюється семіотичне моделювання світу. Наука і духовне знання, філософія є системними частинами сучасної культури.

Ю. Лотман визнавав, що семіосфера – генератор інформації, енергії, але не пояснював і не розвивав енергетичне розуміння інформації. У філософії енергетичне розуміння інформації розвинуто в творчості М. Реріха.

С. Кримський аналізує взаємодію науки та культури і визнає здатність науки поставати автономною смислоутворюючою системою стосо-

¹Там само. – С. 43.

²Там само. – С. 43

³Там само. – С. 44.

вно інших форм культури. «Наука є рафінованим виразом людського знання, – стверджує вчений, – у його найбільш довершених, логічно систематизованій формі»¹. Система культури, систематизоване наукове знання визначають можливості наукового дослідження духовного в його життєвому, практичному виявленні, зокрема в діяльності людини.

Наукове пізнання в сучасності повинне враховувати єдність природних умов та інформаційних процесів у культурі, що виражено в ноосферній концепції. «Істотними умовами збереження автентичності науки є умови перетворення її у факт культури, коли ціннісним принципом творчої діяльності стає знання, яке усвідомлює свої ліміти у сфері соціальності, знання, здатне втілюватись у людських долях»². Ці ліміти встановлюються ноосферним імперативом, потребою коеволюції людини та природи, визнанням наявності розуму в системі природи, інформаційних і польових складових біосфери.

Систематизація, узагальнення філософією наукових знань, результатів діяльності людини сприяє формуванню картини світу. Процес пізнання, втілення у життя мудрості, духовної реальності – форми духовної діяльності, духовно-практичного освоєння світу. «Духовно-практичне освоєння світу трансформує об'єкти в культурні феномени і в цьому відношенні перетворює їх в знаки людської діяльності»³. Учений визнавав роль культури в можливості здійснення наукового пізнання, у тому числі філософського. Так формування електронної та космічної картини світу в сучасній культурі збігається з науковим і філософським осмисленням мікро- та мегаєвіту. Вищим рівнем систематизації наукового знання в системі культури С. Кримський вважав світогляд. Узагальнене наукове і філософське знання творить певну модель світосприйняття, визначає розуміння картини світу, реальності.

Картиною світу найчастіше вважають узагальнене знання про природу, яке міститься в науковому природознавстві. У такому випадку картина світу збігається з науковою картиною світу. На думку В. Степіна, загальна наукова картина світу містить природничо-наукові уявлення про природу та філософські уявлення про життя суспільства. Картиною світу В. Сагатовський називає цілісний образ світу в певній культурі, – йдеться про античну картину світу або картину світу індустріальної культури. Не сукупність уявлень про світ, а її «категоріальний каркас» становить специфічну для певної культури картину світу. Таке розуміння світу містить і світ можливого. У сучасній культурі можна виокремити загальні тенденції, котрі визначають сучасну картину світу.

¹Кримський С.Б. Запити філософських смислів / С.Б. Кримський. – К.: Вид. ПАРАПАН, 2003. – С. 152, 160.

²Там само. – С. 161.

³Там само. – С. 88.

Аналізуючи картину світу індустріальної культури, В. Сагатовський вважає її загальною метою влади над світом. Картина світу індустріальної культури пояснювалась за допомогою редукціонізму, детермінізму та функціонального розуміння буття, причому «зі світу постає самоцінність суцього, в ньому не залишається таємниці і святості»¹. Однак, світ виявився значно складнішим аніж ця картина світу, що призвело до формування іншої картини – картини світу постіндустріальної (інформаційної) культури, де визнається відносність (усе існує в певному відношенні), багатовимірність, доповнюваність, неможливість абсолютної формалізації, принципи синергетики. Синергетикою пояснюються можливості самоорганізації та саморозвитку. Як визнається, спонтанні зовнішні або внутрішні зміни в певний момент можуть спричинити появу нового порядку, нових структур.

Найсуттєвіші зміни у сприйнятті світу в сучасній культурі відбулися завдяки вирізненню інформації. У сучасній філософії замислюються про існування психічного поля, ці уявлення ґрунтуються на «допущенні інформаційно-енергетичних полей. Одна із таких гіпотез передбачає: навколо тих чи інших тіл утворюються їхні інформаційні двійники – квантові голограми, а душа становить поєднання цих лептонних двійників. Біоенергоінформатика все частіше залучається до осмислення різних виявів життя»².

В інформаційній культурі посилюється роль знакових засобів у формуванні картини світу. «Парадигмація людської діяльності та об'єктивізація інформаційних основ предметного поля науки ставить нове питання про семіотичну онтологію пізнання і, відповідно, про радикальне зростання ролі символічних засобів осягнення світу, – наголошує С. Кримський. – Вже з доведенням на базі прогресу кібернетики феномену інформації як третього, поряд з речовиною та енергією, різновиду реальності виникла нова предметна галузь науки – інформаційний аспект природи. Саме його існування і дало можливість сучасним теоретикам кібернетики кваліфікувати її як дослідження особливої знакової дійсності в її інформаційному поданні»³. Суб'єкт – об'єктна взаємодія у науці все більше замінюється знаково-символічним моделюванням і реальності, і діяльності людини. Сучасна пізнавальна діяльність стає комунікативнішою та поліваріантнішою.

¹Сагатовский В.Н. Картина мира и мир. – «Вызов и Ответ» современной культуры / В.Н. Сагатовский // Хрестоматия по философии: учеб. пособие / сост. П.В. Алексеев. – 3-е изд., перераб. и доп. – М.: ТК Велби, Изд-во Проспект, 2007. – С. 552, 553.

²Там само. – С. 560.

³Кримський С.Б. Запити філософських смислів / С.Б. Кримський. – К.: Вид. ПАРАПАН, 2003. – С. 179.

Сучасні норми духовності й раціональності змінюються. У філософії визнається, що раціональність потрібно розглядати у ширшому духовному контексті. Новим у розумінні раціональності є потреба усвідомлення й утвердження духовності. Справжній реалізм виявляється в культурі як знаковій системі – першореальності. Дотик до цієї реальності пробуджує духовність у людині.

До функцій символу належить виявлення світу надбуття на рівні буття, тому символ є причетним до священного та профанного, надприродного та природного. Перебуваючи одночасно в різних шарах світу культури, символ зберігає свої межі та цілісність. Збереження своєрідності дозволяє символу бути посередником між різними шарами світу культури. Система символів, яка формується в світі культури, відображається в картині світу.

Символ, знак, культурний код – складна форма фіксації культурно-значущої інформації. І сама людина в прагненні освоїти буття у всій його повноті «виступає медіатором між матеріальним та ідеальним, потенційним та актуальним, між річчю та словом, символом та бездонною семантикою його референції. З цього погляду світ відбивається в історії та життєдіяльності людини як наявне буття його дарувань, тобто як світ культури»¹.

М. Реріх визнавав, що творча, життєстверджуюча праця є пізнанням, але духовність не створюється фізично, тілесними рухами, розвиток духовного знання можливий за вдосконалення мислення. Фізична дія здійснюється у відносно нижчих пластах, вищих пластів можна торкнутися лише думкою. Саме мислення розуміється як таке, що має зовнішній пласт (виражається за допомогою слова) і внутрішній шар (виражається почуттям). Дух свідомо поєднує діяльність нервової системи, але не зводиться до розуму. Вивчення різноманітних знаків та символів допомагає поглиблювати та розширяти мислення. Не зважаючи на певну умовність, вони містять знання, котрі не можуть бути виражені тільки словами.

Удосконалення життя можливе завдяки праці, творчості думки. Висока якість дії демонструє наскільки витончена свідомість. Земна свідомість не ототожнюється зі знанням духу, але що ясніша земна свідомість, то швидше виникає знання духу. Вдосконалення свідомості відбувається в житті, знання затверджується формами життя. Особливість у розумінні свідомості М. Реріхом полягає у визнанні земного та надземного як неподільної дійсності, визнанні наявності Вищого Розуму. Філософія, мислення, котрі допускають існування Вищого Розуму, дадуть змогу ґрунтовніше розуміти й урівноважувати земні події. Реальність

¹Кримський С. Ранкові роздуми. Зб. ст. / С. Кримський. – К.: Майстерня Білецьких, 2009. – С. 13.

полягає не в очевидному, а в надземному. Надземне – це і сфера, і певний стан свідомості. Мислитель наполягав на вивченні дійсності в такому розумінні через наукові спостереження та дослідження. Він писав про розвиток тонких відчуттів, науку про вібрації, що змінять життя людини. Сучасна наука насправді вивчає властивості магнітних і електричних полів, променів та випромінювання, радіохвиль, а їхній вплив на життя й свідомість людини ще недостатньо проаналізований.

Досліджувати свідомість у вигляді смислів буття, реальності, котра мислиться і тим стверджується, пропонував також С. Кримський. Пізнання в такому випадку стає розкриттям смислів буття, причетністю до знакового простору культури. «Чуттєво-емпіричне розглядається в його здатності розширюватися до практики, яка творить світ людини, а теоретичне – в його здатності розширюватись до творчості духу, котрий саму людину робить цілим світом»¹.

Отже, у знаковому просторі культури новими смислами наповнюється розуміння діяльності. Усвідомлена та творча праця перетворює, вдосконалює життя. Творчі надбання можливі у процесі повторності й нашарування, певному ритмі праці. Ритм життя людини, культури є частиною ритму всесвіту. Досягнення науки і техніки, інформаційні й комунікативні технології задають новий ритм життя в інформаційній культурі.

В сучасній філософії визнається, що діяльність людини є багатокомпонентною. Різні види творчості та праці – це конкретизація життєдіяльності людини. Діяльністю С. Кримський вважав смислонаповнення життя.

В сучасній філософії існують стійкі тенденції стосовно розуміння культури як знакової, цілісної системи, що здатна до саморозвитку. Під час розгляду культури як семіосфери виділяються окремі механізми її функціонування, статика та динаміка культури.

Головним елементом семіотичної моделі культури вважається знак або символ. Це єдиний елемент культури, який не відноситься до одного її рівня, а пронизує різні рівні культури, зберігаючи свою самостійність і забезпечуючи єдність семіотичної структури культури.

Семіосфера містить і власне семіотичні моделі і світ, що є штучно створеним людьми як результат культурної діяльності (наприклад, техніка). Розуміння культури як знакової системи дозволяє краще розуміти окремі феномени культури, процеси (зокрема, інформаційні), які відбуваються в культурі.

¹Кримський С.Б. Запити філософських смислів / С.Б. Кримський. – К.: Вид. ПАРАПАН, 2003. – С. 73.

О. Дарморіз

МЕДІАНОВАЦІЇ У СФЕРІ ІНФОРМАЦІЙНОЇ КУЛЬТУРИ

У сучасному суспільстві інформація стає реальним соціальним ресурсом, відіграючи головну роль в економічному, політичному та культурному розвитку. Це дає змогу нам, услідом за М. Маклюєном, назвати світ «глобальним селом», оскільки людина в умовах надвисоких швидкостей та інформаційних технологій, живе на планеті нібито без кордонів: обмін інформацією такий самий простий та легкодоступний, як у межах сільської спільноти. Суттєві риси інформаційного суспільства – лавиноподібне зростання електронних (оцифрованих) інформаційних ресурсів, вільне поширення інформації, вільний доступ до неї. Інформація має особливий статус, специфіку якого можна окреслити, перефразувавши відомий вислів: «Хто володіє інформацією, той володіє світом». При чому немає людини, котра не взаємодіє з інформацією повсякчасно; такий процес визначає її буття природне, соціальне, культурне. «Як індивідууми всі ми підпадаємо під вплив інфосфери кожного разу, зазначав Д. Рашкофф у праці «Медіавірус»¹, – коли контактуємо з комунікаційними технологіями – такими як телебачення, комп'ютерні мережі, журнали, відеоігри, факси, радіо-шоу, компакт-диски чи відеокасети».

Сферу культури, пов'язану з інформаційним аспектом життя людей, позначають поняттям «інформаційна культура». Під ним варто розуміти інформаційний компонент людської культури загалом, що об'єктивно характеризує рівень усіх здійснюваних у суспільстві інформаційних процесів та існуючих інформаційних контактів.

Інформаційна культура тісно пов'язана із розвитком науки та техніки, а її функціонування – з появою мас-медіа, персональних комп'ютерів і мережевих технологій, котрі в сучасності відіграють особливо важливе значення в житті кожної людини. «Складовими постмодерної (інформаційної) цивілізації стали: супутникове ТБ, відео, ЕОМ, Інтернет, електронна пошта, мобільний зв'язок, CD-Romi – все, що змішується, поповнюється, комбінується, розширюючи соціальну пам'ять індивіда, суспільства, всієї планети»². У такий спосіб людині допомагають багато посередників (медіа), які дають змогу полегшити й оптимізувати процеси здобуття, передання та обміну інформацією. Зазначимо, що

¹Рашкофф Д. Медіавірус. Как поп-культура тайно воздействует на ваше сознание / Д. Рашкофф [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://mediavirus.narod.ru/content.html>

²Кирилова Н.Б. Медіакультура: от модерна к постмодерну / Н.Б. Кирилова. – М.: Академический Проект, 2006. – С. 9.

інформативність як максимальна насиченість певним змістом належить до визначальних ознак сучасних медіа, завдяки чому вони не лише можуть конкурувати з іншими інформаційними каналами, а й зберігати в цьому процесі пальму першості.

Сучасна європейська філософсько-культурологічна думка характеризується посиленням зацікавленням медіа. Їхню специфіку та вплив на соціум досліджували Р. Арнхейм, А. Базен, Р. Барт, Д. Белл, В. Беньямін, Ж. Бодрійар, Ж. Дельоз, М. МакЛюен, Г. Маркузе, Х. Ортега-і-Гасет, Э. Тофлер, М. Кастельс, Ю. Крістева, Д. Рашкофф та ін.

Медіакультура як посередника, засіб зв'язку між індивідами, людиною та суспільством, культурою, ідеологією можна визначити через сукупність інформаційно-комунікативних середників, матеріальних та інтелектуальних цінностей, котрі людство виробило під час онтогенезу і, котрі характерні для певної епохи і спільноти. Тому всі вияви культури (комунікація, вірування, мистецтво, наука та ін.) можна розглядати як посередників, бути носіями «медіа тексту». Водночас сам термін «медіа» – засіб, посередник виник у ХХ ст., першочергово його застосував М. МакЛюен для позначення особливостей комунікативних процесів у масовій культурі («massmedia»). Наголосимо: його вплив на культуру ХХ–ХХІ ст. визначальний, оскільки супроводжується стрімким розвитком науково-технічних досягнень людства, котрі дуже активно застосовують у медіакulturі. Особливо це характерно для європейської культури: її найчастіше характеризують як найвідкритішу до змін, креціоністську та спрямовану на новаційний розвиток.

Медіакультура охоплює культуру передачі інформації, культуру її сприйняття й індивідуальну культуру особистості, здатну сприймати, аналізувати, оцінювати медіатекст, займатися медіаторчістю, засвоювати нові знання через медіа та ін. При чому самі медіа постають у вигляді системи масових комунікацій, основні характеристики котрих – хаотичність, безмежність, надмірність. М. МакЛюен виводить їх природу із особливостей людської комунікації: «Насправді, як з операційного, так і з практичного погляду, засобом комунікації є повідомлення. Це означає, що особистісні та соціальні наслідки будь-якого засобу комунікації – тобто кожного нашого поширення назовні – впливають із нового масштабу, який є наслідком впливу такого поширення чи нової технології на наші справи»¹. Розглядаючи будь-що з людського світу як посередника, скажімо, усне чи письмове слово, одяг, помешкання, речі, пресу, радіо, комікси, кіно, телебачення, рекламу, вчений наголошує, що вони набувають ознак повідомлення лише тоді, коли вони мають особистісний

¹МакЛюэн М. Понимание медиа: Внешнее расширение человека / М. МакЛюэн. – М., Жуковский: «КАНОН-пресс-Ц», «Кучково поле», 2003. – С. 10.

зміст. Людина хоче збільшити сферу власного впливу на навколишнє середовище та інших людей, використовуючи для цього різні медіа.

Розвиває ідею М. МакЛюена про те, що «медіум – це повідомлення (послання)», і Ж. Бодрийяр. Характеризуючи засоби масової комунікації як найвпливовіші й найрозповсюдженіші медіа, він зазначає: справжні послання, котрі відправляють ЗМІ, – ті, які розкодовані та спожиті несвідомо та глибоко (а саме за таким принципом і транслюються ці повідомлення). Вони не є очевидною сукупністю звуків та образів, а нав'язаною схемою, поєднаною із технічною сутністю цих ЗМІ, дезартикуляцією реального в послідовні й еквівалентні знаки. «Сутність засобів масової інформації відповідно така: їхня функція полягає в нейтралізації живого, унікального, подійного характеру світу, в заміні розмаїття всесвіту засобами інформації, гомогенними один до одного, що позначають один одного і відсилають один до одного»¹.

Отже, медіакультура все більше впливає на людину, формуючи її світогляд, впливаючи на поведінку і творчість. Причому варто зауважити існування в сучасності всіх елементів, котрі формували медіакультуру в процесі її генези. М. МакЛюен виокремлює в історії людства чотири головні епохи: 1) дописемного варварства (увага на усному мовленні); 2) фонетичного письма (писемність); 3) «галактику Гутенберга» (друковане слово); 4) «галактику Марконі» (радіо, телеграф і телебачення). Однак для сучасного світу значну вагомість мають новітні технічні засоби, котрі заповнили планету в останні десятиріччя і, які М. Кастельс називає «галактикою Інтернету».

Інформаційне суспільство ХХ–ХХІ ст. характеризується стрімким зростанням форм передання інформації, які завдяки розвитку науки та техніки набувають усе нових виявів. Масову пресу, фотографію, телеграф, радіо, кіно, телебачення, що виникають у так звану Модерну епоху, дуже швидко замінюють супутникове ТБ, відео, ЕОМ, Інтернет, електронна пошта, мобільний зв'язок та ін. Учений Л. Мановіч стверджував: нові медіа – це старі медіа, такі як друк, фотографія і телебачення; вони оцифровані, записані за допомогою двійкового коду, що уможливило вільний доступ до даних та їхнього інтерактивного сприйняття². Місце нових медіа у широкій культурній перспективі допомагають зрозуміти їхню спеціальну роль. Така роль величезна, оскільки площа її застосування дуже велика: Інтернет-сайти; віртуальна реальність; віртуальні світи; мультимедіа; комп'ютерні ігри; інтерактивні інсталяції; комп'ютерна анімація; цифрове відео; кіно; інтерфейс людина-

¹Бодрийяр Ж. Общество потребления. Его мифы и структуры / Ж. Бодрийяр. – М.: Культурная революция, Республика, 2006. – С. 102.

²Manovich L. Język nowych mediów / L. Manovich. Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, 2006. – 484 s.

комп'ютер. Власне, разом із цими новаціями виникають і модерні типи культури – електронна культура, кіберкультура, інтернет-культура. Усі вони так чи інакше пов'язані з розвитком науково-технічних знань і символізують рівень розвитку сучасного суспільства.

Наприклад, характеристикою *електронної культури* є обмін думками на величезних відстанях за допомогою електронних засобів комунікації; *кіберкультура* ґрунтується на застосуванні можливостей комп'ютерних ігор і технологій віртуальної реальності (вона дуже часто використовується в дизайні, літературі, кіномистецтві); *інтернет-культура* пов'язана передбачає інформацію та спілкування в Інтернеті користувачів (представлена через блоги, живі журнали, мережеві комунікації).

Такий розвиток культури зумовлює нове буття інформації в культурі, способи її поширення, обміну й збереження. Особливе місце в цьому процесі належить появі Інтернету, активному застосуванню його можливостей у людських спільнотах. По-суті, цей винахід – це не лише спосіб трансляції культурного досвіду, а й організації культурного змісту, що видозмінює архітектуру самої культури. Інтернет розмиває межі національних культур, руйнує замкнутість таких форм культури, як наука, мистецтво, філософія, ідеологія та ін. Причому кожна людина може не лише споглядати культурні явища чи пасивно сприймати зміст культури, а й бути її активним творцем. Р. Ленем наводить вдалий приклад можливостей співтворчості в Інтернет-мережах: «Уявімо студентку, виховану на комп'ютерах, що інтерактивно взаємодіє з мінливим текстом... Вона звикла до переписування тексту, до того, щоб влаштувати з ним гру, додавати до нього ілюстрації та анімацію. А зараз нехай вона послухає Арнолдової поради та погляне на сумнівний класичний твір, от хоч на «Даремні зусилля кохання». Уявімо, як вона вирізняє види риторичних зворотів, виділяє їх особливим шрифтом, робить їх діаграми та списки, а далі ще й гіпертекстову анімацію, щоб показати, як вони вживаються. Вона використовує іншу програму, яка вже зараз є у продажу, для того щоб зробити власну постановку п'єси, напише режисерський сценарій, зробить начерки костюмів і т. ін. А далі застосує звукову програму, щоб показати, як саме певні рядки потрібно читати. Або скомпілює власне видання, додаючи ілюстрації ієрографії з сучасних посібників. Або створить кінофільм. Або просто буде «клеїти дурня», зневажаючи авторитети, що завжди є привілеєм першокурсників, підмальовуючи вуса Джоконді лише тому, що так захотілося»¹.

Інтернет як соціокультурний феномен, будучи породженням глобалізованого світу, сприяє утвердженню культури глобального діалогу,

¹Ленем Р. Електронне слово: демократія, технологія та мистецтво / Р. Ленем. – К.: Ніка-Центр, 2005. – С. 133-134.

котру В. Біблер визначав як діалог культур. У цій культурі людина відчуває свою значущість, оскільки проголошується орієнтація на індивідуальний внесок кожного у так звану глобальну творчість, коли людина може приєднати свій голос до багатоголосся інших чи впливати на загальне звучання. Однак, таке відчуття своєї особливості й важливості є переважно ілюзорним, адже істинний внесок особистості в розвиток загальної культури примарний і не завжди адекватно оцінюється, а часто не може бути адекватно оціненим (це стосується і позитивних, і негативних оцінок).

Одночасно не доцільно й применшувати роль інтернет-культури у формуванні культурної специфіки загалом, адже цей вплив має величезні масштаби, зокрема тоді, коли його правильно використовувати. Молоде покоління не уявляє життя поза можливостями новітніх технологій, і дуже важливо, наскільки традиційна культура буде до них чутливою, навчиться їх використовувати для свого блага. Інтернет створює величезну базу наукової інформації, забезпечує відповідні комунікації, йому притаманне політичне спрямування. Впливаючи на людей, можна здійснювати і мовну, і культурну експансію, стимулювати формування певних структур свідомості й несвідомого людини. Причому, спостерігається зміна ментальності, ціннісних орієнтацій, потреб, інтересів і окремої людини, і соціальної групи; тому очевидно, що його ефективно можна використовувати для структурування поведінки громадян у потрібному для влади руслі.

Культурні об'єкти нових медіа мають масовий характер, що засвідчує здатність кожного ЗМІ відігравати соціальну роль у культурі, впливаючи своїми засобами на велику аудиторію. Масовий характер дає медіа змогу не лише виживати в ринкових умовах, а й закріпити вплив на широку публіку, відтворюючи та поширити емоційний смисл, а також об'єднуючи аудиторію.

Інтернет став засобом комунікації загальносвітового масштабу, механізмом поширення інформації, сферою для співпраці й спілкування людей, що охоплює всю земну кулю. На відміну від попередніх медіа, він надає можливість для комунікації у ширшому значенні слова, в тому числі міжособистісної та публічної сфери спілкування. Утворюються нові форми комунікативної поведінки в середовищі, де панують горизонтальні зв'язки і відсутні територіальні, ієрархічні й часові межі. Інформаційні контакти відбуваються також у режимі відкритості, загальнодоступності. Майже кожен отримує доступ до Інтернету, серйозними перешкодами є лише низький рівень каналів зв'язку та недостатність матеріальних коштів.

Здійснюється комунікація в Інтернеті завдяки популярним мережевим службам. З-поміж них – електронна пошта як система індивідуальної комунікації, що дає змогу створювати і пересилати повідомлення

за лічені секунди від джерела до одного чи кількох адресатів. Важливе місце посідають Інтернет-конференції (newsgroups), котрі становлять приклад колективної комунікаційної системи, яка слугує для оперативного обговорення широкого кола тем і актуальних проблем. Розподіл новин на тематичні групи сприяло створенню інтерактивних електронних конференцій (дискусійних груп), доступних масовому користувачу, що допомагають підтримувати тематичне листування між учасниками. Такі конференції проводять і в режимі он-лайн, і в пакетному режимі чи режимі сповіщення. IRC (Internet Relay Chat) – інтерактивна система колективної комунікації, яке підтримує дискусії в режимі реального часу. За допомогою IRC в одній дискусії можуть брати участь одночасно десятки «живих» людей із різних куточків світу, котрі не планують заздальгідь часу. Службу IRC часто використовують у розважальних цілях для серйозних міжнародних дискусій. WWW («World Wide Web») – найбільше всесвітнє багатомовне сховище інформації в електронному вигляді. Ця система застосовує канали Інтернету як середовище для пересилання електронних документів. Найкраще під час роботи з Web – це те, що документ, знайдений і висвітлений на екрані, можна зберігатися в сусідній кімнаті, навіть – в іншій півкулі. Найпопулярнішим виявом WWW є сьогодні он-лайнові соціальні мережі, котрі відтворюють соціальну структуру, сформовану он-лайновими групами – спільнотами людей із подібними інтересами, які спілкуються один з одним. Користувачі можуть створювати, коментувати і читати інформацію он-лайнових форумів відповідно до власних інтересів, певної сфери діяльності, географічної прив'язки або інтересів (спорт, музика, фак та ін.).

Усі вони мають широкі функції та можливості використання. Наприклад, Д. МакКвіл основними ознаками нових медіа вирізняє: інтерактивність як коефіцієнт реакції на пропозиції користувача; соціальну присутність – відчуття особистого контакту з іншими; багатство медій, що забезпечується ступенем зменшення неоднозначності, великою кількістю посилань, залученням почуттів і багатьох людей до процесу комунікації; автономність – ступінь незалежності від джерела та його контролю; приватність, оскільки людина може самостійно вирішувати, коли припиняти процес комунікації, що саме варто повідомляти іншим; персоналізацію як ступінь унікальності повідомлення і його особистісного наповнення. Він також називає нові медіа джерелом розвитку, а не корисності¹.

Зважаючи на стрімкий розвиток Всесвітньої павутини загалом та інтернет-технологій зокрема, все більше соціальних комунікацій здійснюється власне через Інтернет. Мережа поступово стає соціальним і

¹McQuail D. Mass Communication Theory. An Introduction / D. McQuail. – London: Sage, 1994.

комунікаційним простором, де створюються та використовуються різноманітні комунікаційні стратегії, методи і тактики. Водночас цей простір формує певну медіативну реальність, що об'єднує користувачів мережі. Тут спрацьовують особливі механізми віртуалізації соціальності як невід'ємного соціального ефекту нових комунікаційних медійних технологій.

Відомий дослідник М. Кастельс акцентує на особливій ролі Інтернету та віртуальної реальності у формуванні нового типу культури і людини: «Нова комунікаційна система радикально трансформує простір і час, фундаментальні зміни людського життя. Місцевості позбавляються культурного, історичного, географічного значення та реінтегруються у функціональні мережі чи в образні колажі, викликаючи до життя простір потоків, котрі замінюють простір місць. Час стирається у новій комунікаційній системі: минуле, теперішнє і майбутнє можна програмувати так, щоб вони взаємодіяли в одному і тому самому повідомленні... Це культура реальної віртуальності, де вигаданий світ є вигадкою в процесі свого створення»¹.

Культура віртуальної спільноти привносить в Інтернет-простір соціальний аспект, оскільки характеризується вибірковою соціальною взаємодією та символічним єднанням людей у мережі. Проголошений у Москві 22 травня 2001 р. «Маніфест віртуалістики» (Центр віртуалістики Інституту людини Російської академії наук) наголошує на необхідності виокремлення віртуального, адже на певному етапі у багатьох сферах життя за вагомістю його можна зіставити з константним. «Співвідносна значущість віртуального та константного в світі змінилась, тобто змінився світ. Світ став віртуальним у тому сенсі, що віртуальне набуло статусу, яким не можна знехтувати... У найближчому майбутньому світ узагалі і кожен його фрагмент все більше буде віртуалізуватися, тобто збільшуватиметься значення віртуальності. Віртуалістика – новий світогляд, що відповідає прийдешній епісі цивілізації, причому не лише західної чи східної, а й будь-якої з існуючих на Землі»².

Дослідники віртуальної реальності виокремлюють з-поміж характеристик віртуального простору, сформованого інформаційними потоками, мінливість, симуляційність, знеособленість, поверховість людських контактів, принципову відкритість, антиєрархічність, децентрованість, мобільність. Опосередкована інтернет-технологіями, віртуалізація соціальної реальності суттєво її трансформує, перетворюючи на нову соціа-

¹Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура / М. Кастельс. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Polit/kastel/index.php

²Носов Н. А. Манifest виртуалистики / Н. А. Носов. [Электронный ресурс]. – М.: Путь, 2001. – 17 с. – Режим доступа: http://www.virtualistika.ru/vip_15.html

льність, якої не існувало раніше. У ній залишається все менше загальних основ для побудови символічної комунікації, спільного культурного тла, навіть у межах однієї нації, одного покоління. «Віртуалізація руйнує дистанцію між сусідом та далеким іноземцем, оскільки ліквідує присутність Іншого в Реальності: сусіди й іноземці – всі однакові в їхній примарній присутності на моніторі», – відзначав С. Жижек, аналізуючи кіберпростір¹. Унаслідок цього руйнується зв'язок між поколіннями, розпадаються соціальні групи, хаотично формуються тимчасові багаточисленні атомарні структури – віртуальні спільноти зі слабкими соціальними зв'язками. Одночасно утруднюється можливість комунікації на ґрунті формування спільних принципів і норм, зростає рівень персоніфікації інформації, що зумовлює все більше розмивання меж між публічним та приватним.

Одночасно видозмінюється й способи комунікації. Так в Інтернет-просторі для передання інформації найчастіше застосовують мультимедійні ряди й гіпертексти, причому їх використовують і незалежно один від одного, і в поєднанні. Мультимедійні формати фіксації та передачі інформації в одному повідомленні лінійно поєднують аудіальні (усні тексти, музика) і візуальні (графіка, фото, відео, анімація). Гіпертекст – це нелінійний засіб презентації інформації, коли реципієнт має змогу перейти від вихідного первинного тексту до пов'язаних із ним документів за допомогою гіперпосилань, котрі може застосовувати довільно або не застосовувати зовсім. Наголосимо, що у зв'язку з функціональністю гіпертексту популярніші та використовуваніші в сучасній культурі.

Гіпертексти в Інтернеті становлять особливий спосіб створення й отримання гіпермедійної інформації з її авторами – адресатом і адресантом, які можуть розглядатись рівноправними співавторами. Процес створення гіпертексту зумовлює його постійне різомне розрозтання, коли одиничний текст ототожнюється з багатьма текстами. Такий стан зумовлений свободою доступу до електронних ресурсів, їхнього відкритістю для користувачів. Також можна розглядати ймовірність участі у формуванні змісту інформації з будь-якої точки «інформаційного простору», їхнє стихійне наповнення.

Тут текстова поверхня отримує третій вимір вкладенням подальших видів інформації під поверхнею. Символ, що змінюється, або інший шрифт повідомляє читача про гіпертекст, прихований під основним текстом. Шляхи читача через таку систему інтерпосилання невдовзі стають цілковито нелінійними і, хоча не абсолютно непередбаченими, то, безсумнівно, «хаотичними». Водночас це дає відчуття повної свободи,

¹Жижек С. Киберпространство, или Невыносимая замкнутость бытия / С. Жижек // Искусство кино. – 1998. – № 2. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://kinoart.ru/archive/1998/02/n2-article19>

але свободи ілюзорної. Характерною особливістю гіпертексту є те, що кожен реципієнт може стати автором. Особливо яскраво це виражено в Інтернеті, де кожен користувач може дописувати текст, і так – до безкінечності. Відомий учений У. Еко називає такий спосіб створення гіпертекстів «джазовим джем-сейшном», коли зникає традиційне поняття авторства і відкривається нове поле для вільної творчості. Він прогнозує: «Ми радше рухаємося до суспільства з більшим рівнем свободи, в якому вільна творчість співіснуватиме з інтерпретацією тексту»¹.

Гіпертекст в Інтернеті є й оптимальною формою фіксації інформації суспільних зв'язків, оскільки дає змогу, з одного боку інтерактивної рівноправної та доступної комунікації, та допускає поліфонічну варіативність, багатовимірність, асоціативність відображення інформації. З іншого – саме співтворчість сприяє процесу інкорпорації, ґрунтованого на довірі один до одного. Структура гіпертексту, побудована на можливості переходу до додаткових матеріалів за гіперпосиланнями, допомагає адресантові здійснювати креативну діяльність на основі бази даних Всесвітньої мережі, й адресату – максимальну свободу і творчі можливості в процесі конструювання остаточного варіанта гіпертексту. Причому ми самі можемо визначати, в який спосіб узаємодіяти з інформаційним повідомленням. Межа гіпертексту пролягає там, де автор не бачить перспектив для розвитку теми або зміст інформаційної одиниці не задовольняє його потреб. Реципієнт натомість обмежується знайомством лише з однією частиною тексту або, використовуючи семантичне поле ключових слів, образів, понять та гіперпосилання, розглядає явище з різних позицій, у динаміці.

Зауважимо також існування в сучасній культурі інформаційних повідомлень з мистецькою цінністю. Електронна культура пропонує нові шляхи демократизації суспільства, видозмінюючи твори мистецтва під час оцифрування. Коли твори мистецтва переводять у цифрову форму, вони стають радикально взаємозамінними. Єдиний цифровий код може виражати і образ, і звук.

Аналізуючи особливості існування художнього твору в сучасності, Р. Ленем стверджує: ми змушені бути заручниками розвитку новітніх технологій, котрі значно видозмінюють існування мистецтва. «Навіть найтрадиційніші музиканти визнають, що основа для композиції, запису та виконання музики стає цифровою. Не лише запис і друкування нот – загальновідоме вузьке місце в цьому виді мистецтва – перетворилися на майже кустарне виробництво, – аргументує вчений. Навіть самі музичні інструменти змінилися. Клавіатура фортепіано сьогодні – це стандартний засіб вводу найрізноманітнішої музичної інформації. Один цифро-

¹Еко У. От Інтернета к Гутенбергу: текст и гипертекст / У. Эко [Електронний ресурс]. – Режим доступа: <http://www.philosophy.ru/library/eco/internet.html>

вий «ріжок» створює звуки кожного музичного інструмента духової групи. Візуальні та музичні сигнали звично переводяться з однієї форми в іншу для редагування та прослуховування. Якщо сісти за великий електросинтезатор, то перед вами, на додачу до звичних вісімдесяти восьми чорних і білих клавіш, будуть графічні позначення форм хвиль, бібліотека звуків на диску і комп'ютер, щоб грати музику та гратися зі звуками»¹. Такий стан ми спостерігаємо і в інших видах мистецтва. Усі вони на сучасному етапі можуть створюватися в електронному вигляді, хоч і продовжують розвиватися ще й у класичній манері.

Завдяки вдосконаленню нових технологій, появі модерних способів опрацювання, збереження та передачі інформації, мистецтво дуже змінилося. Мультимедіа спричинили появу нових видів мистецтва, зокрема електронного мистецтва як особливого способу створення й існування в Інтернеті художніх творів. Поняття «електронне мистецтво» пов'язане з віртуальною реальністю, у сфері якої й існують такі твори. Вони стають щораз популярнішими, адже інформаційні технології пропонують авторам нові можливості, а також більшу доступність реципієнтів до цих творів. Водночас, художні твори в Інтернеті – це найзакрытіші гіпертексти. Автор переважно свідомо уникає використовувати зовнішні неадаптивні посилання, щоб не порушити цілісність художнього образу. Він відсилає реципієнта до одних і тих самих уривків, але представлених під різними кутами зору. Реципієнт може конструювати художню реальність, застосовуючи переходи з однієї мікротеми в іншу запропоновану автором, асоціативність та ін. Стосовно процесу сприйняття твору електронного мистецтва варто розглядати інтерактивність не лише як комунікацію між реципієнтом і автором, а й людиною та машиною, оскільки це значно розширює можливості людини. При чому важко іноді простежити різницю між сучасним мистецтвом та використанням медіановацій у сфері фахової діяльності чи побутової культури.

Отже, об'єктами медійної художньої культури сьогодення є багато медіановацій, нових культурних явищ, котрі глибоко вкорінилися у сучасній інфосфері, наприклад, цифрові мистецькі образи, монтування художніх фільмів за допомогою оцифрування, середовище 3-4-5D, МАХ-кінотеатри, анімація, кіно, музичні кліпи, створені зі застосуванням сучасних ІТ-технологій, комп'ютерні ігри, нові форми сучасної комунікації, що відбуваються за допомогою електронного листування, чатів, блогів, форумів, сайтів, соціальних мереж, електронні книжки, електронні ЗМІ (on-line-журнали, газети, існування телевізійних новин і редакцій в Інтернет-просторі), віртуальні музейні експозиції, екскурсійні тури та ін.

¹Ленем Р. Електронне слово: демократія, технологія та мистецтво / Р. Ленем. – К.: Ніка-Центр, 2005. – С. 137.

Таке розмаїття нових медіа сприяє: свободі доступу, відкритості для тих, хто володіє електронними ресурсами (а таких – значна більшість); можливості участі у формуванні змісту інформації з будь-якої точки інформаційного простору; ліберальності, дискриптивності, відчуженості чітких правил; мікшуванню та співіснуванню різноманітних стилів, жанрів, напрямів; інноваційності, існуванню через запровадження та постійне оновлення наукових розроблень. З-поміж найхарактерніших проблем, котрі виникають у людини в сфері сучасної інформаційної культури, доцільно виокремити достовірність інформації, яку іноді надзвичайно складно верифікувати, та розгубленість реципієнта у потоці інформації. Актуальна проблема – збереження авторства твору, оскільки споживач інформації може на власний розсуд видозмінювати текст чи приписувати йому власне авторство. Проте все це не заперечує вагомості інформаційної культури в сучасному суспільстві, а нові способи передачі, створення та збереження інформації будуть щораз розширюватися, видозмінюючи культуру, людину і суспільство, створюючи нові моделі поведінки й картину світу.

У. Еко стверджував, що «культура в пошуках живіших шляхів повинна використовувати всі можливості засобів масової інформації. Необхідний освітній підхід, ретельно продуманий в сенсі відповідальності та завдань. Для мов краще касета, ніж підручник. Шопен на компакт-диску з коментарями допоможе порозумітися в музиці, й не потрібно хвилюватися, чи будуть люди купувати п'ятитомні музичні енциклопедії. Проблему необхідно розглядати по-іншому. Не потрібно протиставляти візуальну та вербальну комунікації, а потрібно вдосконалювати ту й іншу»¹. Зауважимо, що такий підхід лише констатує факт, оскільки незалежно від того, підтримуємо ми цю думку чи ні, сучасна культура змушена відповідати на існуючі виклики: створювати електронні бібліотеки, музеї та магазини; організовувати Інтернет-конференції; виробляти правила спілкування у соціальних Інтернет-мережах, використовувати технічні інновації в художній культурі; видозмінювати освітній процес відповідно до рівня розвитку науки та запровадження технічних новинок у сферу побутової культури та ін. Сучасна європейська культура, ввійшовши в еру інформаційного суспільства, приречена на зміни, котрі спричиняє існування медіакультури як впливового засобу масової інформації, культурних та освітніх контактів, творчих здібностей особистості, що все активніше впливають на суспільну свідомість.

¹Еко У. От Інтернета к Гутенбергу: текст и гипертекст / У. Эко. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/Eko/Int_Gutten.php

ДІАЛЕКТИКА І КУЛЬТУРА

В процесі актуального переосмислення усіх галузей філософського знання (онтології, гносеології тощо) в плані вияву їх антропологічного змісту особливе місце належить відповідному переосмисленню і філософської діалектики. Серед напрямів цього процесу, підлягає виокремленню відношення діалектики до культури. Справа в тім, що культура (на противагу природі як такій), являючись продуктом діяльності людини, постає способом людського буття, буттєвим виміром цієї діяльності людини, її світу взагалі. В цьому сенсі виявляється універсальний аспект культури, її «всюдисущий» характер. Приймаючи до уваги, що діалектика в її реальному вимірі є практична діяльність як універсальний спосіб буття людини (практика суть реальна діалектика) то цей факт дає право стверджувати – діалектика і культура перебувають в одній і тій же площині розгляду. А це важливо з огляду правомірності постановки питання про зміст співвідношення філософської діалектики і феномену культури, про їх зорієнтованість одна стосовно другої. В даному випадку не є важливим і доцільним розгляд як поняття діалектики в усій його змістовності так і культури в усіх формоутвореннях (про культуру в такому плані читач може без особливих зусиль ознайомитися з численних як філософських так і спеціально-наукових джерел) – важливою є сама суть справи, укоріненої в їх взаємній рефлексії. Стосовно ж поняття діалектики у всій його змістовності то належить лише наголосити, що автор виходить з принципової позиції правомірності визнання створеної Г.Гегелем діалектики як логіки (діалектичної логіки) в якості повноправної філософської науки про мислення, а тому також принципово не погоджується з поширеними спробами звести науки про мислення лише до логіки формальної у всіх її розгалуженнях.

Звичайно, «діалектика» і «культура» поняття співвідносні, хоча б вже тому, що співвідносними є поняття «філософія» і «культура» (діалектика ж є галузь філософії). Наукових праць, присвячених дослідженню відношення філософії до культури і культури до філософії то не бракує. Не вдаючись до аналізу вказаного відношення (це особлива тема) все ж зазначимо: співвідношення діалектики і культури в цілому відбиває собою характер співвідношення філософії і культури, хоча, зрозуміло, тут мають місце і певні особливості. Тоді, в чому ж полягає зміст співвідношення діалектики і культури? Відповідь на це питання, як в минулому так і сьогодні, в силу різних причин (об'єктивного і суб'єктивного плану) дається надто обмеженою кількістю філософів, не кажучи вже про культурологів. Та все ж і на цій ниві маємо певні успіхи. Особливо слід відзначити ґрунтовний аналіз співвідношення категорій філософії і

культури, діалектики і культури в працях українського філософа М.Булатова. (М.Булатов. I Глава. Понятие и уровни культуры в связи с категориальным освоением мира; II глава. Типы категорий и уровни их систематизации в культурно-историческом процессе // Категории философии и категории культуры.- К: Наукова думка, 1983 – с.13-88. ; М.Булатов. Диалектика и культура (историко-философский анализ). – К.: Наукова думка, 1984.- 215 с.). Самі назви глав колективної монографії та підзаголовок індивідуальної монографії засвідчують про основний напрям руху дослідницької думки М. Булатова стосовно загальної теми відношення «діалектика-культура». Важливі ідеї в плані розкриття діалектичної як вищої культури розуму висловив російський філософ Е. Ільєнков (Э. Ильенков. Философия и культура. – М.: Политиздат, 1991-464 с.). Проблеми діалектики як способу буття культури і разом з тим як логічної форми її пізнання торкається російський філософ В. Межуєв (В.Межуев. Эвальд Ильенков и конец классической марксистской философии // Эвальд Васильевич Ильенков в воспоминаниях. – М.: РГГУ, 2004. – с. 275-284). До речі, не зайве сказати тут, що в Російській Федерації утворене і функціонує Філософське товариство «Діалектика» і «культура», президентом якого є відомий філософ Г.Лобастов. Цікавими в контексті діалектики і культури, хоча дещо й не в безпосередньому значенні, являються «Філософсько-антропологічні студії 2001. РОЗУМ, СВОБОДА ТА ДОЛІ ДІАЛЕКТИКИ. До 80-річчя Марії Злотоїної – К.: Стилос, 2001 – 358 с.» Враховуючи досягнутий наявний ступінь розробленості у вказаних дослідженнях проблеми рух в цьому напрямі полягає і в застосуванні самого діалектичного методу до вирішення співвідношення «діалектика-культура». Більше того, принципово неможливо з'ясувати зміст цього співвідношення не використовуючи при цьому ту діалектичну логіку, творцем якої був Г.Гегель. Саме ця логіка, являючись узагальненням історії європейської культури, водночас, слугує своєрідним загальним орієнтиром вирішення проблеми співвідношення діалектики і культури. Як підкреслює М. Булатов «... якою б абстрактною і, за – видимістю, далекою від матеріальної дійсності не була наука логіки, загальні способи діяльності, які в ній здійснюються (у тому числі і процес узагальнення) мають культурно-історичну онтологію»¹

Мета нашого дослідження – застосовуючи діалектичний метод дослідити відношення «діалектика – культура» в контексті діалектики як теорії розвитку (руху) так і її логічних категорій.

Відношення «діалектика – культура» в цілому є відношення двох сторін. І воно є відношення не тотожності (діалектика і культура при усьому їх збіг не одне і те ж) і не протилежності (діалектика і культура

¹ Булатов М. Понятие и уровни культуры в связи с категориальным освоением мира. Категории философии и категори культуры.- К.: Наукова думка, 1983.- С.24.

не взаємовиключаючи в формальному значенні феномени). Далі. Оскільки вказане відношення має дві сторони то доцільним є розгляд його послідовно з цих двох сторін – з боку діалектики і з боку культури.

Розгляд з боку діалектики засновується на покладанні її в якості цілого, а культура в такому випадку є її момент. Інакше кажучи, діалектика (в логічному виразі), як ціле містить в собі культуру, але не в самостійному значенні, а в якості моменту, тобто діалектика і всезагальне, а культура являється визначеністю цього загального. Культура в сфері діалектики виступає в логічній формі, модифікується її предметом, є категоріальною структурою. Конкретніше це означає, що уся сукупна матеріальна і духовна культура знімається в діалектиці як логіці, перебуваючи вже у вигляді модусу, форми існування останньої. І тим не менше, це такий модус, така форма існування, яка слугує основою діалектики як логіки. Можна сказати, що в цьому сенсі діалектика як всезагальна теорія розвитку є віддзеркалення матеріальної і духовної культури, але таким віддзеркаленням, коли ця культура «згортається» в сторону цієї теорії, резюмується з форми частковості і випадковості у форму необхідності, тобто в логічну форму. Таким чином, в даному випадку, діалектика постає як ціле і як її власний момент, тобто як культура. В силу такого характеру стосунку діалектики до культури перша не може зводитися до другої, хоча перша в певних межах детермінується другою.

Яким же чином знімається культура в діалектиці, трансформується в неї? Філософська діалектика є наука про мислення і постільки вона є діалектика як логіка (діалектична логіка). Остання ж має справу з логічними категоріями, тобто такими формами мислення, які несуть в собі визначеності самого мислення і буття, а отже мають всезагальний характер. В такому плані вони постають в суперечливому статусі : вони полярні, і водночас, парні. Саме парність засвідчує про їх єдність (як єдність протилежностей). Стосовно цього Ф.Шеллінг пише так: «.. єдності необхідно протистоять протилежність; отже, оскільки без протилежності вона стільки ж немислима, як протилежність без неї, то, належить бути, неможливо покладати єдність, не розглядаючи її з протилежністю»¹. До категорій логіки, як відомо, відносяться, зокрема, кінечне-безконечне, якість-кількість, міра – безмірне сутність – явище тощо. Та найзагальнішими серед них є: мислення- буття (ідеальне-реальне). Як підкреслює, Ф.Шеллінг «... найвищою протилежністю я вважаю ту, яка виражена поняттями ідеального і реального, вища ж єдність, як мені здається, повинна бути покладена в єдності ідеальної і реальної основ»². Маючи на увазі єдність мислення і буття (ідеального і реального) у філософській

¹ Шеллинг Ф. Бруно, или о божественном и природном начале вещей. Беседа // Соч.: В 2 т.- М.: Мысль, 1987.- Т.1.- С.505.

² Там само. – С.509.

діалектиці як логіці і, відповідно єдність (синтез) духовної і матеріальної культур, можна зробити наступний висновок: діалектика як логіка (як і філософія загалом) виникає на основі роздвоєння культури на духовну і матеріально-практичну. А це, в свою чергу, знаходить свій вираз у фундаментальному принципі діалектики як логіки: протилежності мислення і буття (ідеального і реального). Інакше кажучи, співвідношення мислення і буття (ідеального і реального) є віддзеркаленням єдності духовної і матеріальної культур, а всі категорії суть гранично-загальний синтез культури як цілого.

Та узагальненням (віддзеркаленням) співвідношення духовної і матеріальної культур у вигляді співвідношення мислення і буття (ідеального і реального) в сфері діалектики як логіки проблема відношення діалектики до культури (з боку діалектики) не вичерпується. З огляду на це повертає увагу спроба Г.Гегеля вирішити вказану проблему у своїй «Науці логіки» і це, незважаючи на те, що в змісті цього твору ми знаходимо лише декілька раз вживання філософом поняття «культура», а остання пов'язується лише з свідомістю («абсолютна культура і дисципліна свідомості»), з розумом («вивчення, маючи своїм предметом способи і закони дії розуму»), з мисленням («педагогіка як культура суб'єктивного мислення»). В усіх цих випадках простежується намагання Г.Гегеля продемонструвати суть діалектики як культури філософського мислення. Таке своєрідне поєднання діалектики і культури є надзвичайно важливим питанням, на яке буде звернена увага в даному дослідженні, коли буде мова йти про єдність діалектики і культури, але в межах вже самої культури, скажімо, в плані розуміння діалектики як культури вести спір, як культури дискусії, в якості відношення до суперечності як критерія культури інтелекту, критерія вміння мислити. І тим не менше, виклад усього змісту «Науки логіки» є показовим з огляду на те, як німецький мислитель поєднує діалектику з культурою в логічному аспекті. Саме в *логічному* аспекті, коли йдеться про *мислення*. А це є істотним з огляду на те, що «Гегель – за твердженням Ж.Абдільдіна – реалізував принципово нове, широке тлумачення розуму, мислення. Він був переконаний – і це переконання послідовно провів в логіці, в своїй філософії, – що розум, мислення реально існують не тільки в мові, в результатах мислительної діяльності (поняттях і категоріях), але виявляє себе і у всій людській культурі. В предмет логіки, мислення входить, отже, не тільки словесний вираз, мовна експлікація; в нього повинно бути включене усе те, що називають світом людської культури, яка створена працею попередніх поколінь. Якщо ми захочемо мати поняття про природу, сутність мислення, то насамперед усього повинні проаналізувати

увесь світ духовної і матеріальної культури людства, історію його формування і розвитку»¹.

В «Науці логіки», окрім принципу тотожності мислення і буття як основоположного єдності духовної і матеріальної культур, впродовж викладу усього її змісту простежується внутрішній зв'язок діалектики і культури в логічному плані, тобто в плані власне діалектики. При цьому, послідовне розкриття цієї єдності (починаючи з початку логіки виявляється в різних формах) поступово постаючи все більш очевидною. Як відомо «Наука логіки» Г.Гегеля є філософська наука про мислення, побудована за допомогою створеного ним діалектичного методу. Інакше кажучи, це є діалектика як наука про категорії мислення. Вузловими тут є буття, сутність, поняття. Буття і сутність складають об'єктивну логіку, а поняття – суб'єктивну. Категоріальними визначеннями буття є якість, кількість, міра. Ці категорії являються найзагальнішими в сфері буття. На перший погляд може здатися, що вказані категоріальні визначення є досить далекими від культури (того, що створено людиною), а є лише властивостями об'єктивного буття (природи, суспільства) хоча й вираженими в гранично загальній (логічній) формі, тобто у вигляді форм людського мислення. І справді, у своєму творі німецький філософ наводить численні приклади, ілюструючи прояви закону переходу якісно-кількісних змін в сфері природного буття. Та не варто забувати, що вказаний закон був відкритий Г.Гегелем і описаний ним на базі такого важливого елементу духовної культури як наука, зокрема на базі природничих наук, котрі в Новий час досягли свого могутнього розвитку в процесі освоєння людиною природи. Ідеться про фізику, хімію і математику. Якщо взяти логічну категорію кількості то вона включає в свій зміст історію свого формування в процесі матеріально-практичної людської діяльності (як джерела і форми культури взагалі), освоюючої природне буття (практика астрономічних спостережень, землемірство, спорудження пірамід тощо в епоху античного світу). Що стосується сфери сутності, визначеннями якої є сутність як рефлексія в самій собі, явище, дійсність то чи найголовнішою тут є глава друга (першого розділу «сутність як рефлексія в самій собі») – «визначені сутності чи рефлексивні визначення». До останніх відносяться, зокрема, тотожність, відмінність, протилежність, суперечність, основа. Вказані визначення логічної сутності складають ядро діалектики. І тим не менше, в них трансформується і набуває якісно нового смислу та методологія, яка була властива духовній культурі ХУІІ-ХУІІІ ст.. (йдеться не лише про метафізику, тобто філософію). «Ця (найважча) частина логіки, - підкреслює Г.Гегель – містить перева-

¹ Абдильдин Ж. Мышление (категории) – идеальная форма предметной деятельности // Диалектическая логика: Общие проблемы. Категории сферы непосредственного.- Алмата: Наука, 1986.- С.46.

жно категорії метафізики і наук взагалі ...»¹. Так в чому ж полягає методологічна специфіка філософії (метафізики) і наук XVII-XVIII ст. як формоутворень духовної культури, які це науки і який якісно новий смисл вони набувають? Маючи на увазі категоріальне відношення «тотожність – відмінність (різність)» відповідь на ці питання дав сам Г.Гегель. «Оскільки розсудок приступає до розгляду тотожності, - пише філософ – він насправді вже виходить за свої межі і має перед собою не тотожність, а відмінність у формі голої різності. Коли ми говоримо, згідно так званому закону мислення, закону тотожності: море є море, повітря є повітря, місяць є місяць і т.д., то ми вважаємо ці предмети байдужими один одному, і ми, отже, маємо перед собою не тотожність, а відмінність. Але ми не зупиняємось на розгляді речей лише як різних, а порівнюємо їх один з одним і одержуємо завдяки цьому визначення схожості і несхожості. Заняття кінечних наук полягає в значній мірі в застосуванні цих визначень, і коли в наш час говорять про науковий розгляд, то під ним переважно розуміють той метод, який має своїм завданням порівнювати розглядувані предмети. Неможна не визнати, що таким шляхом були досягнуті деякі дуже значні результати, і стосовно цього слід особливо нагадати про великі успіхи новітнього часу в областях порівняльної анатомії і порівняльного мовознавства. При цьому, однак, ми не тільки повинні замітити, що вчені заходили занадто далеко, припускаючи, що цей порівнювальний метод можна застосовувати з однаковим успіхом у всіх областях пізнання, а повинні, крім того, особливо підкреслити, що одне лише порівнювання не може дати повного задоволення наукової потреби і що досягнуті цим методом результати повинні розглядатися як тільки підготовчі, хоча й необхідні, роботи для справді осягаючого пізнання. Оскільки, втім, при порівнюванні справа йде про те, щоб звести маючі наяву відмінності до тотожності, математика повинна розглядатися як наука, в якій ця мета досягнута найбільш повно (правда, вона досягла цього успіху саме тому, що ця кількісна відмінність є цілком зовнішня відмінність). Так, наприклад, геометрія при розгляді трикутника і чотирикутника, які якісно відмінні, абстрагуються від цієї якісної відмінності і визнає їх рівними один одному за величиною. Що ні емпіричні науки, ні філософія аж ніяк не повинні заздрити математиці із-за цієї її переваги, про це ми вже сказали раніше..., і це пов'язано, крім того, з тим, що ми замітили вище про голу розсудкову тотожність»². «Розсудкова тотожність», на якій заснувалися порівняльна анатомія, порівняльне мовознавство, математика (геометрія) тощо перестає вже бути «голою» в межах діалектики, як логіки, тобто перестає бути однобічною, абстрактною і

¹ Гегель Г.В.Ф. Наука логіки//Энциклопедия философских наук: В 3 т.- м.: Мисль, 1974-Т.1. – С.269.

² Там само – С.273-274.

тому постає вже конкретною, а, отже, тотожність визначень мислення з собою є лише постільки, поскільки вони разом з тим містять в собі і відмінність. Навіть буденній свідомості зрозуміло, що порівнювання має сенс лише при умові припущення наявної відмінності і так само, розрізнення має сенс лише при умові припущення наявної схожості. Найбільшого чого досягає «метафізика і науки взагалі як породження рефлексуючого розсудку» так це те, що останній, зауважує Г.Гегель, «... бере відмінності як самостійні і разом з тим також визнає їх відносність, але, ставлячи обидві ці думки поруч або одна за другою, він пов'язує їх лише завдяки слова *також*, не об'єднуючи їх в понятті¹. А об'єднати відмінності (несхожості) в понятті це вже справа не розсудку, і діалектичного розуму, який в понятті тотожності чи відмінності, позитивного чи негативного пізнає, відкриває, мислить своє друге, свою власну протилежність. В такому випадку тотожність (тотожне) є вже тотожність (тотожне) і водночас відмінність (відмінне), позитивне є позитивне і водночас негативне, як і усе навпаки. Без такого мислення в поняттях, справедливо стверджував Г.Гегель, не можна рушити й кроку у філософії.

Але чи не найбільш очевидним чином відношення «діалектика-культура» з боку діалектики простежується Г.Гегелем у сфері суб'єктивної логіки, тобто у книзі третій «Науки логіки» «Вченні про поняття». Йдеться, зокрема, про розділи «Об'єктивність» і «Ідея». У першому, зокрема, в главі «Телеологія» особливий інтерес викликає логіко-діалектична версія понять «суб'єктивна ціль», «засіб», «здійснена ціль». Неважко збагнути – йдеться про працю (як основу культури) у всіх її моментах (самої праці чи доцільної діяльності, знарядь праці і техніки в цілому та створеного предметного світу. В цьому плані заслуговує на увагу концепція М.Булатова, згідно якої предметний світ, створюваний людиною, знаряддя і техніка як їх сукупність складають собою певні шари культури як реального узагальнення природи. (А загальність, все загальність атрибутивна властивість філософської діалектики). При цьому М.Булатовим і підкреслюється важлива роль Г.Гегеля, який описав в «Науці логіки» функціональну узагальненість знарядь праці. Враховуючи особливу важливість і водночас оригінальність концепції М.Булатова цілком виправданим є наведення її в достатньо розширеному вигляді, тим більше сфері діалектики властива проблема осягнення природи становлення згаданого вище загального. «Виходячи з цього, - пише М. Булатов, - в культурі можна виділити фундаментальну визначеність, якій в розглядуваному плані ще не приділено належної уваги. А саме: культура є реальне узагальнення природи. Останнє постає не в якості формальної абстракції від множини речей і подій, а в якості куль-

¹ Гегель Г.В.Ф. Наука логики // Энциклопедия философских наук – Т.1.- С.269.

турно-історичної сили, при допомозі якої людина освоює оточуючий її світ, підкоряє собі природу.

Узагальнення відбувається на трьох рівнях: предметному, технологічному, мовному. Відомо, що люба річ природи має практично необмежену множину властивостей. Історія матеріальної культури істотно полягає в поступовому їх освоєнні в пізнанні і вмінні використати для задоволення матеріальних і духовних потреб. Втягнення речей природи в сферу людської діяльності робить їх соціальними предметами чи предметами культури. При цьому відбувається наступна метаморфоза. Розмаїття визначеностей природних речей дає можливість робити з них множину різних предметів. Але створюючи з одного і того ж матеріалу різні предмети, людина розподіляє наявні у речі властивості між цими предметами. В силу цього кожний створений предмет стає носієм не всіх, а тільки деяких властивостей природної речі. В якості як такого соціально-культурний предмет стає річчю, обмеженою в своїх визначеностях, тобто абстрактним предметом, і, таким чином, зміна природної речі в соціальний предмет є реальне абстрагування чи реальне узагальнення на відмінну від його ідеальних форм.

Описане перетворення відбувається зі всіма речами природи, втягнутими в сферу людської діяльності, і результатом його являється предметний світ. Він складає тільки перший шар чи рівень культури як реального узагальнення природи. Другий рівень, на якому узагальнення стає більш складним і багатим за змістом, складають знаряддя людської діяльності і їх сукупність-техніка. Знаряддя також є предмет, створений людиною, і тому містить в собі усі ті абстрагування і узагальнення, які характеризують предмет. Але від других предметів воно відрізняється функцією-являється засобом зміни речей. І з цією функцією пов'язана додаткова загальність, яка полягає в тім, що при допомозі одного і того ж знаряддя робиться множина однорідних предметів. Якщо б для виробництва кожного нового предмету вимагалось нове знаряддя, підкорення й освоєння природи було б неможливим, - звідси видно, що вказана узагальненість його є реальна сила»¹. Що ж стосується мовного узагальнення то це є теж важлива проблема, яку М.Булатов не оминає, але оскільки в «Науці логіки» Г.Гегеля про мову як узагальнюючий феномен спеціально не йдеться то в нашому випадку на ньому доцільно не зупинятися.

Одним з моментів праці, як відзначалось, є також власне сама праця чи доцільна діяльність. Ця праця як доцільна діяльність має теж узагальнюючий характер, але тут має місце і певна відмінність між узагальненням, здійснюваним на рівні створюваних предметів в процесі діяль-

¹ Булатов М. Гносеологические и социально-практические основания диалектико-материалистической теории категорий. Автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора философских наук. На правах рукописи. – К.: 1991.

ності і на рівні знарядь діяльності. Зрозуміло, покладання цілі є визначальною рисою людської діяльності, праці. Г.Гегель визначає «суб'єктивну ціль» наступним чином: «ціль є тому суб'єктивне поняття як істотне прагнення і спонукання до зовнішнього само- покладання. Вона при цьому позбавлена від переходу (в інше)... Ціль буде тоді силою, яка сама себе спонукає до самовияву, буде причиною, яка є причиною самої себе чи дія якої є безпосередньо причина»¹. Г.Гегель вважає, що ціль є покладання самого себе, для неї властиве самовизначення, а отже тут має місце її абсолютна першопочатковість. А як же обстоїть справа «з причиною самої себе» насправді? «Стосовно власне праці, доцільної діяльності, - стверджує М.Булатов, - очевидно наступне: якщо продукти діяльності узагальнені, а знаряддя, техніка в цілому функціонують узагальнююче, то сам процес діяльності є узагальнення природи. Адже саме природа являється універсальним предметом діяльності і на неї спрямована узагальнююча функція знарядь. Але оскільки праця так чи інакше є реалізація цілі тобто деякого ідеального початку, то виникає уява, яка важко усувається, що узагальненість соціальних предметів похідна від аналогічних рис цілі, яка в них реалізується, та й знаряддя праці, будучи створеними людиною, саме тому і узагальнені. Саме останній момент вимагає спеціального, хоча б короткого розгляду.

Вказана уява була б повною істиною, коли б ціль була справжньою вихідним пунктом усієї культури і справжнім породжуючим її початком. Проте ціль не являється ні тим, ні другим. Що стосується першої, то справжнім висхідним пунктом діяльності являються не цілі, а потреби людей. Вони діють не заради реалізації цілей, а для задоволення своїх потреб. Ціль є тільки свідоме, ідеальне відтворення потреб. Останні ж суть прояв матеріальної природи людини, її реального ества. Тому ціль є тільки ідеальний прояв, вираз і усвідомлення матеріального, вона являється, таким чином, швидше похідною від потреб. В цьому смислі характерна для неї абстрактність і узагальненість є відображення відповідних рис потреб людини, які відносяться до природи вибірково, з її безмежної скарбниці вибирають окремі речі чи виділяють з останніх ті чи інші корисні властивості, потрібні для збереження і продовження життя. Ці риси в подальшому характеризують і створювальні предмети, і знаряддя разом з їх функціями...

Таким чином, вихідність і першопочатковість цілі є лише видимість, і такою вона являється також стосовно породження чи виробництва реально загального. Подібна першопочатковість знімається, якщо простежити її матеріальні коріння. Для цього суб'єкт діяльності повинен розумітися насамперед всього як предметна істота з стільки ж предметними потребами...

¹ Гегель Г.В.Ф. Наука логики: В 3 т. – М.: Мысль, 1972. – Т.3. – С.193.

Праця у всіх її основних моментах є реальний процес і реальне узагальнення природи. Для усіх розглянутих аспектів діяльності характерно те, що матеріальними носіями загальних чи абстрактних визначеностей виступають речі, предмети чи знаряддя. Це – предметне загальне; останнє не просто зовні приєднується до них, а виявляється в них як їх власна визначеність»¹.

Особливий інтерес до гегелівського варіанту реконструкції культури в тканині діалектики викликає розділ третій «Науки логіки» - «Ідея». Про це йдеться в главах «Життя», «Ідея пізнання», «Абсолютна ідея». Стосовно життя Г.Гегель, справді, був першим мислителем, який включив феномен життя в логіку. Тим більше, таке включення мало ту підставу, що живе (органічна природа, людське життя) виражало вищу форму діалектичного розвитку дійсності. Проте в логіці Г.Гегеля йдеться саме про категоріальний рівень феномену життя, «як чисту ідею», тобто, «... в логіці, - підкреслює М.Булатов, - життя розглядається в узагальненому вигляді, в якості категорії, тобто вона захоплює любий прояв життя, але переважно його вищу стадію, яка характеризує людину; тут життя досліджується не з боку свого розмаїття чи зовнішнього прояву (для чого необхідний багатий емпіричний матеріал). Завданням являється встановлення і виклад поняття життя. Тому увесь аналіз у Гегеля обертається навколо основних моментів поняття – всезагальності, особливості і одиничності, відповідності з чим феномен життя досліджується в трьох аспектах: з точки зору живого індивіда, його життєвого процесу у співвідношенні з об'єктивним світом і родового процесу, розмноження живих поколінь...»². Життя людське у своїй безпосередності є вияв безпосереднього буття культури, коли має місце безпосередня тотожність духовного і матеріального, але в межах логіки життя вже суть безпосередня ідея (категорія). В системі категорій логіки «життя» підлягає тій же самій діалектиці як і усі інші категорії. Вона займає своє певне місце, а останнє визначається як принципом зняття стосовно попередніх так і роллю передумови наступних категорій. Усі категорії, що стосуються сфери буття і сутності вже зняті в категорії «життя», тобто піддаються запереченню в їх самостійності і водночас утримуються в її межах як її моменти. Разом з тим «життя» в логіці постає як передумова категорій «ідеї пізнання» (потрібно жити, щоб пізнавати) і навіть принципів діалектичного методу» (глава «Абсолютна ідея»). Інакше кажучи, як і стосовно попередніх так і наступних категорій «життя» постає в якості двоосновної категорії. В цьому плані, знову-таки, Г.Гегель в принциповому плані

¹ Булатов М. Понятие и уровни культуры в связи с категориальным освоением мира. – С.42-43.

² Булатов М. Диалектика и культура историко-философский анализ. – К.: Наукова думка, 1984. С.130.

геніально передбачив, той розгляд життя (в зв'язку з категоріями) який був вже розвинутий пізніше відомою "філософією життя». Однак тут варто зазначити, що безпосередньо після Г.Гегеля проблема життя стала предметом аналізу К.Маркса і Ф.Енгельса у їх спільній праці «Німецька ідеологія»). Тому цілком обґрунтованим є висновок М.Булатова, що «... навіть побіжний огляд положень Гегеля про категорії, їх розвиток, відношення до життя і освіти показує, що в багатьох пунктах ним були передбачені розвинуті пізніше в буржуазній філософії ідеї про категорії у зв'язку з життям. Мова йде не тільки про те, що Гегель розширив уявлення про категорії, вводячи в розгляд їх види, що знаходяться за межами логіки, але й логічні категорії у всій їх сукупності він зводив до життя як їх фундаментальної основи»¹.

Якщо взяти главу «Ідея пізнання» в Логіці Г.Гегеля то віддзеркалення культури в сфері діалектики як логіки простежується в змісті «ідеї істинного» і «ідеї добра». В цьому плані Г.Гегель завдяки «ідеї істинного» (аналітичного і синтетичного пізнання) подає специфіку теоретичного, тобто пізнавального відношення людини до світу, яке реалізується, на сучасній мові, в сфері теоретичної (фундаментальної) науки як форми духовної культури і призначенням якої є досягнення світу об'єктивним чином, тобто в суцільній формі. «Безпосередньо ідея явища, - пише Г.Гегель, - є теоретична ідея, пізнання, як таке. Адже об'єктивний світ має безпосередню форму безпосередності чи *буття* для поняття, суцільного для себе, рівно як це поняття дане для себе спочатку лише як абстрактне, ще замкнене всередині себе поняття самого себе; тому воно виступає лише як *форма*; його реальність, якої воно володіє в самому собі, складає лише його прості визначення *всезагальності і особливості*; одиничність же чи *визначену визначеність* – зміст – ця форма одержує зовні»². Протилежною (хоча й в межах «ідеї пізнання» стосовно теоретичної ідеї є практична ідея (філософ подає її ще у визначеннях ідеї добра, волі, цілі, належності). «Так як поняття, яке є предмет самого себе – стверджує філософ, - визначене в собі і для себе, то суб'єкт визначений стосовно себе як одиничне. Як суб'єктивне, поняття знову-таки має своєю передумовою деяке в собі суще інобуття; воно спонукає реалізувати себе, ціль, яка хоче через саму себе надати собі об'єктивність в об'єктивному світі і здійснити себе. В теоретичній ідеї суб'єктивне поняття як *всезагальне*, як в собі і для себе *позбавлене визначень* протистоїть об'єктивному світу, з якого воно почерпує певний зміст і наповнення. В практичній же ідеї це поняття як дійне протистоїть дійсному. Але достовірність самого себе, якою суб'єкт володіє в своїй в собі і для себе визначеності, є достовірність його дійсно-

¹ Там само. – С.133.

² Гегель Г.В.Ф. Наука логіки. – Т.3. – С.242.

сті і *недійсності* світу»¹. Отже, особливістю «ідеї добра» (практичної ідеї) є та, що вона в діяльності суб'єкта спрямована не на об'єктивне саме по собі, не на суще як таке, а на належне, необхідне. Світ осягається за допомогою практичної ідеї у формі потреби людини, її бажання. В ній дійсність, оскільки вона не задовольняє людину, виступає в ідеальній формі, тобто в межах суб'єктивності вона дорозвивається до повноти, завершеності, до рівня цілі людини. Інакше кажучи, в практичній ідеї не об'єкт (світ) надає визначення суб'єкту (його мисленню) а, навпаки, останній надає визначення об'єкту (світу), створює його на основі самостійно висунутої певної ідеї, образу тощо. Практичну ідею теж можна визначити як пізнання, але пізнання як перетворення, пізнання як зміну, «Діяльність цілі, - підкреслює Г.Гегель, - спрямована тому не на себе, для прийняття в себе деякого даного змісту і для засвоєння його, а швидше для покладання свого власного визначення і для надання собі реальності у формі зовнішньої дійсності завдяки зняття визначень зовнішнього світу. Ідея волі як те, що визначає само себе, має *для себе* зміст всередині самої себе. Правда, цей зміст є *визначений* зміст і тим самим дещо *кінечне* і *обмежене*; самовизначення є по суті своєї відособлення... Згадана *конечність* змісту в практичній ідеї означає тому не що інше, як те, що вона насамперед всього ще нездійснена ідея»². В понятті «ідея добра» (практична ідея) Г.Гегель в логічній формі виявив специфіку практичного відношення людини до світу, зокрема, у вигляді такого моменту останнього як «духовно-практичне». Тим самим знайшов своє віддзеркалення і логічний вираз специфіку такої форми духовної культури в сучасному розумінні як прикладна (практична) наука. Завдання останньої і полягає в тім, щоб не пізнавати (це завдання теоретичної, тобто, фундаментальної науки), а покладати нове у формі ідеального образу, у конструюванні практичних ідей, які потім будуть втілені в дійсність.

Але це втілення в дійсність можливе завдяки чуттєво-предметній матеріальній діяльності, якій і передує такий духовно-практичний феномен як практична ідея. Прикладну (практичну) науку можна позначити і в якості пізнання як перетворення, пізнання як зміну, пізнання як творчість. І тим не менше це ще не практична діяльність в її чуттєво-даній формі. Останню Г.Гегель в логічній формі подає у вигляді таких визначень як «зовнішній засіб проти дійсності», «безпосередня об'єктивність поняття», «діяльність об'єктивного поняття». Необхідність такої діяльності Г.Гегель обґрунтовує тим, що практична ідея є *однобічна*, тобто вона лише суб'єктивна (ціль, воля тощо), а тому вона вимагає доповнення з боку теоретичної (пізнавальної) ідеї, яка за змістом є об'єктивною. Таку необхідність поєднання Г.Гегель подає наступним

¹ Там само.- С.281.

² Там само.- С.282.

чином: « Але практичній ідеї ще не вистачає моменту самої свідомості у власному смислі, а саме того, щоб момент дійсності в понятті сам по собі досяг визначення *зовнішнього буття* – Цей недолік можна розглядати і так, що *практичній ідеї* ще не вистачає моменту *теоретичної ідеї*. А саме, в теоретичній ідеї на боці суб'єктивного поняття, що споглядається поняттям всередині себе, знаходиться лише визначення все- загальності; пізнання знає себе лише як осягнення, як саму по собі невизначену тотожність поняття з самим собою; наповнення, тобто в собі і для себе визначена об'єктивність, є дещо йому *дане*, а *істинно суще*- незалежно від суб'єктивного покладання наявна дійсність. Навпаки, практична ідея вважає що дійсність (яка протистоїть їй в той же час як нездоланну межу) тим, що саме по собі нікчемне і що повинне одержати своє істинне визначення і єдину цінність лише через добрі цілі. Тому воля лише сама перешкоджає своїй цілі тим, що вона відокремлює себе від пізнання і що зовнішня дійсність не одержує для неї форми істинно сущого; ідея добра може тому знайти своє доповнення єдино лише в ідеї істинного»¹. За думкою Г.Гегеля здійснення переходу від «моменту дійсності в понятті» до «досягнення визначення зовнішнього буття» відбувається лише через ідею добра саму себе в якості «діяльності об'єктивного поняття», тобто, в якості реальної, предметної практики, яка в сфері діалектики як логіки і постає в поняттєвій формі, в якості «фігури логіки». Таким чином, в логічному плані і знайшла своє місце діяльність (практична) в системі категорій філософської науки про мислення, що засвідчувало, водночас, факт її вияву в якості джерела і фундаменту не лише матеріальної, а й духовної культури людства.

В чому ж тоді полягає конкретний результат, засвідчуючий, що ідея добра (практична ідея) знаходить своє доповнення в неї істинного (теоретичній ідеї)? Взагалі цей результат одержується завдяки і на основі подвійного переходу: спочатку дається Г.Гегелем аналіз змісту ідеї істинного (теоретичної ідеї), потім здійснюється перехід до аналізу ідеї добра (практичної ідеї) і, нарешті, здійснюється зворотній перехід, тобто від аналізу змісту ідеї добра (практичної ідеї) до ідеї істинного (теоретичної ідеї), але підсумком і фактом зворотнього переходу є вже повна єдність (поєднання) ідеї блага (практичної ідеї) і ідеї істинного (теоретичної ідеї), що й виявляється в третьому понятті – «абсолютна ідея». Г.Гегель робить загальний висновок наступним чином «Так як зовнішня дійсність змінюється через діяльність об'єктивного поняття і її визначення тим самим знімається, то саме цим вона позбавляється чисто явленої реальності, зовнішньої визначальності і нікчемності, тим самим вона *покладається* як в собі і для себе суц. При цьому взагалі знімається вказане передпозначення, а саме визначення добра як чисто суб'єктивної і

¹ Гегель Г.В.Ф. Наука логіки. – Т.3. – С.284.

за своїм змістом обмеженої цілі, знімається необхідність реалізувати цю ціль лише через суб'єктивну діяльність і сама ця діяльність. В самому результаті опосередкування знімає само себе; результат є *безпосередність*, яка є не відновлення передпокладання, а швидше його знятість. Тим самим ідея в собі і для себе визначеного поняття покладена уже не тільки в діяльному суб'єкті, але точно так само і як безпосередня дійсність і. навпаки, ця дійсність, яка і вона в пізнанні, покладена як істинно-суцця об'єктивність... Тим самим в цьому результаті *пізнання* відновлене і поєднане з практичною ідеєю; знайдена в наявності дійсність визначена в той же час як здійснена абсолютна ціль, але не так, як в пошуковому пізнанні, тільки як об'єктивний світ, позбавлений суб'єктивності поняття, а як такий об'єктивний світ, внутрішня основа і дійсна стійкість якого є поняття. Це абсолютна ідея»¹. З думки Г.Гегеля випливає важливий висновок: в процесі «діяння» (практичної діяльності) пізнання (об'єктивність) поєднане з суб'єктивністю поняття (практичною ідеєю), тобто, створене людиною за допомогою реальної практики предметне тіло цивілізації це і є її світ у вигляді матеріальної культури. Остання не є чисто об'єктивний світ, яким він виступає в теоретичній діяльності (пізнанні), а є такий об'єктивний світ, природа якого зумовлена втіленою ціллю, «суб'єктивним поняттям».

Однак, виявляється, що результат як відновлення пізнання (ідеї істинного) і поєднання його з практичною ідеєю (знайдена в наявності дійсність як здійснена ціль, здійснене суб'єктивне поняття) є, водночас, за Г.Гегелем, і абсолютна ідея. Вказівкою на останню завершується глава друга («Ідея пізнання»), а розкриттю її змісту присвячується глава третя (заключна «Науки логіки») з відповідною назвою «Абсолютна ідея». Слідуючи логіці розвитку попередніх думок перше ж речення глави третьої «Абсолютна ідея» Г.Гегель формулює так: «Абсолютна ідея є, як виявилось, тотожність теоретичної і практичної ідей, кожна з яких, взята окремою ще однобічна і має всередині себе саму ідею лише як пошукове потойбічне і недосягнення мету; тому кожна з них є *синтез прагнення*, настільки ж має всередині себе ідею, наскільки і *не* має її, переходить від одного до другого, але не зводить цих двох мислених моментів, а залишається в їх суперечності»². Звичайно, поняття «Абсолютна ідея» має декілька значень і їх інтерпретацій в філософській системі Г.Гегеля. Навіть в «Науці й логіці» («великій»), абсолютна ідея теж має різні значення, хоча й не завжди очевидним чином взаємопов'язані. Серед них вона: тотожність теоретичної і практичної ідей, поняття, предмет і зміст філософії, предмет науки логіки, розгортання визначеностей логіки, форма (безконечна), форма повністю як всезагальна ідея, метод (діалектичний),

¹ Там само. – С.286-287.

² Там само.- С.288.

логічна ідея як наука лише божественного поняття, ідея як свобідно відпускаючи сама себе у зовнішній проявленості (у вигляді простору і часу).

З точки зору зорієнтованості діалектики на культуру з боку діалектики то в главі «Абсолютна ідея» варто виділити два з перерахованих вище моментів: тлумачення Г.Гегелем абсолютної ідеї як тотожності теоретичної і практичної ідеї і розуміння ним абсолютної ідеї в цілому в якості діалектичного методу. Абсолютна ідея як кінечна категорія логіки знімає в собі усю її (ідеї) визначеність, тобто увесь зміст розгортання логіки («логіка тому зображає саморух абсолютної ідеї»). Тобто, вона містить в собі в якості моментів увесь категоріальний лад буття, сутності і поняття, в тому числі й «життя». І, водночас, вона містить в собі «найвищу протилежність» теоретичної і практичної ідеї, являючись їх тотожністю. Якщо прийняти до уваги той факт, що абсолютна ідея є повна об'єктивна істина, яка досягається шляхом зняття однобічності теоретичної і практичної ідеї (теорії і практики) і їх поєднанням то, за думкою Г.Гегеля, мистецтво, релігія, філософія є різні способи її осягнення. Такий підхід мислителя з точки зору поєднання діалектики як логіки і культури в її духовних вимірах заслуговує уваги. Але, стверджує Г.Гегель, і логічне в абсолютній ідеї є теж способом її осягнення, але як всезагальний спосіб, в якому всі окремі способи її осягнення зняті і містяться в ньому. Такий всезагальний спосіб Г.Гегель, далі, пов'язує не зі змістом логіки, тобто з визначеністю ідеї і розгортанням цієї визначеності, а з формою. Стосовно цього Г.Гегель пише так: «Сама абсолютна ідея, точніше кажучим, має своїм змістом лише те, що визначення форми є її власна завершена цілокупність, чисте поняття. *Визначеність* ідеї і все розгортання цієї визначеності і склали предмет науки логіки; з цього розгортання сама абсолютна ідея виникла *для себе*; для себе, ж вона виявилася такою, що визначеність виступає не у вигляді *змісту*, а цілком як *форма* і що ідея тим самим виступає як цілком *всезагальна ідея*. Отже, те, що належить тут ще розглянути, це не якийсь-то зміст, як такий, а всезагальність його форми, - тобто *метод*¹. Під останнім Г.Гегель розумів діалектичний, який він позначав ще як аналітико-синтетичний. Тут варто звернути увагу на два моменти, впливаючі з висловлювання Г.Гегеля: перший, метод (форма) є загальнішим за змістом, адже зміст може бути різноманітним, а метод (форма), що застосовується до усякого змісту є один, другий же момент – вказуючи, що метод (форма) є більш загальнішим ніж зміст мислитель тим самим споріднює його з ідеєю (всезагальною). І це вірно: ідея (як і метод) вказує шлях теоретичного (пізнавального) і практичного освоєння світу. Іншими словами «Ідея і метод споріднені: обоє є знання, за яким створюється чи відшукується об'єкт. Тому далі у

¹ Гегель В.Ф. Наука логіки. – Т.3. – С.289-290.

Г.Гегеля – «прикладна логіка – «філософія природи» і «філософія духу». Відмінність ідеї і методу в тім, що метод є форма такого знання, ідея ж дає і зміст. Г.Гегеля вони співпадають, тому що у нього тут мова йде про самий загальний зміст, а він тотожний з формою»¹.

Тому, очевидно, й не дивно що Г.Гегель, називаючи главу третю «Науки і логіки» «Абсолютна ідея», насправді цілком і повністю присвятив розкриттю системи основних принципів діалектичного методу. Далі, пов'язуючи діалектичний метод з абсолютною ідеєю як тотожністю (синтезом) теоретичної (пізнавально) і практичної ідей Г.Гегель, тим самим, дав зрозуміти, що діалектичний метод є не лише висновком (підсумком) історії людського мислення, історії діалектичної думки європейської філософії, а й узагальненням історії пізнання і практики, теоретичного і практичного освоєння світу. Саме цим і стверджується зв'язок духовної і метаріальної культури з діалектикою в межах діалектики як логіки. В цьому сенсі. М.Булатов робить акцент і в більш широкому плані: «Слід підкреслити, що філософія Гегеля не тільки один з прикладів, на якому можна проілюструвати зв'язок діалектики з культурою. Гегелівське вчення являється самою обширною системою діалектики у всій домарксистській філософії, грандіозним узагальненням усієї попередньої історії людства і наявного в його час рівня розвитку культури»². Діалектика Г.Гегеля відобразила в логічній формі ту культуру, яка визначалася і соціально-економічним характером розвитку тодішньої Німеччини, а також і самим його розумінням цієї культури, як і європейської культури загалом. В такому випадку ми маємо справу з власне поза філософськими, (тобто культурологічними) чинниками, визначаючими характер і розвиток діалектики, зокрема в її логічній формі. В зв'язку з цим постає проблема, а точніше суперечність принципового характеру. З одного боку, діалектика виражена в її гранично загальній, тобто логічній формі і яка створена Г.Гегелем, вже не може підлягати подальшому узагальненню і є тому основна форма усякої діалектики (мається на увазі, що усякі інші форми діалектики ґрунтуються на усвідомленні і розробці якогось-то одного моменту, одної риси, чи одного певного принципу гегелівської діалектики, наприклад, негативна діалектика німецького філософа. Т.Адорно засновувалася на одному з моментів гегелівського логічного, зокрема негативно-розумному або діалектичному на противагу позитивно-розумному або спекулятивному). Але, з іншого боку, поширення того ж самого діалектичного принципу розвитку на саму діалектику вимагає настанови про необхідність її подальшого розвитку у зв'язку зі зміною відповідних культурно-логічних підстав матеріального

¹ Булатов М. Ленинский анализ немецкой классической философии. – К.: Наукова думка, 1974. – С.177.

² Булатов М. Диалектика и культура (историко-философский анализ). – С. 200.

і духовного порядку. Тому після Г.Гегеля «Подальший прогресивний розвиток діалектики, - зауважує М.Булатов, - вимагав усвідомлення того, що повинен змінитися матеріальний базис усього суспільного розвитку і всієї культури загалом. В такий переломний момент і було усвідомлено, що гегелівська діалектика лише одна з історичних стадій становлення діалектики як науки, що її перехідний характер саме і виражається в суперечності методу і системи. Дана суперечність засвідчує про те, що діалектика Гегеля – не абсолютна наука, що вона не стоїть над часом і обставинами, а виражає певний етап розвитку культури суспільства і соціально-політичні умови свого часу»¹. Від глибини усвідомлення і конструктивного вирішення цієї суперечності залежать подальші долі філософської діалектики. Враховуючи багатоплановий характер зв'язку діалектики і культури в контексті логіки належить все ж виокремити згадану також вище суперечність методу і системи як феномену культури. Та ця суперечність вимагає вже свого додаткового дослідження. Спорідненою певним чином до проблеми абсолютності і відносності діалектики є проблема вичленення в кожному типі культури певної категорії як своєрідного центру (ядра) цієї культури, в якому остання (і усі інші категорії) виступає найбільш повно і адекватно. Тому, в цьому плані, можна погодитися з А.Хамідовим: «В розгортання культурно-історичного процесу виявляється закономірність, суть якої полягає в тім, що для кожної епохи не усі категоріальні форми являються рівноцінними чи рівнозначущими, тобто не усі вони відіграють однакову роль. Якісь-то категорії завжди виявляються головними, визначаючими собою усі інші категорії (їх зміст, смисл, світоглядний статус, функції)»². Так, наприклад, в доантичний і античний час центральною категорією була міра, в Новий час – кількість, як і в античність форма діалектики постала в якості «переходу» («становлення»), в ХУІІ-ХУІІІ ст.. – в якості «рефлексії» («відображення»), в ХІХ ст..- в якості «розвитку».

Уся сукупність викладеного стосується, звичайно, змісту однієї сторони відношення «діалектика – культура» - в контексті діалектики.

Візьмемо відношення «діалектика-культура», але вже з боку культури. Розгляд з боку культури засновується, як вже відзначалося, на покладанні її в якості цілого, а діалектика, відповідно, в такому випадку є її момент. Інакше кажучи, культура як ціле містить в собі діалектику, але не в самостійному значенні, а в якості моменту, тобто культура є всезагальне, а діалектика являється визначеністю цього всезагального. Діалектика в сфері культури виступає в своїй безпосередній формі, модифікується структурою і матеріалом культури. Діалектика належить культурі,

¹ Там само. – С.210.

² *Хамідов А. Мера // Диалектическая логика.: Общие проблемы. Категории сферы непосредственного.- Алма-Ата.: Наука, С. 354-355.*

внутрішньо властива їй, залежна від неї. В цьому плані вона постає в якості системи всезагальних закономірностей за якими функціонує, змінюється і розвивається матеріальна і духовна культура. Як зазначає М.Булатов, «Основою для вказаної залежності діалектики від культури являється людська діяльність. І справді, якщо діалектика – наука про закони руху і розвитку, то в історії суспільства останні породжуються діяльністю людей, а сама вона здійснюється в тих формах, які виражаються законами діалектики. Внаслідок цього і культура, яка створюється людською діяльністю, в найбільш загальному вигляді функціонує у формах діалектичного процесу. Діалектика постає як форма існування і розвитку культури»¹. Нагадаємо, що формами діалектичного процесу, за якими функціонує культура, є перехід, рефлексія, розвиток. Діалектика в тканині матеріальної і духовної культури функціонує у формі частковості і зовнішньої необхідності. Тобто в неусвідомленій, нелогічній формі (логічна форма діалектики це *знання* про ті всезагальні закономірності, які детермінують існування й розвиток культури). Стосовно ж того, що «діалектика постає як форма існування і розвитку культури» то варто в цьому плані навести наступний приклад, вживаний М.Булатовим: «Історія Європи яскраво підтверджує це і виявляє деякий повторюючий ритм її руху. В абстрактно-теоретичному вигляді він виглядає так: до певного часу культура розвивається в межах міри; потім на основі її кількісного росту і якісних змін усвідомлюється її суперечність з природою чи природнім фактором життєдіяльності – виникає боротьба проти культури і спроби теоретично осмислити можливість повернення історії від культури до природи. Інакше кажучи, в цьому ритмі визначальною являється кількісно-якісна визначеність (наявність міри), потім (при її порушенні) – суперечність і заперечення заперечення як форма можливого виходу з суперечності. При цьому ведучою стороною вказаної суперечності являється саме розвиток культури, тому, що природа змінюється надто повільно порівняно з суспільним розвитком. Крім того, суперечність природи і культури діє не постійно, а перервно, так що вказаний ритм багаторазово повторюється через певні проміжки часу»².

Таким чином, діалектика як теорія розвитку має безпосередній зв'язок з культурою. Але цей зв'язок виражається у формі, коли культура постає як дещо ціле, а сама діалектика як її власний момент. Оскільки діяльність людини є основою становлення і функціонування культури, а діалектика є всезагальна форма буття (руху, розвитку), а, отже, функціонування культури, то діалектика виявляється органічно пов'язаною з принципом діяльності. Інакше кажучи, діалектика і є діяльність, саме та діяльність, що виявляє себе в мисленні. Таким чином, діалектика є внут-

¹ Булатов М. Діалектика и культура (историко-философский анализ). – С.30.

² Там само – С.30-31.

рішньо притаманною культурі, хоча остання є дещо більш загальне, а тому й ціле.

Проте, відношення «діалектика – культура» з боку культури виявляє себе і через логічні категорії. Останні входять в зміст культури, виступають її внутрішніми формами. В свою чергу аналіз відношення «діалектика – культура» з боку культури в контексті категорій з необхідністю призводить до аналізу вказаного відношення, але вже з більш широким контекстом – в контексті діалектики як теорії розвитку. Тобто, «категорії філософії у їх зв'язках і взаємовідношеннях з культурою виражають логічний зріз останньої, оскільки вони складають основний зміст діалектичної чи філософської логіки. Зв'язки категорій відтворюють загальні структурні залежності в організмі культури. Але в своїй сукупності вони підкоряються загальним законам діалектики. Діалектика в розглядуваному аспекті утворює загальну форму логічних зв'язків категорій, в якій останні постають як такі, що розвиваються на основі суперечності, як такі, що змінюють свої якісні визначеності, як такі, що рухаються за законом заперечення заперечення і т.д. Тому проблема «категорії і культура» закономірно переростає в проблему «діалектика і культура...»¹. Отже, в даному випадку йдеться про аналіз культури, але в плані логіко-діалектичної теорії категорій. В цьому плані і йдеться про необхідність зорієнтовування дослідження культури на проблему категорій. Взагалі категорії не привносяться в культуру. Категоріальний лад, людського мислення склався ще задовго до виникнення філософії і діалектичної логіки як науки, теорії про ці категорії. В сфері філософської логіки вони вже усвідомлюються, як це здійснив Аристотель в своїх творах «Метафізика» «Категорії». Категорії склалися в мисленні людини ще в процесі антропогенезу, в процесі практичного виділення людини з природи, а, отже функціонували в «тканині» первісної культури. В межах останньої процес історичного становлення категоріального ладу здійснювався стихійно-практично і без-свідомо. І, незважаючи на це, категорії виконували (та й виконують) тільки властиві їм функції, без яких саме існування людини неможливе. «Аналіз різних типів категорій і їх змісту, - підкреслює М.Булатов, -показує, що категорії є абстраговані від дійсності і зафіксовані в мові визначеності, до яких відносяться групи об'єктів чи аспекти усієї дійсності і які слугують засобами їх членування і синтезування... Взагалі категорії у складному організмі культури виконують багато функцій. У відповідності з основними видами діяльності їх можна поділити на пізнавальні і практичні...

Від них принципово відрізняються членування і синтезування як такі функції категорій, які належать до самої їх сутності, так що категорія як така без них взагалі не існує; якщо дані функції від категорії відо-

¹ Там само. – С.29.

кремити, то вона стає поняттям. В цьому смислі ми й називаємо членування й синтезування основними функціями категорій¹. Стосовно вказаних функцій то нагадаємо наступне. Сама по собі дійсність, підлягаюча теоретичному (пізнавальному) і практичному освоєнню є дещо ціле (суцільне), в якому явища знаходяться у взаємозв'язку («злитості»). Для того, щоб осягнути (пізнати) цю дійсність необхідно її категоріально розчленувати, виокремити одне явище від другого, одну властивість від іншої (якісну визначеність від кількісної і навпаки, форми від змісту, і, навпаки тощо). Але, оскільки дійсність сама по собі (об'єктивно) є взаємопов'язане ціле явище і їх властивостей то для адекватного їх відтворення (пізнання) в свідомості і здійснюється потім категоріальний синтез (наприклад, якісні і кількісні властивості поєднуються в категорії «міра»).

Втім, функціями членування і синтезування не вичерпується призначення категорій; вони слугують для скорочення досвіду (необхідності і випадковості підлягають безконечна кількість явищ, що трапляються людині в досвіді. Але не варто їй прагнути охопити усе це розмаїття, щоб переконатися, що мова йде про одне і те ж, про категоріальне відношення «необхідність і випадковість» - вони й скорочують обсяг досвіду), категорії, далі, також слугують для віднаходження предметних відношень (причина – наслідок).

Таким чином, філософська діалектика, як і філософія в цілому, не лише немовби зовні відноситься до культури, узагальнює її (про що вже йшла мова при розгляді єдності діалектики і культури з боку діалектики), а й внутрішньо належить культурі, вона сама являється формою духовної культури. В такому випадку функція узагальнення, властива діалектиці, має своє джерело в культурі. Це стосується і логічних категорій, які будучи вплетені в тканину матеріальної і духовної культури, є форми узагальнення цієї культури. Причому, подібна вплетеність не є суто абстрактною, а специфікується певною епохою, її умовами. В цьому плані М.Булатов справедливо зазначає: «Проте не існує поки праць, в яких було б показано, яким чином категоріальний лад, узятий в цілому, укорінений в культурі певної епохи. Що стосується категорій філософії, то одна з головних труднощів їх культурологічного вивчення полягає в реконструкції повної їх системи у відповідний час, оскільки вони функціонують в різних вченнях, а останні не лише відмінні, але й прямопротилежні»².

Як вже зазначалось, культура містить в собі діалектику, вона притаманна цій культурі. Але це ще не означає, що діалектика обов'язково

¹ Булатов М. Введение // Категории философии и категории культуры. – С.21.

² Булатов М. Понятие и уровни культуры в связи с категориальным освоением мира. – С.27.

усвідомлюється в межах цієї культури. Історично це закономірно, адже діалектика (діалектичне мислення) виникає в сфері культури стихійно, а тому й неусвідомлено. Усвідомлення відбувається завдяки філософії, яка виникає значно пізніше ніж первісні форми культури (міфологія, зокрема). Масштабним чином це усвідомлення розпочалося у творах Арістотеля і особливо Г.Гегеля, причому в останнього це мало місце в його «Науці логіки», як філософському вченні, про мислення. Однак, незважаючи на це у всіх інших формах духовної культури (мистецтві, етиці, праві, освіті) та й технікознавстві і інших сферах матеріальної культури діалектика переважно не усвідомлюється, а тому й відсутній процес її свідомого застосування. Філософія зберігає (стосовно них) видимість абсолютної самостійності в тій мірі, в якій діалектика як її галузь не стала для них усвідомленою формою мислення. Навіть в сфері теоретичної (фундаментальної) науки усвідомлення філософської діалектики не стало всезагальним законом, отже не повертається ця діалектика до неї, хоча саме вона для науки постає вищою формою теоретичного мислення. Але такі «повернення» в діалектичну єдність з буттям, - підкреслює В.Босенко, - мають бути не тільки в науці, але й у всіх формах суспільної свідомості, окрім тих з них, які, вичерпавши свої функції, зникнуть цілком (релігія, ідеологія, право). Після відомого роздвоєння форми суспільності повернуться в ту сферу, з якої вони вийшли і встановлять нову єдність на більш високому рівні (діалектичної тотожності відмінностей). До цього прийдуть і мистецтво і мораль і навіть філософія»¹.

Проте свідоме втілення діалектики в культуру постає як факт наявності особливого типу культури філософського мислення: діалектичного. Як справедливо підкреслює той же В.Босенко: «Серед елементів, формуючих (і складаючих) культуру сучасної людини, особистості, гідної справді людської сутності, усе більше значення набуває філософська культура, особливо культура мислення діалектичного типу. І тенденція посилення її пріоритетності буде зростати»². Взагалі, діалектика як культура мислення в сфері культури (матеріальної і духовної) це, насамперед, вчитися вміння мислити та й саме вміння мислити. Звичайно, тут може виникнути питання: але ж здатність мислити це здатність властива усім людям, чим, власне, людина і відрізняється від тварин? Але, хоча мислення і притаманне усім людям все ж володіти мисленням і мислити не одне і теж. Перша здатність, справді властива усім людям, але друга – ні. Навіть в житті і науковій діяльності ми нерідко можемо зустріти твердження: «Ця людина справді мисляча». Варто зауважити, що мислячу

¹ Босенко В. Всеобщая теория развития. - К.: Всеукраинский Союз рабочих, 2001. – С.267.

² Босенко В. Воспитывать воспитателя. Заметки по философским вопросам педагогики и педагогическим проблемам философии. - К.: Всеукраинский Союз рабочих, 2004. – С.231.

людину можна зустріти не обов'язково лише в сфері таких галузей культури як філософія чи наука. Повсякденне життя теж багате мислячими людьми. Але саме у філософії ця здатність набуває самостійного значення і постає предметом спеціального дослідження у сфері діалектики як логіки. В останній здатність мислити дістає статус поняття у всій її повноті визначень.

Отже, в чому ж полягає культура діалектичного типу мислення як здатність мислити? Насамперед, це здатність мислення обертати свою діяльність на самого себе, задумуватись над самою думкою (у діалектиці як логіці таку здатність на противагу розсудку позначають іноді як розум). Внаслідок такого обертання предметом мислення постають його ж власні визначення, але не формальні, а змістовні, тобто такі в яких репрезентовані буття, сутність і саме ж поняття мислення. Що стосується буття то діалектична культура постає тут у здатності здійснювати переходи одних визначень в другі не на основі суб'єктивної рефлексії, а іманентно, внутрішньо необхідно, самих по собі (такими можуть бути здійснювані переходи, наприклад, кінечного в безкінечне і навпаки, буття в ніщо і навпаки, абсолютного у відносне і навпаки). Найголовніше тут – не лише долати наявне буття, виходити за його межі (в уяві, в мисленні) шляхом поступового узагальнення аж до межового, а водночас повертатися до нього, відновлювати його (поєднувати протилежності). Більш глибокою сферою проявів діалектичної культури мислення є сутність. Остання досягається саме тоді коли визначення мислення (рефлексивні визначення), взяті самі по собі, в своєму понятті містять в собі свою власну протилежність, своє друге (культура діалектичного мислення, в даному випадку, й полягає в тім, щоб в понятті істини мислити його протилежність, тобто поняття омани, як і навпаки; в понятті позитивного водночас вбачити негативне, а в понятті негативного мислити протилежне – позитивне). Отже, найголовніше тут – мислити суперечність. Як пише Е. Ільєнков «Взагалі відношення до суперечності являється самим точним критерієм культури розуму, вміння мислити. Навіть просто показником його наявності чи відсутності»¹. В чому ж полягає важливість мислити діалектично суперечливість? «Для справді культурного в логічному відношенні розуму, - продовжує Е. Ільєнков, - поява «суперечності» - це сигнал появи проблеми, невіршованої з допомогою вже відомих, вже заштампованих інтелектуальних дій, сигнал для включення мислення у власному смислі цього слова як самостійного дослідження («осмислення») предмета, у виразі якого ця суперечність виникла»². Діалектика як культура мислення, далі, суть єдиний шлях подолання суб'єктивізму так званого егоцентризму. Останньому властиво жорстко обстоювати як

¹ Ільєнков Э. Философия и культура. 1991. – С.48.

² Там само. – Философия и культура. – С.49.

в сфері науки так і в сфері повсякденного життя свою точку зору як єдино істинну, як безумовно істинну. Це яскраво проявляється в процесі діалогу, дискусії стосовно сутності одного і того ж предмету. Позиція егоцентризму є однобічна, абстрактна, оскільки усувається, формально заперечується відмінна, а то й протилежна позиція (точка зору) опонента. Тут неодмінно потрібна культура дискусії. Але, справедливо наголошує далі Е. Ільєнков, «культура вести спір, культура дискусії, маюча своєю метою з'ясування об'єктивної, кожний раз конкретної істини (а другої істини адже і не буває) – це дуже важко засвоєвана культура. Вона передбачає вміння поглянути на речі з протилежної точки зору, звичку запитувати себе: «А що, коли припустити зворотнє?»¹. Проте, виявляється. «Вміння дійсно грамотно вести спір (а не сперечатися!) з другою людиною – з зовнішнім опонентом, якого ти визнаєш рівним собі, лежить в основі другого, ще більш цінного вміння – вміння вести спір з самим собою, тобто в основі самокритичності мислення.

А самокритичність – це синонім самостійності мислення. Без неї такий розум назавжди залишиться залежним від чужого розуму, від розуму другої людини, яка стояла б поруч і критикувала б кожную допущену тобою однобічність погляду (у філософії вона називається абстрактністю), твою дитячу схильність дивитися на усе зі своєї вузької точки зору»². То ж в якому зв'язку знаходяться самокритичність мислення і діалектика як культура мислення? Відповідь на це питання цілком однозначним чином простежується в наступній думці Е.Ільєнкова: «Вміння постійно полемізувати з самим собою, без наявності зовнішнього опонента, тому і являється ознакою вищої – діалектичної - культури розуму. Другої протитрути проти суб'єктивно - однобічного розгляду оточуючого світу немає. Тільки набуваючи це вміння, ти й навчаєшся вперше робити сам те, що рано чи пізно тебе змусила б робити друга людина, усі інші люди: звернути свою увагу на такі сторони справи, які тобі уявляються «маловажливими» і несуттєвими.

Адже «несуттєвими» і «маловажливими» вони можуть бути (чи здаватися) тільки до пори до часу, а в якийсь-то вирішальний момент раптом – для тебе нежданий – виступити на перший план і спростувати усі твої ретельно розраховані - абстрактно вірні і «несуперечливі» - задуми і витівки.

Діалектично мисляча (тобто простіше кажучи – розумна людина) тим і відрізняється від недіалектично, однобічно мислячої (від дурної), що наперед – наодинці з собою – зважає усі «за» і «проти», не дочікуючись, поки ці «проти» йому не суне в ніс супротивник. Вона насамперед

¹ Там само. – С.50.

² Там само. – С.50-51.

враховує усі «проти», їх ціну і вагу, і наперед вже готує контраргументи»¹.

Що стосується, нарешті, «поняття» тут, в його сфері культура діалектичного мислення полягає у здатності мислення у своїх власних визначеннях виявити розвиток, тобто «продемонструвати», що усякий перехід в друге, є вияв того, що це друге вже до цього переходу складало сторону суперечності попереднього визначення (перехід в друге є лише перехід в своє друге). Саме в понятті схоплюється цілісність процесу в його моментах. Як пише Ж.Абдільдін «Діалектиком являється той, хто визнає і суперечності, і їх розв'язання, перехід з одного стану в другий»². А головне тут те, що мати автентичне поняття про розвиток можна лише з допомогою діалектики як вищої культури мислення.

Але діалектика не тільки належить культурі (не тільки є способом буття цієї культури) і є усвідомленою культурою мислення, а є й такий феномен, який синтезує (поєднує) ці два моменти. Такий синтез реалізується тоді, коли діалектика, являючись формою буття культури є водночас і логічною формою її пізнання, тобто тоді, коли культура постає предметом діалектичного типу мислення. Про що йдеться? Про те, щоб «вбачати ідеальне в матеріальному, тобто практично створеному світі – і, отже, відноситися до нього як до світу культури, тобто вступати з ним в справді людське відношення». В цьому плані сучасний російський філософ В. Межуєв, оцінюючи характер творчості філософа Е. Ільєнкова, який наголошував, що ідеальне суть закріплені в предметному тілі культури всезагальні форми людської діяльності, пише: «В цьому смислі «дух» капіталізму» і в своїй теоретичній (позитивізм) і в своїй практичній (утилітаризм і прагматизм) іпостасі абсолютно безідеальний (якщо догідно, безкультурний), не спроможний побачити в світі речей нічого, окрім їх голої користі – споживної чи мінової. Одержуючи переконливі перемоги в області науково-технічного і навіть соціально-економічного розвитку, знаменуючи безсумнівний прогрес на шляху формування матеріальних основ сучасного виробництва і людського життя, цей «дух» чомусь – то супроводжується водночас підривом природних і духовних основ людського життя, знеціненням усього натурального й ідеального, йменуемого нині екологічного і культурного кризою³. В цій ситуації, продовжує В. Межуєв «Знаряддям своєї боротьби Ільєнков зробив діалектичну логіку. Діалектика для нього – не просто логіка і теорія любого пізнання, а такого, предметом якого являється світ як явище і витвір ку-

¹ Там само. – С.51.

² Абдильдин Ж. Противоречие // Диалектичсекая логика: Категории сферы сущности и целостности. - Алма-Ата: Наука, 1987.- С.78.

³ Межуев В. Эвальд Ильенков и конец в России классической марксистской философии // Эвальд Васильевич Ильенков в воспоминаниях. - М.: РГГУ, 2004. - С.281.

льтури. В цьому смислі вона у всьому протилежна абстрактному, розсудковому мисленню часткових індивідуумів, живучих в умовах цивілізації, відчужуючої їх один від одного і від загального результату їх діяльності. Діалектика – це спосіб буття самої культури, і разом з тим логічна форма її пізнання, що й відрізняє її від формально-розсудкового (формально-раціонального, як сказав би Вебер) мислення і поведінки людини в сучасній капіталістичній цивілізації. Діалектично мислить той, хто живе за законами культури, володіє розвинутою і свобідною індивідуальністю, коротше, являється особистістю»¹. Отже, в даному випадку йдеться про діалектику як «логічний еквівалент справжньої культури і духовності».

Враховуючи, що питання відношення діалектики до культури і навпаки, є багатоаспектним подальші перспективні розвідки в усьому напрямку пов'язані з усвідомленням і дослідженням закономірностей зміни та розвитку історичних форм діалектики в залежності від зміни її культурологічних підвалин матеріального і духовного характеру і, в зв'язку з цим, тенденцій подальшої долі діалектики як логіки, становленням логічних форм діалектики як бази теоретичної культури Європи і, нарешті, шляхів формування діалектичної культури мислення особистості.

¹ Там само.- С.281.

ОСОБЛИВОСТІ МОРФОЛОГІЧНОГО АНАЛІЗУ СУЧАСНОЇ КУЛЬТУРИ

...На початку було Слово, і це Слово було Бог.. . Слово – це конструкт з літер для позначення і передання певного смислу, особлива мислеформа (форма духу), що утримує творчу енергію життя. Слово, Логос, Бог – ці та інші вищі смисли (цінності) європейської культури у ХХ-ХХІ ст. постали перед небезпекою нівеляції, обезсенсовлення.

Ми живемо в часи лінгвістичного нігілізму, термінологічного блуду та провокації, часи, коли слово втрачає своє первісну смислову значимість, ідейну заданість та цінність, перестає бути особливою енергоформою, життєдайною силою і служить здебільшого інструментом літературних маніпуляцій, ідеологічних спекуляцій та політичної риторики. Йде девальвація і підміна понять: філософія заміняється ідеологією; етика – кодексом корпоративних норм моралі та етикетом; моральна оцінка – громадською думкою; громадська думка – плітками; культура – смисловим фарсом (ток-шоу) і ціннісною кон'юктурою; історія – міфотворчістю правлячої верхівки. Вплив таких факторів спричинив вибір теми дослідження, допоміг визначити її основну проблематику та характер, викликав бажання надати термінам «сучасність», «сучасна культура» певної філософсько-етичної визначеності, конкретики; окреслити та розглянути сучасність як певну сферу культурного буття людини, за яку ми несемо відповідальність; визначити основні завдання теперішнього часу в царині етики. Для цього пропонується використати можливості морфологічного підходу до аналізу культури, розкривши, попередньо його специфіку.

У ХІХ-ХХ ст. зростає інтерес до проблем філософсько-етичного, історико-культурного моделювання. Генетично цей підхід пов'язаний з морфологією, вченням про будову і форми природного світу тим, що пояснює явища багатоманітності, поліфонію буття. Одними з перших, хто звернувся до методів морфології та намагався їх застосувати у більш широкому філософсько-культурологічному, етичному ключі, були німецькі романтики Й.В. Гете, А. Шопенгауер, Ф. Ніцше.

Особливість морфологічного підходу до проблем культури передбачає виділення і застосування такого категоріально-понятійного інструментарію, як модель, тип, стиль, форма, зміст, код, тип, конструкт, характер тощо. Зазначені поняття і є базовими принципами, що дозволяють виділити певне явище і досліджувати його як окремішнє, визначене, складне ціле, що вирізняється специфічним набором рис, властивостей. Основними засобами реалізації мети, крім окреслення згаданих понять та принципів, будуть слугувати методи культурного моделю-

вання, історичної класифікації та комунікації, метод алегорій. Для більшої предметності розмови одразу зазначимо, що під моделлю будемо розуміти *особливий тип конструкції, оригінальну сферу смислових ототожнень, що вирізняється своєю внутрішньою архітектонікою та особливим характером прояву*. Звідси моделювання - комплекс методів морфології культури, що розглядають культуру як певне життєве утворення під кутом зору певної внутрішньої цілісності і зовнішньої оформленості конструювання (внутрішньої організації) культури, пошук нових життєвих перспектив і форм.

Для поглибленого розуміння поняття «сучасність» буде додатково використаний семантико-семіотичний підхід, що апелює до знаків, символів, у яких закодована чи явлена сутність буття, сприяє розкриттю їхнього смислового наповнення, дозволяє виокремити образно-алегоричну форму культури, сприйняття, творення і відтворення дійсності.

У дослідженнях науковців (зокрема, філософів, істориків) категорія «сучасність» - це певний «межовий час», момент загальної історії, що розгортається у площині між визначеним минулим і невизначеним майбутнім. Для наукової філософії сучасність завжди важко вловима для аналізу, це як екзистенційна мить, яку складно піймати сильцями об'єктивного розуму в силу її суб'єктивно забарвленого характеру. Для етиків, морально орієнтованих мислителів, це те, за що ми відповідаємо, за що звітуємо перед майбутнім і вічністю. Для соціологів сучасність - це соціально визначена динамічна реальність, що схоплена у статистиці та репрезентована цифровим і процентним співвідношенням.

Антропологічно визначена сучасність - це наше теперішнє, живе покоління людей, в якому суперечливо поєднані різновікові категорії: старість і молодість, дорослість і дитинство, юність і зрілість... Беручи до уваги різновікові категорії живих людей, сучасність визначається суб'єктивними критеріями життя, межами від найстарішого до наймолодшого жителя (носія життя), що приблизно припадає на ХХ-ХХІ ст.

Визначивши сучасність як час живих, ми розуміємо, що це час, який безпосередньо пере-живається і про-живається нами. Це - «ось-тепер», «зараз-буття». Сучасність - це те, з ким і чим ми себе ідентифікуємо; ті проблеми, які ми сприймаємо як свої; те, до чого ми не байдужі, що нас болить, хвилює, змушує радіти чи плакати, переживати як своє. Тому сучасність - це час життєвої укоріненості, і в цьому сенсі вона завжди актуальна, тобто є спонукою до дії, потребує і виражає себе в дії. Через це синонімом слова «сучасний» є термін «актуальний». Звідси сучасність - це актуальність буття, життя в його дієздатності.

Сучасність як межова, історична категорія означає також діалог з минулим, з тими, кого вже немає. Тому сучасність можна розглядати і як «тепер»-, «зараз-буття», і віддалене у часі, але ідейно, духовно, душевно

споріднене з нами. У такому значенні і Сократ (у ті хвилини, коли не втікав від відповідальності, не зрікався своїх переконань заради перемоги Вищої Істини), і Конфуцій, Будда, Ісус, які утверджували прикладом свого життям Правду, Любов, Милосердність, Справедливість, є нашими сучасниками, бо вони знаходяться у зв'язку з нами, хвилюють нас, торкають наші душі, є співзвучні нам, надихають нас до дій. Звідси і доречність екскурсів в історію, повага до того, що пройшло перевірку часом і дійсно заслуговує нашої уваги.

Морфологічний аналіз культури передбачає розкриття змісту, характеру типу культури, окреслення і визначення її форми. Змістовним наповненням сучасності є процеси комп'ютеризації, глобалізації, постмодернізм; її оцінки є часто абсолютно полярними: від песимістично-апокаліптичних до оптимістично-ейфорійних. Сучасність подається в категоріях негації, кризової, хворобливої свідомості - тобто певного ненормального патологічного, що загрожує життю людини, таїть небезпеку, наближує кінець. Звідси і відповідний термінологічний інструментарій: втрата, розрив, розлом, занепад, крах, невдоволення, страждання, відчай, невроз (депресія, меланхолія). У філософській літературі з'являються відповідні концепції - деконструктивізм, шизоаналіз, етика некрофільна і біофільна, в яких домінують методи-характеристики провокації, спокуси, шоку, скандалу, ілюзій, маніпуляції. Сучасність розглядають як добу «постмодерну» та «пост-постмодерну», як «філософію кардинального прориву в майбутнє», де у високій ціні неординарність особистості, її нестандартність, «не-формат».

Сучасність аналізують у контексті теорії розвитку, класифікуючи її в поняттях кризи, трансформації, різких кардинальних змін. Таке розуміння визначає особливості і наших українських реалій, про які було згадано на початку розгляду теми у частині актуальності.

Дослідження кризи стали знаковими для всієї Європи ще з другої половини ХІХ ст. Останнє ж ХХ ст. з цілковитою впевненістю можна назвати віком кризи. Зупинимось дещо детальніше на розкритті питання «сучасність як криза».

Природа і характер кризи споріднені з поняттями *проблема і хвороба*, відображають *об'єктивний і суб'єктивний* підходи, аспекти розгляду, дослідження.

Об'єктивно криза це - складний комплекс нерозв'язаних проблем, що утримує можливість безпеки, загрозу руйнації цілого. У такому значенні сутнісними ознаками кризи є занепад, крах, розрив, вибух, межа.

Суб'єктивне - це суб'єктне, охоплене в безпосередній даності; тобто те, що проходить через суб'єкт і є виразом його глибинної суті. Криза як те, що визначено суб'єктно, пов'язано із ризиком для життя людини, розглядається як «загроза її цілісності», «існування на межі» (межовий

стан), у площині «бути чи не бути». Будучи визначена суб'єктивно, така криза безпосередньо виражає себе у хворобливих переживаннях, негативних емоціях і сприймається людиною як патологія, не-здоров'я, те, що болить, небажане, що суперечить її потребам, надіям, помислам і сподіванням. Найбільш яскравими феноменами суб'єктивно визначеної кризи є відчай, розпач, страждання, страх, сум, гнів тощо.

Існують різні підходи до кризи, і ми у статті не будемо намагатись розглянути їх всі, бо це як неможливо, так і не потрібно. Зупинимось лише на декількох для ілюстрації та наведення прикладу.

Постановка проблеми кризи може мати свої відмінності в регіональному аспекті, наприклад, в контексті східної і західної культурних традицій, в оцінках фактору волі, її сили та скерованості. Перший – внутрішній (інтровертний), пасивний: криза – це відсутність душевної рівноваги, порушення природного енергетичного балансу, те, що потрібно пережити. Такий підхід найкраще репрезентує Східну ментальність, ідентифікується з такими вченнями, як даосизм, буддизм, джайнізм і базується на відмові від вольового вирішення питань з метою уникнення протистоянь, конфліктних ситуацій, насильства, відмовою від себе заради збереження життя цілого, досягнення внутрішньої гармонії, злиття з природним Законом (Дао). Другий – зовнішній (екстравертний), активний; підходить до кризи раціонально, як до проблеми індивідуальної програми життя, персональної волі, самореалізації; потребує термінового і часто радикального способу розв'язання, активної участі у соціальних проектах, потреби визнання індивідуальної значимості з боку суспільства. Такий шлях більш властивий Західному типу мислення, його системі вартостей та оцінювання.

Ставлення до кризи як до проблеми, оцінка її значимості можуть мати й інші варіанти. Окрім згаданих вище виділимо ще декілька. Перший – заперечення проблеми при її наявності, або іншими словами – втеча від проблеми (закривати очі на неї). Проблема замовчується, тобто не сприймається або не хоче сприйматись як варта уваги, значима. Другий – проблему можна вирішити шляхом максимальної економії зусиль, обхідними шляхами. Прикладом є знаменитий вислів «Мудрий вгору не піде, мудрий гору обійде». Схожим є сприйняття життя як ріки, де спасають навички триматись на воді, плисти за її течією. Третій можна охарактеризувати за словами відомого російського поета-співача В. Висоцького: «...Краще гір можуть бути лише гори, на яких ти ще не бував». Таких версій можна назвати безліч, проте у всіх них криза сприймається як певне випробування, що потребує величезних додаткових зусиль, як певна вершина, висота, перепона, яку належить взяти, подолати, щоб виробити новий досвід, піднятись на новий рівень, а то і вижити. Показовими у цьому плані є казки, в яких описується героїчна боротьба Добра і Зла, перемога життя над смертю.

Криза носить межовий характер, тобто сприймається і оцінюється у значеннях межі, як бар'єр, перепона, місце розподілу і зустрічі, час завершення і початку. Символами межі, як вже було згадано попередньо, можуть виступати стіна, гори, прірва, міст. Недаремно у зламному, ХХ ст. знаковими стають феномени Великого китайського муру (за останньою версією - одне із семи сучасних чудес світу); Берлінська стіна, руїнація якої знаменувала народження нового світу, порядку; твір Ж.-П. Сартра «Стіна»; однойменний музичний шедевр відомої рок-групи Pink Floyd. Стіна фіксує закритість, відгородженість, шори, а також тупикову ситуацію, з якої потрібно знайти вихід, бар'єр на шляху до омріяного, який потрібно подолати для того, щоб наблизитись до мети. Ширина рову, прірви та висота, яку потрібно взяти, аби випробувати свої сили – все це для того, щоб загартувати себе, зміцнити духом та примножити сили для наступних етапів розвитку, життєвих випробувань.

Морально усвідомлена та етично визначена криза сприймається і оцінюється як втрата міри, відступ від норми, тобто певне не-істинне, зле, не-нормальне, що вимагає негайного втручання, прийняття запобіжних мір з метою приведення у відповідність із вищою ідеєю блага, відновлення сил добра, балансу, рівноваги, гармонії. Онтологічним змістом «етики кризи» можуть слугувати теза першої благородної істини у буддизмі «життя - це страждання» та ідея людської гріховності у християнстві. Основною етичною «формулою-альтернативою» кризової доби можна назвати *правило песимізму*: «З двох зол обирають менше». Тут добро визначається негативно, як менше зло, як не-свобідне буття, поясненням якого служить рабська залежність, неволя, життя в полоні обставин, існування, що позбавлене свободного волевиявлення, відсутність свободи вибору, нехтування людською гідністю.

Однією з самих небезпечних проблем кризової доби є не-правда, обман, феномен «хитрої несправедливості». Під кінець ХХ ст. люди ніби втратили здатність розрізняти і протиставляти все те, що вважалося непохитними протилежностями: добро від зла, правду від вимислу, праведність від фарисейства. Нормою стають брехня, лукавство, лицемірство та підлабузництво, що підміняються поняттями дипломатичності, компромісу, сприймаються як вміння адаптуватись до несприятливих обставин і вижити будь-якою ціною, нехтуючи голосом сумління, совісті. Це призводить до того, що природна доброта серця, щирість, душевність оцінюються як наївність, йолопство, дурна провінційність, нездатність до пристосування, а чутливість до чужого болю – як недоречна або удавана сентиментальність. Фальсифікація дійсності, фабрикування подвійної реальності створюють хаос, хворобливу напругу, накликають біду.

Відомий німецький філософ А. Шопенгауер, один із найбільш типових представників етики кризової доби, багато уваги приділяв фено-

мену «хитрої несправедливості». Він застерігав, що цей різновид зла приносить найбільші біди і є особливо небезпечним. На його думку, завдана хитрістю несправедливість знаходить свій вираз у пролазстві і лукавстві, обмані та зраді. Основною формою всякої хитрої несправедливості є не-правда. Щоб заперечити чужу волю, вона йде обхідним шляхом через інтелект останньої, який всіляко намагається збити з пантелику і обманює, примушуючи волю іншого шляхом надуманих мотивів, які вона представляє інтелекту, чинити для своєї власної невигоди. До цього приєднується ще і те, зазначає німецький філософ, що неправда зі страхом уникає відкритого насильства, тому докір у неправді заключає у собі докір не лише в несправедливості, але і у боягузстві ¹. А. Шопенгауер наголошує, що базовими моральними настановами такого кризового часу повинно стати: «не зашкодь!», яке передбачає посилення самоконтролю, свідоме обмеження злої волі, і - «допоможи!», яке включає емпатію, здатність відчувати чужий біль і бажання його розділити (тобто буквально зменшити біль, вчасна підримка). Більшість дослідників-моралістів у XX- на поч. XXI ст. вірять у благу природу людини і акцентують, що моральна криза свідчить не стільки про перемогу сил зла, як про інфантильність, безпринципність, пасивність, інертність добра. Відтак морально-етичною оцінкою кризи і нашого сьогодення є надміру життєвої волі при недостатності моральної, благої волі. Звідси і необхідність етичного гартування волі, характеру. При цьому великої ваги набувають моральні принципи, тобто міцність і стійкість добра в опозиції до зла.

Тема кризи, неправди, моральних випробувань перед лицем Вічності є центральною і в релігіях, у яких у специфічно-алегоричній формі ховаються зерна божественної мудрості, вищої істини. Так, в одній із притч про Ісуса Христа розповідається, як Бог випробовував на міцність віру двох товаришів, які претендували на звання праведника. «Нехай кожен візьме свій хрест і піде вслід за мною», - каже біблійний Христос і тим самим намагається вказати людині шлях до спасіння. І ось двоє відправились у далекий путь, у якому немає часу і місця на перепочинок. Пройшло багато годин, а може, й днів, тижнів, місяців. І нарешті один з товаришів не витримує труднощів випробування; у нього зароджується думка, що нічого страшного не станеться, якщо він трішки відстане від товариша і непомітно послабить тягар хреста. І тому, коли його супутник зник з обрію, він обрізає частину хреста, звільняється від куска непосильної ноші. Далі дорога стає йому легшою. Наздогнавши напарника, він з ним продовжує свій путь. І ось вони майже близько цілі, попереду - пишні сади, зелені ниви, кришталево чиста вода, тобто все, що є таким

¹ Шопенгауер А. Об основе морали // А. Шопенгауер Свобода воли и нравственность. - М., Республика, 1992. - С. 216-220.

бажаним для змучених і спраглих у путі, що свідчить про завершення випробування. Та раптом, за мить до омріяної мети, перемоги перед ними відкривається (розгортається) прірва, погляд в яку запаморочує голову, жахає темною безоднею. Один з товаришів знаходить вихід з глухого кута: він кладе свій хрест через прірву і успішно переправляється на інший бік. Йому пробує наслідувати інший, який теж намагається використати свого хреста в якості моста, але хрест виявляється замалим настільки, наскільки він його вкоротив... Очевидно, що мораль цієї історії така: маленька неправда здатна породжувати велику біду і привести до загибелі. Хрест – це завдання, обов'язок, сумлінне виконання якого дарує людині можливість спасіння; можна обманути ближнього, друга, але перед лицем Вищої Істини немає нічого скритого, тут все таємне стає явним, тут немає місця брехні, підкупу, тут кожен платить свою ціну і дістає згідно своїх заслуг.

З подібними прикладами ми зустрічаємось у всіх релігіях. Так, в ісламі, згідно традиції, в рай веде міст Сірат, тонкий як волосина або як павутинка, гострий, як меч. Під мостом – прірва, пекло. Праведники проходять вільно по мосту, а грішники падають в полум'я геєни ¹. Таким чином, дорога того, хто прагне Істини, є непростотою і завдання людини – гідно (чесно, правдиво) її пройти. В релігії стверджується, що лише правдива віра і праведне життя є основним засобом, ключем до спасіння.

Як бачимо, у різні часи стверджувалось, що існують вищі смисли, цінності, які пронизують все існуюче; вони підтримують у житті, надають йому неперехідного, вічного значення. Такі ідеї оспівують у народній творчості, проповідує релігія, про це також багато писали мудреці, філософи, великі моралісти, науковці.

Яку роль відіграє криза у житті людини, що таке трансформація культури, де черпати свої сили, щоб впоратися із викликами часу? Цій проблематиці також особливу увагу приділяв відомий філософ, соціолог культури ХХ ст. П. Сорокін. Він писав, що «ми живемо і діємо в один із зламних моментів людської історії, коли одна форма культури зникає, а інша лише проявляється» ². За його словами, «...люди з глибоко укоріненою системою цінностей мужньо перенесуть будь-яку біду. Їм це буде значно легше, аніж людям, які або зовсім не мають жодної цілісної системи цінностей, або володіють системою цінностей, що базуються в основному на земних вартостях, від «вина, жінок і пісні» до багатства, слави і влади. Такі цінності руйнуються під впливом криз, а їхні прибічники залишаються повними банкрутами, відторгнутими і безпорадними, у

¹ Мусульманская мифология / Мифы народов мира. Энциклопедия: в 2-х т. / Гл. ред. С. А. Токарев. – М.: НИ «Большая Российская энциклопедия», 1998. – Т. 2. К-Я. – С. 186.

² Сорокин П. Кризи нашого времени. Диагноз кризиса / П. Сорокин // Культурология. Под ред. Н. Г. Багдасарян. – М., 1991. – С. 302.

яких відсутня мета і будь-яка підтримка. Люди із трансцендентальною системою цінностей і глибоким почуттям морального обов'язку володіють вартостями, які у них не може відняти жодна людина і жодна катастрофа. При всіх обставинах вони зберігають ясність розуму, почуття людської гідності, самоповагу і почуття обов'язку. Володіючи цими якостями, вони здатні витримати будь-яке випробування, яким би суворим воно б не було...»¹.

Одними з перших в Європі, хто загострив філософсько-етичну увагу на явищах кризи в культурі, були А. Шопенгауер, С. К'єркегор та Ф. Ніцше. Тому їхню етику, філософію цілком можна класифікувати як етику кризової доби. До цього ряду можна долучити і такі імена, напрямки, школи, як М. Бердяєва, філософію життя, екзистенціалізм, фрейдизм та неофрейдизм. Їхні доробки зберігають свою значимість і для нас, є співзвучні нам, а значить і сучасні.

У періоди культурної трансформації (часи зміни суспільства, духовного росту людини) зростає психологічна напруга. Відбувається народження нової людини, і цей процес не з легких, є досить болючим. Ще в старі часи Платон в одному зі своїх трактатів відзначав, що час пробудження і росту душі є процесом прорізання і появи молодих крилець, народження душі для польоту, для Вищого, і що цей процес супроводжується хворобливими відчуттями, свербінням². Культурне зростання, духовний ріст - процес внутрішній; він торкає всі глибини людського ества, супроводжується розширенням свідомості і тому є неможливим без болю. Хто любить лише солодке, не здатен до етичного пізнання, бо етичне пізнання пов'язане з болем і на нього ще потрібно зважитись, писав М. Бердяєв³. Звідси і необхідні чесноти для етичної людини – мужність і правдивість перед лицем Істини, терпіння і милосливість до тих, хто знаходиться в біді, готовність підтримати в часи хвороби і оздоровлення, розділити участь нужденного і спраглому у пошуках Правди.

Біль, страждання, особистісна криза, руйнація суб'єкта часто виступають основною відправною точкою процесу змін, перетворень, соціальних трансформацій. Про це пише один із наших західних сучасників Ален Турен, зазначаючи, що зміна суспільства, світу може розпочатись «лише із прагнення самого індивіда, який не бажає залишатись у конфлікті з самим собою і у стані подвійної залежності»⁴. «...Лише зі страждань розірваного індивідуума та зі зв'язків між Суб'єктами, - пише він, -

¹ Сорокин П. Человек и общество в условиях бедствия / П. Сорокин // Культурология. Под ред. Н. Г. Багдасарьян. – С. 148-149.

² Платон. Федр / Платон. Сочинения. В 3-х т. – Т. 2. – М.: «Мысль», 1970. – С. 187.

³ Бердяев Н. О назначении человека / Н. Бердяев. - М.: Республика, 1993. – С. 31.

⁴ Турен А. Способны ли мы жить вместе? Равные и различные / Ален Турен // Новая постиндустриальная волна на Западе. Антология / Под ред. В. Л. Иноземцева. М.: Асадемия, 1999. – С. 474.

може народитись здатність Суб'єкта стати діючою соціальною особою...»¹. На його думку, в такі часи, в часи нашого сьогодення мораль обов'язку, повинності сходить зі свого п'єдесталу, їй належить звільнити місце для пошуків щастя ².

Подібні думки висловлює наш вітчизняний філософ В. Малахов, коли пише: «..Можливо, меншою тривіальністю буде зазначити, що і в кризових точках життя окремих особистостей, і в аспекті ширшого спільнотного плану голе «ти повинен!», як і мова наказів і команд взагалі, нині виявляється дедалі менш ефективним засобом порівняно зі зваженими міркуваннями над шляхами досягнення реального блага» ³.

Підсумовуючи, виділимо наступні прикінцеві узагальнення на предмет морфологічної специфіки сучасної культури як особливого типу, моделі історичного буття людини. Сучасність як об'єктивно-історична категорія - це відтинок часу, що займає проміжне місце між минулим і майбутнім. Це актуальність історії, що сприймається як «тепер»-, «зараз»-, «сьогодні»- буття. В антропологічному вимірі сучасність - це «Я», «Ми», «Наше» живе покоління, люди, народжені у ХХ - поч. ХХІ ст.; а також те, з ким і чим ми сьогодні себе ідентифікуємо. Під таким кутом зору сучасність - це сфера і спосіб екзистенційної укоріненості, суб'єктивності, що безпосередньо переживається, проживається і твориться нами. Основною змістовною характеристикою сучасності в період ХХ - поч. ХХІ ст. є криза. Тому її типологічно визначають як межову, амбівалентну, психологічно напружену добу, а її культуру - цілісно невизначену, внутрішньо хаотичну і зовнішньо недовершену. У складні, перехідні періоди історії така культура є місцем зустрічі старих і нових цінностей, вона здатна розділяти і поєднувати, служити одночасно прірвою і мостом. Сучасна культура, як і культура будь-якої кризової доби сприяє усвідомленню значення морально-етичного складника; наголошує на необхідності зв'язку, співпраці з релігією, психологією, медициною, бо всіх їх єднає спільний предмет дослідження і завдання, що фокусуються довкола проблематики людини страждаючої, людини, якій болить, людини, яка знаходиться на краю прірви, «в темряві ночі» і людини, яка потребує допомоги, світла, зцілення, перемоги над хаосом. Сучасній культурі, в такому морально-етичному аспекті, з огляду на її межову природу, належить стати прірвою для Зла і мостом для Добра; будити нетерпимість до будь-яких проявів насильства, лукавства, неправди, подвійних стандартів поведінки і плепати любов до істини, свободи, справедливості, формувати почуття відповідальності за наші діяння перед наступними поколіннями і вічністю.

¹ Там само. – С. 490.

² Там само. – С. 476.

³ Малахов В. Право бути собою / В. Малахов. – К.: Дух і Літера, 2008. – С. 110.

ЕКОЛОГІЯ КУЛЬТУРИ ЯК ПРЕДМЕТ КУЛЬТУРОЛОГІЧНОГО ДОСЛІДЖЕННЯ: МЕТОДИ ЇЇ ФОРМУВАННЯ І ФУНКЦІОНУВАННЯ

Сьогодні, як ніколи, українське суспільство потребує формування у населення екології культури, а розв'язання багатьох екологічних проблем починається з вирішення проблем моральних. Глобальні проблеми, котрі тяжіють над людством, висувають питання етичного порядку на якісно новий рівень.

Екологічна криза активізувала увагу багатьох сучасних учених до проблем залежності існування природи від соціокультурної практики і розвитку науки й техніки. Культурологи змінили свої дослідження з еколого-технологічних проблем духовними та морально-етичними питаннями ставлення людського суспільства до природи. Екологія культури в інформаційному суспільстві повинна становити основу світогляду сучасної людини, оскільки вона є головною умовою її виживання на Землі. Розглядаючи екологію культури, зазначимо, що вона дотримується розуміння природи як найбільшої цінності й загальної умови виживання людства загалом і кожного його представника.

Мета нашого дослідження – теоретико-методологічний аналіз екології культури в інформаційному суспільстві як відкритої системи становлення та розвитку сучасного суспільства. Відповідно до цього визначено завдання: теоретико-методологічне обґрунтування понять «екологія культури в інформаційному суспільстві»¹ з урахуванням комплексу історико-культурних передумов появи сучасної екологічної ситуації; теоретико-методологічний аналіз понять «екологія культури», «інформаційне суспільство» в західній і вітчизняній гуманітарній науці; теоретико-методологічно ефективні підходи до розгляду екології культури в інформаційному суспільстві; теоретико-методологічне вивчення специфіки екології інформаційного простору в сучасному соціокультурному середовищі; теоретико-методологічне обґрунтування екологічної ідеології в становленні сучасної екологічної культури; теоретико-методологічне аргументування і розроблення концептуальної моделі екології культури в інформаційному суспільстві; теоретико-методологічний аналіз необхідності формування екологічної свідомості й екології культури як умови, що забезпечує життєздатність соціуму, виявлення альтернативних підходів до зміни системи культурних цінно-

¹ Лучанська В.В. Архетипи єдності людини і природи – основа екології культури в інформаційному суспільстві / В.В. Лучанська // Актуальні проблеми історії, теорії та практики художньої культури: [зб. наук. праць; вип. XXVI]. – К.: Міленіум, 2011. – С. 32–39.

стей з урахуванням екологічної складової; теоретико-методологічна оцінка рівня готовності особи (суспільства) до адекватного осмислення глобальної екологічної кризи, здатності сприяти її подоланню; теоретико-методологічна характеристика в історичному аспекті тенденцій розвитку культурологічної системи у напрямі посилення їх ролі у формуванні екологічної, ноосферної свідомості й світогляду; теоретико-методологічне дослідження феномену «подвійного» конфлікту цінностей (усередині кожної з культур і між цивілізаціями, в межах котрих є принципово значуща екологічна компонента); теоретико-методологічне вивчення екологічних цінностей як інтегруючого чинника становлення світової екологічної культури і критерію життєздатності цивілізації; теоретико-методологічний аналіз стану екології культури в Україні (проблеми, варіанти рішень)¹. *Об'єкт дослідження* – процес розвитку екології культури в інформаційному суспільстві. *Предмет дослідження* – екологія культури в інформаційному суспільстві як системоутворювальний чинник становлення й удосконалення сучасного суспільства. Теоретико-методологічну основу розвідки становлять наукові принципи аналізу проблем взаємодії природи і суспільства, природи та культури, культури й суспільства, розроблені у культурологічних, філософських, соціально-гуманітарних працях вітчизняних і зарубіжних учених.

У сучасній культурології чільне місце посідає вивчення проблем екологічної культури й екології культури, екологічної етики, біосферних концепцій культури, культури і глобальних проблем людства, діяльності Римського клубу (критика безперервного зростання індустріального суспільства, нові ідеї в організації життя людей; А. Печчеї, Л. Меддоуз та ін.), типів взаємин людини і природи. Головне завдання – формування моральної особистості. Велике значення мають розробки сучасних українських учених – Г. Волинки, Г. Горах, В. Гура, В. Деркача, А. Єрмоленка, Ф. Канака, М. Кисельова, В. Крисаченка², В. Малахова, М. Мокляка, С. Мороза, І. Огородника, Т. Пікашової, М. Поповича, І. Стогнія, М. Тарасова, В. Шинкарука, І. Юхневського³. Основна мета і сенс культурологічних та філософських студіювань – допомогти людині знайти сенс життя, навчитися тому, аби бути людиною (І. Кант), бачити людське в людині (Ф. Достоєвський).

¹Лучанська В.В. Методологічні підстави теоретичного аналізу екології культури в інформаційному суспільстві: Монографія / В.В. Лучанська – Рівне: РДГУ, 2011. – 194 с.

²Крисаченко В.С. Україна: природа і люди / В.С. Крисаченко, О.І. Мостяев – 2-ге вид., перероб. і доп. – К., 2002; Стратегії розвитку України: теорія і практика / За ред. О.С. Власюка. – К., 2002.

³Духовні цінності українського народу / Возняк С.М., Кононенко В.І., Кононенко І.В., Луць В.В., Москалець В.П., Фомін В.М.: монографія. – Івано-Франківськ: «Плай», 1999. – 294с.

Проблема взаємин між людиною і природою віддзеркалена в соціокультурних установах, природничонаукових і філософських системах Анаксагора, Геракліта, Емпедокла, Платона, Арістотеля, Геродота, Гіппократа, Епікура, Лукреція Кара та ін. В античній філософії, скажімо, екологічна свідомість формувалася під впливом фундаментальної ідеї гармонійної єдності природи і людини на основі універсальних принципів загальної мінливості й структурної єдності світу. Однак зауважимо, що древні мислителі концепцію екологічного мислення, де відбивалася взаємодія природи і суспільства, розглядали в узагальненій і абстрактній формі, тобто вона не використовувала даних науки про космос, природу та людину. В Середньовіччі екологічне мислення формувалося на засадах релігійно-філософського мислення. У цей період основною ідеєю була вже не гармонія, а відособлення, коли людина і природа живуть за своїми законами, реалізуючи цілі божественного задуму. Серед творінь саме людині належить пріоритетне місце, а не природі; сенс людського буття полягає в піднесенні над природою. Звідси і негативне відношення до експериментального освоєння природи. Значний вплив релігії на всі форми знання і духовної культури середньовіччя не давали можливості системно осмислювати екологічну свідомість. Епоха Відродження повернула людину до природного світовідчуття, хоча тут простежуємо не статичну гармонію людини і природи, а динамічну, де особистість намагається підпорядкувати собі природу. В свідомості більшості людей у поясненні взаємодії людини до природного світу здебільшого панували релігійні уявлення. У філософії Нового часу розвивалися такі гуманістичні ідеї: природна і політична рівність людей (Т. Гоббс, Ж. Руссо, К. Гельвецій, Вольтер); творча активність (Б. Спіноза); прагнення до вдосконалення, людина як об'єкт пошани і самоповаги, свобода волі і її розумність (І. Кант); тотожність людей, звідси потреба самоповаги (Л. Фейєрбах), толерантність, віротерпимість (Дж. Локк), альтруїзм (П. Гольбах, Л. Фейєрбах, Д. Гартлі); недоторканість приватного життя (Локк). У Новий час ідея панування людини в природі стає провідною в суспільній свідомості XVII-XVIII ст. Підставою панування виявилися експериментальна наука і математичне природознавство, а також механістична картина світу. В цей період проголошено створення таких філософських систем («практична філософія» Р. Декарта) і таких принципів пізнання (Ф. Бекон), котрі би сприяли обґрунтуванню ідеології панування людини в системі природних зв'язків і стосунків. Така парадигма екологічного мислення переважала в усіх техногенних цивілізаціях аж до нашого часу. На гармонійне взаємовідношення з природою були орієнтовані культури Давнього Сходу, романтична традиція в західній думці, філософія російського космізму та ін. Істотний внесок у розвиток ідеї гармонізації стосунків людини і природи зробили класики марксистської філософії – К. Маркс і Ф. Енгельс. Для формування екологічної сві-

домості велике значення мали важливі екологічні ідеї, що містяться в працях вчених-натуралістів кінця XIX і першої половини XX ст. (Е. Геккеля, В. Докучаєва, К. Мебіуса, Е. Зюсса, В. Вернадського). У їхніх розвідках закладені екологічні основи уявлень про ґрунт, біогеоценоз, біосферу.

У другій половині XX ст. низку важливих екологічних ідей висунули також зарубіжні вчені-філософи, політики, економісти та екологи, а саме: ідею технічного панування над природою (П. Тейлор), переходу до екологічної концепції економіки (Д. Медоуз, А. Печчеї), нездатності вільного капіталістичного господарства гармонізувати відношення людини та природи на основі формування ідеї посилення державного регулювання взаємодії суспільства й природи (Ф. Санбім, К. Хухер), ідею обмеженості природних ресурсів і на цій основі примушування людей через політичні інститути до їхнього порятунку (У. Офалз) та ін.

Широкий спектр тлумачень проблеми людини та її цінностей дала остання третина XIX – початок XX ст.: від позитивістського раціоналізму (М. Драгоманов, І. Франко та ін.), концепції ноосфери В. Вернадського й екзистенціальних поглядів Лесі Українки, М. Коцюбинського, В. Винниченка до панпсихізму й спірітуалізму (О. Козлов, О. Гіляров), неокантіанства (Г. Челпаков), емпіріокритицизму (В. Лесевич), релігійно-теїстичної філософії (В. Ліницький, В. Кудрявцев).

У радянський період, зокрема у 30–50-х роках XX ст., ціннісно-людинознавча проблематика була винесена на периферію філософських досліджень марксистським діалектичним та історичним матеріалізмом. Прогалину з цієї проблематики, утворену в Україні, частково заповнили українські дослідники в діаспорі – О. Кульчицький, І. Мірчук, Д. Чижевський, М. Шлемкевич, В. Янів та ін.

Окремі філософи (С. Аваліані, В. Василенко, Г. Головних, О. Дробницький, В. Крюков, Т. Любимова, І. Нарський, А. Ручка, В. Тугаринов) наукові доробки присвячували як аналізу різних концепцій природи цінностей, розроблених і висловлених зарубіжними філософами і обґрунтуванню власних поглядів.

Теоретико-методологічними засадами дослідження став системний підхід, що дає змогу описати об'єкт як системне ціле з погляду його структури, елементів, функцій і цілей. За допомогою взаємозв'язку філософської антропології, філософії культури, біофілософії, соціальної екології та інших наук цей підхід допомагає розглядати екологічну культуру як соціокультурний феномен, реалізація котрого не може здійснюватися поза процесами міжкультурної комунікації, формуванням єдиного інформаційного й освітнього простору, зміни ціннісних орієнтацій¹.

¹Лучанська В.В. Методологічні проблеми дослідження екології культури / В.В. Лучанська // МІСТ: Мистецтво, історія, сучасність, теорія: Зб. наук. пр. з мистецт-

Важливу роль у розв'язанні нашого завдання відіграє історико-логічний підхід, що дає змогу простежити динаміку зміни взаємин в системі «людина – природа – суспільство». Екологічний і ноосферний підходи розкривають принципово нові типи зв'язку природи та людини в їх розвитку, передбачають використання людством усвідомленої раціональної стратегії взаємодії з довкіллям. У процесі дослідження окремих питань ми застосовували методи, які містяться в соціальній екології, культурології, новітні культурологічні концепції (герменевтика, діалогічна, семіотична), де культурний простір з'являється як принципово гетерогенне й асистемне, що допомагає усвідомити культуру не як ієрархізоване і жорстко структуроване явище, передане людині, а як сукупність культурних середовищ, котрі співіснують. Способи взаємодії між ними і визначаються людиною, складаючи її культурний ландшафт. Термінологічний принцип передбачає вивчення історії термінів і позначуваних ними понять, розроблення або уточнення змісту й обсягу понять, установлення взаємозв'язку та субординації понять, їхнього місця в понятійному апараті теорії, на основі якої ґрунтується дослідження. Це завдання ми вирішили, застосовуючи метод термінологічного аналізу.

Під час вивчення внутрішнього змісту і структури явищ «кордон», «діалог», «культура», «інформаційні зв'язки» використовуються методи історичного і логічного аналізу. При дослідженні проблем пограничності й перехідності у просторі й часі, ми застосовували порівняльний, типологічний і генетичний методи, а для характеристики основних компонентів культурної системи – структурний і функціональний. Розглядаючи архетип, ментальність, національний характер, втілені як символи, знаки, емблеми, застосовували метод семіотичного аналізу. Вихідним положенням культурологічного підходу є розгляд сучасного світу як багаторівневої ієрархічної системи «Культура», що складається з трьох головних відносно самостійних підсистем – «Природа», «Людина» і «Суспільство». Кожна з підсистем може бути вивчена як культурний феномен. Особливе значення має дослідницько-пізнавальний потенціал культури для вивчення людини та суспільства. Дослідницький потенціал культурологічного підходу полягає в: обранні для досягнення мети і завдань найадекватнішого визначення культури; розгляді процесів та явищ як феноменів культури; використанні найсуттєвіших ознак культури, її субстанціональних елементів, аксіологічних, функціональних, інструментальних та інших можливостей; знанні й застосуванні теоретичних досягнень культурології та її основних складових – історичної культурології, фундаментальної культурології, антропології, прикладної

культурології. У межах історичного підходу ми активно застосовували порівняльно-історичним методом – сукупністю пізнавальних засобів, процедур, котрі дають змогу виявити схожість і відмінність між явищами, що вивчаються, визначити генетичну спорідненість (зв'язок за походженням), загальне й специфічне в розвитку. Важлива методологічна передумова – ідея соціального конструювання реальності, яка постає від філософської герменевтики. Виявлення принципів конструювання, способів організації взаємодії в просторі культури і становить сутність нашого підходу. Положення феноменологічного інтеракціонізму допомогли розглядати культуру як комунікативний простір буття культурних сенсів, постійно модельоване активним суб'єктом. Синергетична методологія дала змогу простежити народження інформаційного суспільства в хаотично організованому культурному просторі.

Методи дослідження становлять елементи семіотичного, герменевтики, проблемно-аналітичного і системного.

Отже, можна констатувати, що у вивченні питань організації, закономірностей існування та розвитку, майбутніх перспектив культури як системи, у тому числі української культури, накопичений великий матеріал. Саме він допоміг виявити основні системні й синергетичні особливості культурних систем. Наше дослідження – спроба розв'язання теоретико-методологічної проблеми. Об'єктом дослідження постає екологія культури як система. Практичне значення отриманих результатів визначається розширенням і конкретизацією теоретичних знань про форми культурного буття людини, способи організації культурно-екологічного простору, характерні для кінця ХХ– початку ХХІ ст. Результати напрацьовань розширюють концептуальні кордони екології культури. Вона з'являється не лише в ролі науки, а й метафори часу. Це сприяє побудові культурологічних досліджень з принципово нових позицій. Практична значущість пов'язана із визначенням низки істотних положень курсу «Екологія культури» й базового курсу «Культурологія». Практична цінність визначається також її актуальністю, науковою новизною та деякими ідеями, котрі можна використати в прикладній екології й у системі культурологічної освіти студентів.

У процесі дослідження досягнуто мету, пов'язану з теоретико-методологічним обґрунтуванням екології культури в інформаційному суспільстві. Усі завдання розв'язані, що дозволило дійти основних наукових висновків.

1. Необхідність гарантування захисту довкілля, формування екології культури в інформаційному суспільстві потребує з'ясування місця і ролі людини в такому процесі. Досягнення цього багато в чому стає можливим завдяки міждисциплінарному підходу природничих, суспільних, гуманітарних наук, що й передбачає розвиток культурологічного знання як соціогуманітарного.

2. З метою творення екології культури в інформаційному суспільстві необхідний синтез: баланс досягнень різних культур у духовно-етичному вдосконаленні особи і розвиток традицій соціоприродної взаємодії та вироблених еколого-етичних цінностей.

3. Культурна динаміка сучасності належить до актуальних проблем ХХІ ст., розгляд якої наводить на неоднозначні і часто суперечливі висновки. Множинність інтерпретацій фактів минулого і сьогодення, що стосуються шляхів розвитку культури, виявляє необхідність пошуку нових методів її дослідження.

4. Формування екології культури в інформаційному суспільстві й зміна ставлення до природи (тобто зміна людської поведінки в довкіллі) пришвидшить темпи культурного розвитку як однієї зі соціальних форм руху в природі, сприятиме підвищенню шансів людського виживання. Свою роль у цьому випадку може зіграти наука «Культурологія».

5. Екологія культури в інформаційному суспільстві: становить невід'ємну частину загальнолюдської культури, охоплює систему соціальних стосунків, моральних цінностей, норм і способів взаємодії суспільства з природним довкіллям; виражається в здатності людей усвідомлено користуватися своїми екологічними знаннями й уміннями в практичній діяльності; передбачає формування духовно-етичних якостей людини; потребує вдосконалення основ екологічної етики. Поняття «екологія культури» виражає не лише охорону пам'яток культури, що, безсумнівно, важливо, а й збереження самого буття культури, яке багато в чому залежить від соціально-економічних умов і етичного клімату суспільства.

6. Найефективнішими методами становлення і функціонування такого явища в інформаційному суспільстві, як екологія культури, є культурологічна освіта, виховання людей різного віку, соціальних і фахових груп, котрі би сприяли здоровому способу життя, духовному зростанню суспільства, сталому соціально-економічному розвитку, екологічній безпеці країни та кожної особистості.

7. Аналіз інформаційних процесів, що відбуваються в сучасному суспільстві, засвідчує: необхідно переглянути традиційне уявлення про культуру як витратну галузь діяльності, орієнтовану на перетворення дійсності. На відміну від інших сфер діяльності, культурі притаманна властивість невичерпності. Тому стає потрібним ефективно збагачення сфер діяльності за рахунок інформаційного ресурсу, що спирається на культуру, зберігається та розвивається. Екологічні традиції можна розглядати як найважливіші інформаційні ресурси управління відносинами у соціоприродній системі.

8. У раціональному природокористуванні, управлінській природоохоронній діяльності виникає необхідність урахувати весь комплекс причинно-наслідкових зв'язків між компонентами соціоприродної системи. Це допомагає чіткіше зрозуміти роль і місце людини в цій системі,

оскільки лише людина здатна вилучати інформацію з природного та соціального середовища і перетворювати її на норми управління матеріальними об'єктами, котрі виражають закономірності цих середовищ. Отже, у вивченні соціоприродних процесів основоположне значення мають умови життя людини, що становить своєрідну сполучну ланку в синтезі природної та культурологічної інформації.

9. В екологічних традиціях кожного народу найкраще виявлені особливості використання інформації для безпечного розвитку соціоприродної системи. На цій основі ґрунтуються взаємини людини з довкіллям. У цьому контексті особливо значущою стає проблема вивчення традиційних культур, які охоплюють культурні пласти різних епох від глибокої старовини до теперішнього часу. Не лише певний спосіб матеріального виробництва, а й комплекс культурних традицій того або іншого народу істотно впливає на взаємини у соціоприродній системі. Тому нематеріальні аспекти традиційної культури містять важливу екологічну інформацію, унаслідок чого розв'язання багатьох екологічних проблем з сфери технологічної переходить у культурологічну сферу.

10. Завдяки різноманітності етнічних систем, де зосереджені способи соціалізації інформації, соціоприродна система стає екологічно стійкою. Отже, різноманітність народів – це не лише багатство різних культур, а насамперед різноманітність способів співіснування суспільства і природи.

11. Необхідне розроблення методології вивчення екології культури в інформаційному суспільстві, яке відображало б єдність предметів фізичного світу й ідеальні знакові конструкції, наділені сенсом у межах певної культури. Вивчення інформаційної складової культурного середовища у кожному конкретному випадку дає змогу віднайти шляхи вирішення протиріч із використанням особливостей у інформаційному просторі.

13. У вивченні проблем організації, закономірностей існування та розвитку, майбутніх перспектив культури як системи накопичений великий матеріал, що дає змогу виявити головні системні й синергетичні особливості культурних систем. Наше дослідження – спроба рішення цього теоретичного завдання.

14. Об'єктом вивчення постала екологія культури в інформаційному суспільстві як система. Цілісний розгляд культури, виявлення специфіки принципів і законів її розвитку, аналіз причин зміни структур та функцій, характеристик і властивостей культури, позначення прямих і зворотних, інформаційних та інших типів зв'язків між її компонентами як системи сприяє іншому осмисленню і оцінюванню багатьох явищ у культурному житті.

15. Усвідомлення згубності конфронтації суспільства з природою потребує докорінної зміни світоглядних координат, створення справж-

ньої системи цінностей. Воно має на увазі необхідність сутнісних змін у культурології за допомогою інтеграції кращих досягнень культури, науки, релігії, переорієнтацію суспільства зі споживчого ставлення до природи на відносини, ґрунтовані на відповідальній коеволюції, здатній гармонізувати систему «суспільство – природа». Потребує вивчення, визначення та використання духовного потенціалу людини і суспільства у розв'язанні складних екологічних проблем, котрі постають перед світовою спільнотою.

16. Інформаційне суспільство має глобальний характер, але формується локально, враховуючи національно-культурні особливості й колорит різних народів світу. Масова інформатизація, розвиток віртуальної реальності – процеси безповоротні. Тому звернення до відповідної проблематики – це необхідність. Інформаційне суспільство викличе до життя настільки ж нову (інформаційну) людину. Якщо онтологічний характер віртуальної реальності очевидний, то етична проблематика чекає своїх творців та інтерпретаторів. Об'єктивні процеси, котрі відбуваються в соціумі, засвідчують: саме культура здатна стати вирішальним чинником економічної, політичної та культурної стабілізації, пом'якшуючи окремі негативні наслідки розвитку сучасної інформаційної цивілізації.

17. Екологізація культури – перехід до екологічно орієнтованої культури (екології культури). Це дає змогу людині зберегти місце свого існування і вижити фізично та духовно. Одна з найнебезпечніших сучасних погроз полягає в тому, що зростають негативні зміни в генетичній основі людини, у тому числі під впливом несприятливих природних умов, а також унаслідок вживання різних шкідливих речовин, котрі спричиняють ці зміни. У виробленні підходів до розв'язанні названих завдань культурологи можуть і повинні брати найактивнішу участь для блага людини і людства. Культура покликана зберегти «екологію людини» як частини природи, стати чинником воз'єднання людини та природи, суспільства й природи, поширення нових знань, цінностей і норм поведінки.

18. Екологічна картина світу посідає чільне місце в теоретичному екологічному знанні, синтезуючи екологічні знання, її фундаментальні поняття та принципи. У методологічному аспекті вона визначає стиль екологічного мислення, ідеологію, програму і стратегію у сфері організації й управління взаємин людини та природних систем. Екологічна картина світу – своєрідна сполучна ланка між культурою і екологією. Саме з її допомогою екологія з'єднується з результатами культурологічного пізнання.

Наше дослідження не вичерпує повністю проблеми екології культури в інформаційному суспільстві. Теоретична і практична значущість роботи полягає в можливості використання висновків дослідження у

процесі подальшого вивчення, і української, й інших культурних систем окремо або в сукупності на підставі типологічного порівняння між собою та у взаємодіях з іншими системами (людина, суспільство, природа). Крім цього, пропонується погляд на екологію культури в інформаційному суспільстві як на систему робить внесок до сучасної теорії культури, представляючи авторську модель дослідження особливостей будови, функціонування та розвитку культурних систем. Результати виявляють новий важливий аспект у вивченні культурологічних проблем сучасного суспільства. Здійснене дослідження відкриває можливості подальшої теоретико-методологічної роботи у напрямках: відпрацювання специфічних моделей розвитку екології культури в інформаційному суспільстві, співвіднесених із традиціями національних культур; створення екологічної моделі як окремої людини, так і народу (народів) ХХІ ст. за допомогою екосинтеза світових культур (за неодмінного збереження своєрідності й унікальності кожній з них). У контексті означеного актуальним залишаються створення української моделі екології культури в інформаційному суспільстві.

ПОЛІТКОРЕКТНІСТЬ: ФІЛОСОФСЬКИЙ ДИСКУРС ТА СОЦІОКУЛЬТУРНА РЕАЛЬНІСТЬ

Сучасна цивілізація, за твердженням багатьох філософів, базується на таких демократичних цінностях як вибір, право на власну думку, свобода совісті. Однією з базових цінностей проголошується й толерантність, яка забезпечує «гармонію у багатоманітності» сучасного глобалізованого світу.

Толерантність – одна з базових культурних універсалій, адже терпимість членів суспільства один до одного є всезагальним соціальним феноменом у кожен історичну епоху. Не існує абсолютно гомогенних суспільств, члени яких на розрізнялись би за статтю, віком, соціальним статусом, економічним становищем, освітнім рівнем. Толерантність забезпечує єдність суспільства за умов цієї багатоманітності його членів, є умовою його виживання. Кожна історична епоха створює власні форми толерантності, які відображають закріплені в суспільній свідомості уявлення про межі терпимого та неприйняттого у даний час, у даному місці, у даній культурі. Питання про толерантність стає особливо актуальним у нестабільні перехідні історичні періоди, коли відбувається ревізія традиційної системи цінностей, зазнають трансформації соціокультурні норми. Наш час – це одна з перехідних епох в історії культури, коли перед людством гостро постають питання про необхідність подолання таких явищ, як агресія, нетерпимість, насильство. Саме тому дослідження ціннісно-сміслового навантаження поняття «толерантність», його структурних та змістових елементів нині набирає особливого значення, адже аксіологічний підхід до цієї проблеми є основою утвердження толерантності як суспільної й індивідуальної цінності та соціокультурної норми.

З 60-х років минулого століття, коли Г.Маркузе опублікував свою працю «Критика чистої толерантності», точаться дискусії навколо цієї проблеми. Що включає в себе поняття «толерантність»? Як воно співвідноситься з поняттям «терпимість»? Де пролягають межі толерантності? І, нарешті, що таке політкоректність, яка нерідко сприймається як карикатура на істинну толерантність?

Останнім часом саме проблема політкоректності обговорюється особливо широко. Політкоректність викликає інтерес не лише у широкій громадськості, а й є предметом дослідження лінгвістів, політологів, філософів, соціологів, психологів, культурологів. Зокрема, вона аналізується у працях зарубіжних дослідників Д.Адлера, Б.Брайсон, Д.Д'Соуза, Д.Равич, С.Уолкера; Ю.Л.Гуманова, Л.В.Мерзлякова, Л.В.Мельникова, М.Ю.Палажченко, С.Г.Тер-Мінасова, Л.В.Цурикова та інш. У вітчизняній

науці філософськими дослідженнями, які присвячені вивченню окремих аспектів толерантності та специфіки їхнього прояву в соціокультурному просторі України, займаються Є.В. Швачко, Ю.А. Іщенко, О.В. Тягло, Є.К.. Бистрицький, Н.Є. Пелагеша та ін. Соціологічний, психологічний, правовий, релігійнознавчий, культурологічний дискурс толерантності та політкоректності як одного з її аспектів, здійснюваний вітчизняними дослідниками, розширює можливість її філософського розуміння та реалізації принципів толерантності в соціальній політиці української держави.

Слід зазначити, що в суспільно-політичній думці та науковій літературі існують полярні оцінки феномена політичної коректності. Її противники розглядають це явище як замах на традиційні ліберальні цінності, перш за все, на свободу слова. Критика політкоректності має різні форми – від іронічного висміювання до категоричного неприйняття самої ідеї. Політкоректність навіть оголошується найбільшою інтелектуальною загрозою ХХІ століття, котра підриває світоглядні основи американського суспільства та всієї західної цивілізації. Прихильники ж політкоректності вбачають у ній, перш за все, інструмент попередження й пом'якшення гострих соціальних конфліктів, підвищення політичної і правової культури суспільства.

Хоча поняття «політкоректність» з'явилося у нашому лексиконі порівняно недавно, в культурному бутті людства можна простежити його досить тривалу передісторію. І починається вона ще в архаїчну добу, коли в культурі утвердились так звані мовні табу. Табу – слово полінезійського походження – означає ритуальну заборону, яка під страхом покарання накладається надприродними силами на людей, на певні їхні вчинки, на спілкування з забороненими видами тварин, рослин, а також використання певних культурних та природних об'єктів. Серед численних табу особливу роль відігравала заборона на вживання певних слів. Найчастіше це були, зокрема, заборони на найменування таких небезпечних явищ як хвороби, смерть, оскільки акт називання у відповідності до дологічного мислення, може викликати само явище. Мовні табу виникають через почуття страху, або, за висловом З.Фрейда, «священного жаху», коли люди через марновірство намагаються уникати називати своїми іменами мерців, злих духів, диявола. Широко відомими є заборони на вживання імен богів. Інша група табуйованих слів – це слова, які не вживаються через почуття делікатності. Мовні заборони виникають з намагання слідувати вимогам пристойності – не називати явищ, котрі стосуються сексуальної сфери життя, певних функцій людського організму, частин тіла. Перший тип табуйованих слів з розвитком цивілізації зустрічається все рідше й рідше, хоча, вочевидь, вони будуть зберігатись в мові й надалі. Другий та особливо третій тип з розвитком більш високих моральних норм і більш тонких форм соціальної поведі-

нки, навпаки, будуть зустрічатись частіше й частіше¹. На думку культурффілософів, табу стали основою багатьох пізніших соціальних та релігійних норм. Е.Кассіер, аналізуючи історію культури, висловив думку про те, що система табу була єдиною системою соціальних обмежень та примусів, котра була винайдена людиною, наріжним каменем соціального порядку².

З розвитком мислення та культури табування відходило в минуле, натомість в мові почали з'являтися евфемізми (від грец. ευφήμις – утримування від неналежних слів, пом'якшений вираз) – нейтральні за сенсом та емоційним навантаженням слова й описові вирази, котрі вживались для заміни інших, які вважались непристойними або недоречними. З появою етикету, зокрема, мовного, поле евфемізації поступово розширювалось. Вона проникала у такі сфери як фізіологія людини, стосунки між статями тощо.

Разом з тим в культурі зберігалось переконання в магічній силі слова, уявлення про його здатність впливати на об'єктивну реальність. Ця віра виявляється у багатьох релігіях світу. Так, одна з найдавніших релігій Сходу – зороастризм – у своєму морально-етичному вченні проголосила для своїх сповідників необхідність вшанування тріади думка-слово-дія (хумата, хухта, хваршта). У цій тріаді головне місце посідає слово: воно втілює думку (дух) і, володіючи магічною силою, реалізується в дії. Володарем слова вважався Ахура Мазда (Володар всевідаючий).

Про те, що слово впливає на все, що відбувається у світі, говорив і Конфуцій. Коли вейський правитель вирішив запропонувати йому управління своєю державою, учень мудреця Цзи-лу запитав, з чого він планує розпочати свою діяльність. «З виправлення імен,» – відповів Конфуцій і пояснив, що коли імена невірні, вони не мають під собою основи. Якщо слова не мають під собою основи, то й справи не можуть здійснюватись. Тому благородний муж, даючи імена, має вимовляти їх правильно, а те, що вимовляє, має правильно здійснювати. У словах благородного мужа, вчив філософ, не повинно бути нічого неправильного. Отже, «виправленням» мови можна вплинути на спосіб мислення, поведінку та дії людей і змінити таким чином культурну традицію.

Проблема взаємодії думки, слова та дії – одна з центральних у філософії мови В. фон Гумбольдта. Мова, за Гумбольдтом, – це жива діяльність людського духу, єдина енергія народу, яка виходить з глибин людського ества і пронизує собою все його буття. Мова є не закінчена справа або річ (Ergon – «аргон»), а діяльність (Energieia – «енергейя»). У ній зосереджується не здійснення духовного життя, а само це життя. Вона є

¹ Ульман С. Семантические универсалии. Режим доступу www.classes.ru/grammar/152.new-in-linguistics-5/source/35.htm

² Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке / Кассирер Э. – М. : Гардарика, 1998. – С. 728.

силою, яка робить людину людиною. Будучи системою світобачення, мова здійснює регулюючий вплив на людську поведінку: людина поводиться так, як їй підказує мова. Мислитель висловив думку про те, що не лише мова формується під впливом суспільства, а й вона формує суспільство, яке користується нею. Саме мова, на його думку, забезпечує існування в міжлюдських стосунках толерантності, без якої неможливе виживання людського роду, адже саме мова неухильно диктує кожній людській спільноті всезагальний закон: поважати свої й чужі системи моралі та культури, ніколи не завдавати їм шкоди, але за кожної нагоди очищувати та підносити їх¹.

Ідеї Гумбольдта у 20-х роках минулого століття розвинув американський лінгвіст Едвард Сепір, який стверджував, що люди живуть не стільки в об'єктивному світі, скільки в світі реальності, створеної на основі мовних норм певної групи: ми сприймаємо світ так, а не інакше завдяки «мовним звичкам суспільства». Саме ця гіпотеза лінгвістичної відносності, на думку деяких дослідників, наприкінці ХХ – на початку ХХІ ст. породила доктрину, яка одержала назву «політкоректність».

Вона визрівала у 1990-ті роки, переважно в університетському середовищі США під впливом ідей лібералізму. Визначаючи у своєму виданому 2006 р. «Словнику іноземних слів» поняття політкоректності, російський дослідник Н.Комлев пише: «Політкоректність – поняття-гасло, яке утвердилось у США і яке демонструє ліберальну спрямованість сучасної американської політики»². Учений вважає, що це свого роду ідеологічний ерзац, поява якого обумовлена крахом рівноваги ідейно-політичних систем в кінці 90-х років ХХ ст. і який, будучи позбавленим глибокого змісту, є скоріше символічним образом та коригуванням мовного коду. Можна побачити в політкоректності й явище, пов'язане з притаманною США ситуацією *cultural diversity* – культурної багатоманітності та засадами політики мультикультуралізму

Доктрина політкоректності відштовхувалась від поняття *neutral language* – нейтральна мова. Саме така мова, звільнена від виразів, котрі ображають почуття та гідність індивіда, порушують його людські права, має протистояти «мові ворожнечі» – *hate speech*. Мова виключення, репресії, ворожнечі має бути сама виключена з вжитку. Її використання не означає бажання уникати «незручних» тем – воно означає бажання говорити про ці теми по-іншому. Встановлення й утвердження в суспільній свідомості спеціальних норм мовного етикету, вважали прихильники доктрини політкоректності, допоможе створити єдиний комунікати-

¹ Гумбольдт В. фон. Язык и философия культуры / Гумбольдт В. фон. – М. : Наука, 1985. – С. 278.

² Комлев Н.Г. Словарь иностранных слов / Комлев Н.Г. – М.: Эксмо, 2006. – 279-280.

вний простір і програмувати толерантну поведінку всіх учасників комунікації.

Отже, політкоректність – явище, в якому домінуючу роль відіграє мовний та культурно-поведінковий аспект.

Мовний аспект політичної коректності виявляється у пошуку нових засобів для мовного виразу та коригуванні мовного коду. Зокрема, у США був вироблений свого роду *speech codes* – мовний кодекс, який має на меті боротьбу з проявами дискримінації у різних сферах. Він пропонує вживати слова *low-income* – малооплачуваний замість *poor* – бідняк, *zlidar*, щоб виключити дискримінацію за соціальним статусом, *sex-worker* – працівниця сфери сексуальних послуг замість образливої назви однієї з найдавніших професій – *prostitute*. Боротьба з сексизмом виявляється у відмові користуватись зверненням *Mrs.* (*Micic*) и *Miss* (*Mic*), замінюючи їх нейтральним по відношенню до сімейного статусу *Ms* (*Miz*). Багато назв професій, які мають закінчення *man*, котре, за твердженням філологів в первісному значенні перекладається не як у сучасній англійській мові – «чоловік», а як «людина», замінюють це закінчення на *person*: *chairman* – *chairperson*, *congressman* – *congressperson*. Словник політкоректної мови включає евфемізми, спрямовані проти дискримінації за віком (*golden ager* – «особа золотого віку» замість «старий») та за зовнішнім виглядом (*hair disadvantaged* – «позбавлений волосся» замість «голомозий»¹).

Проблемі *speech codes* присвячено книгу експерта в сфері освіти, професора Нью-Йоркського університету Дайан Равич «Поліція мови: як групи впливу обмежують навчання студентів». Книга включає 500 слів та виразів, які ніколи не зустрічаються в американських шкільних та університетських підручниках. У наведеному професоркою списку серед інших – слова Бог, пекло, сліпий, старий, варвар, домогосподарка, які відповідною комісією віднесені до «необ'єктивних» та «упереджених», оскільки вони можуть образити почуття деяких груп. «Новояз Джорджа Орвела стає реальністю,» – коментує політику політкоректності Равич. Професорка має на увазі роман-антиутопію відомого англійського письменника «1984», в якій замальовується тоталітарне майбутнє Європи, одним з елементів котрого є новояз (*Newspeak*) – вихолощена мова, котра повинна зробити неможливим опозиційний спосіб думок («мислезлочин»).

«Як можна визначити політкоректність у двох словах? – пише К. Шаров, автор однієї з статей, присвячених цій проблемі. – Це певний

¹ Панин В.В. Политическая корректность как культурно-поведенческая и языковая категория : автореф. дисс. на соискание научн. степ. канд. филол. наук : спец. 10.02.20 – сравнительно-историческое, типологическое и сопоставительное языкознание. – Тюмень : Тюменский государственный университет, 2004. – С.14-15.

новояз – мова Езопів наших днів, які схильні перейменовувати всі речі та явища. Для чого? Щоб не вважатись негідником, який зневажає або обмежує чийсь права. Раса, етнос, стать, віросповідання, сексуальні орієнтація, політичні погляди, вік, інтелектуальні здібності, фізична конституція, психотип, характер, темперамент індивіда та інші його атрибути залучені у сферу панування політкоректності»¹. У відповідності до ідей політкоректності проголошено й план affirmative action – позитивних дій. Цей план передбачає, зокрема, суттєві переваги при вступі до навчальних закладів для деяких груп населення – афроамериканців, іспаномовних американців, індіанців, інвалідів, гомосексуалів. Поведінковий кодекс передбачає норми, які демонструють лояльне ставлення до різного роду менших. Виникли поняття, які відображають негативне ставлення до проявів дискримінації щодо цих меншин: ableism (аблеїзм) – дискримінація осіб з фізичними вадами, ethnocentrism (етноцентризм) – дискримінація за національно-культурною ознакою, heterosexism (гетеросексизм) – дискримінація людей з нетрадиційною сексуальною орієнтацією, lookism (лукізм, від look – «дивитись») – дискримінація тих, хто не відповідає загальноприйнятим стандартам краси.

Своєрідно виявляється поведінковий кодекс у віртуальному спілкуванні. За правилами «нетикету» (етикету в Мережі) до кожного свого значущого висловлювання, особливо того, яке стосується світоглядних проблем, прийнято додавати аббревіатуру ІМХО (in my humble opinion – «на мою скромну думку»). Ігнорування цього правила розцінюється як порушення етикету.

Критики політкоректності справедливо дорікають їй прихильникам саме за схильність до мовної еквілібристики замість конкретних дій, спрямованих на розв'язання реально існуючих проблем. Про цю обмеженість політкоректності говорить, зокрема, У. Еко, який вважає, що замість того, щоб удосконалювати суспільство, доктрина політкоректності пропонує удосконалювати лексику. «Коли суспільство починає називати неходячих не «інвалідами», а «альтернативно розвинутими» (diversamente abili), замість того, щоб будувати для них пандуси, зрозуміло: лицемірно розправившись з попереднім терміном, провели косметичний ремонт у мові, але не ремонт сходів,» – пише філософ².

Політкоректність небезпечна своєю одномірністю, про яку у свій час писав Г.Маркузе. Вона ставить за мету формування безстатевої істоти універсальної ідентичності, яка не лише позбавляється права на публічний та відвертий діалог, а навіть бажання такого діалогу. Політкорект-

¹ Шаров К.С. На темной стороне политкорректности: гендерно-нейтральный новояз / Шаров К.С. // Вопросы философии. – 2010. – № 3. – С. 34.

² Эко У. О политкорректности / Эко У. // Полный назад ; пер. с итал. –М. : Эксмо, 2007. – С. 169.

ний новояз дозволяє структурувати та регламентувати інформаційний простір і подачу інформації: відсікати від поширення політично неблагоннадійні теми та формувати суспільну думку у «вірному напрямі». Політкоректність – це заздалегідь задане ідеологічне обмеження погляду на світ – і, як завжди у таких випадках, картина світу виявляється дещо деформованою.

Противники та критики політичної коректності називають її багатоголовим чудовиськом та терором доброчесності, сучасною інквізицією, яка вишукує політично некоректну ересь і влаштовує еретикам аутодафе у вигляді переслідувань, кампаній по дискредитації, каральної цензури. У свій час Г.Маркузе запровадив в обіг термін «репресивна толерантність»: за твердженням філософа, він відображає готовність Системи не просто терпіти, а навіть заохочувати різного роду опозиційність та маргінальність, допоки ця опозиційність, дозволяючи уявні альтернативи, не порушує правил гри, встановлених Системою, та не загрожує її існуванню.

Ідеологію та практику політкоректності піддає гострій критиці польський філософ, філолог, перекладач А. Колаковська. У своєму есеї «Imagine: Інтелектуальні витoki політкоректності», досліджуючи генезу цієї доктрини, дослідниця вбачає її в утопії американського руху гіпі – «дітей-квітів» 60-х років та філософії «Нью-ейдж». Колаковська вважає цю філософію абстрактною та бездумною. Вона виростає з інфантильного ідеалізму, який так яскраво відображений у пісні Джона Леннона, що стала його візитівкою: «Уяви, що немає ні небес... ні пекла під нами, / Над нами просто небо... Уяви всіх людей, які живуть нині... ні країн... і нічого, за що варто вбивати або вмирати, / Жодної релігії... Уяви, що немає власності... Немає потреби відчувати спрагу або голодувати, / Братство людства... Уяви, всі люди володіють усім світом»¹.

Дослідниця вважає політкоректність лівою антиелітарною ідеологією, яка ворожа культурі та цінностям Заходу; вона є нетерпимою, хоча й проголошує терпимість, тоталітарною, оскільки намагається підпорядкувати своїм вимогам мислення у всіх сферах життя; вона спирається на абстрактні принципи, які заперечують здоровий глузд, розділяє суспільство на групи, котрі живуть своїми відокремленими інтересами. Вона проголошує своєю метою справедливість і благо людини і зневажає людей, факти та розум. Вона вимагає максимального втручання держави в життя і бажає кожну сферу регулювати законодавчо.

У багатьох дослідженнях піддається критиці також надмірний патерналізм ідеології політкоректності стосовно меншин, які можуть мати власну позицію, що не завжди співпадає з позицією тих, хто виявляє сто-

¹ Kolakowska A. Imagine: Intelktualne źródła poprawności politycznej / Kolakowska A. // Wojny kultur i inne wojny. – W. : Fundacja Swietego Mikolaja, 2012. – С. 285.

совно них «батьківську турботу». Так, російський соціолог, політолог, філософ Л.Іонін вважає, що політкоректність перетворює сучасне суспільство на «суспільство меншин». На його думку, політкоректність породжує новий тип соціальної структури, де ключовими та груповими ідентифікаціями є категорії різного роду меншин, які колись піддавались або нині піддаються дискримінації з боку «панівної більшості». Ця панівна більшість кожного разу визначається по-іншому в залежності від характеру меншини. По відношенню до жінок такою більшістю є чоловіки, до чорних – білі, до огрядних – стрункі, до потворних – красені, до дурних – розумники. Як наслідок суспільство перетворюється на суспільство меншин, в якому лише меншини видаються реально існуючими¹.

Піддаючи політкоректність критичному аналізу, необхідно, разом з тим, поставити питання: чому виникла і утвердилась ця «інтелектуальна мода»? Навряд чи це просто вияв чиєїсь злої волі або результат маніпуляцій суспільною свідомістю. Вочевидь, її джерелом є ті проблеми і протиріччя, які накопичились в культурі і які потребують розв'язання. Мова, яка є виразом і виявом людської свідомості, відображає ті зміни, які відбуваються в суспільстві. Політична коректність – це спроба пошуку нових засобів мовного виразу нової ситуації, в якій перебуває сучасна людина, це своєрідний спосіб коригування мовного коду, який цю ситуацію відображає, це, нарешті, спроба пошуку засад та норм сучасної комунікативної поведінки.

Хоча сам термін політкоректність часто називають невдалим, згадаємо, що друга його частина – «коректність» походить від латинського *correctus* – ввічливість, тактовність, поштивість, чіткість, точність. Своєю чергою, коректність – одна з базових засад етикету, культури поведінки. Мовний етикет містить ряд загальноприйнятих правил, які порушують лише ті, хто не може похвалитись гарними манерами. «Вибирати вирази» – це стандарт поведінкової культури, випробований століттями, вираз незаперечної істини про єдність змісту і форми.

Є прекрасне французьке прислів'я: гарні звички кращі за гарні принципи. Спосіб життя, який увійшов у плоть і кров, формує людину не менш, ніж благородні переконання. І у цьому сенсі політкоректна поведінка говорить про людину більше, ніж нічим не підкріплена декларація про погляди та наміри.

Політкоректність нерідко називають виявом лицемірства, небажання називати речі своїми іменами, чимось «неприродним» для людини, яка наділена агресивними інстинктами. Однак хтось з культурологів зауважив, що по відношенню до норм культури поняття «природне» та

¹ *Ионин Л.Г.* Общество меньшинств: политкорректность в современном мире / Ионин Л.Г. – М. : Издательский дом Государственного университета – Высшей школы экономики, 2010. – С. 21.

«неприродне» слід вживати обережно: ватерклозет, наприклад, річ не-природна, адже тварина ним не користується, і однак це не означає, що ним не повинна користуватись людина. Більше того, політкоректність – це делегітимізація «природної» агресії, заборона надавати «природній» ксенофобії статусу ідеології, яка закликає до відповідної дії.

Політкоректність, реалізована у повсякденному житті, дозволяє «навести мости через трясовину напруженості» «». Російський вчений Г.Нікіфорович у статті «Політична коректність як точна наука» пише, що запровадження політкоректності у США – безсумнівне благо, оскільки вона допомогла суттєво понизити рівень ксенофобії в американському суспільстві. Як розповідають старожили провінційного містечка Сент-Луїса, півстоліття тому навіть найбільш ліберально настроєні білі не запросили б до себе негра – вони не відважились би наражатись на засуджуючі погляди сусідів. Нині, навпаки, осуду буде підданий той, хто відмовляється приймати у своєму домі людей іншої раси. «Це – прямий результат політкоректності, хай не завжди щирої, але набагато привабливішої, ніж щира ксенофобія, « – вважає дослідник¹.

Не можна не погодитись з твердженням про те, що політкоректність стимулює процес демократизації суспільства, сприяє утвердженню почуття гідності людини, демонструє повагу до індивіда. Вона є соціально-політичним самообмеженням, котре слугує інструментом накопичення цивілізованості, навчання тому, що люди мають бути терпимими по відношенню до представників іншої раси, статі, релігійних переконань².

Україна, яка нині переживає період пострадянських трансформацій, стикнувшись з багатьма проблемами, які раніше для нас не існували або замовчувались. Та нова соціокультурна реальність, яка нині формується в Україні, потребує нового дискурсу, нових понять, які могли б її визначити, пояснити. Політкоректність – це, вочевидь, те, що є елементом цього дискурсу і цієї реальності. Безумовно, вона не є панацеєю, яка зможе допомогти розв'язати всі проблеми, які стоять перед сучасним українським суспільством. Безумовно, вона інколи виявляється й сприймається як щось, що заслуговує критики та сатиричних пасажів. Проте той раціональний елемент, який в ній присутній, навряд чи варто категорично заперечувати.

¹ Нікіфорович Г. Политическая корректность как точная наука. Режим доступу: <http://magazines.russ.ru/zz/19/ni17.html>

² Лобанова Л.П. Новый стиль речи и культура поколения. Режим доступу: www.portal-slovo.ru/philology/374J21.php

МІЖДИСЦИПЛІНАРНІ ТА ІСТОРИЧНІ ВИМІРИ КУЛЬТУРИ

О. Ліщинська

ІДЕЯ НЕОБАРОКОВОСТІ В СУЧАСНІЙ УКРАЇНСЬКІЙ
ВІЗУАЛЬНІЙ КУЛЬТУРИ

Сучасний світ охоплений стрімким розвитком різних царин культури, багато з яких втрачають попереднє звучання, наповнюються новим змістом, на перший погляд, суперечливим чи нівелюючим доробком попередніх культурних епох. Кардинальні зміни західної цивілізації, особливо чітко помітні у сфері філософії та мистецтва, витворили своєрідний умонастрій, позначений поняттям постмодернізму.

Попри явну новизну процесів і явищ у культурному просторі доби постмодерну (період європейської історії, що розпочався в останній третині ХХ ст. і триває донині), сучасна культура не передбачає тотального заперечення всього попереднього. Постмодернізм, за словами Ж.-Ф. Ліотара, є «одночасністю неодночасного»; «парадоксом попереднього майбутнього»¹. На його думку, постмодернізм – не антитеза модерну, а його частина; імпліцитно присутня в попередній добі. Префікс «пост», на думку філософа, означає певний «ана-процес» – процес аналізу, анамнезу, аналогії й анаморфози, який переробляє дещо «первинно забуте»². Постмодернізм – модернізм у стадії чергового оновлення. Водночас він має античні, середньовічні, новочасні й інші «проформи». Отже, можна стверджувати, що добі постмодерну, поряд з широким плюралізмом, еkleктичністю, множинністю, гетерогенністю культурних елементів, властива також ідея спадкоємності розвитку. Проте остання ґрунтується на нелінійних, безструктурних і багатовекторних зв'язках. Постмодернізм справедливо осмислюють як множинно-цілісний, плюралістично-холічний синтез.

Одна з «проформ» постмодернізму тісно пов'язана з бароковою епохою і набуває в сучасній культурі ознак необароковості. Повернення до бароко виявляється у домінуванні фрагментарного сприйняття над цілісним, відчутті нестійкості, неспокою, орієнтації на динамізм, поєднанні непоєднуваного: витонченості й брутальності, аскетизму та гедонізму. В культурі панує ілюзорна видаваність, театральна примарність,

¹Ліотар Ж.-Ф. Ответ на вопрос: что такое постмодерн [Электронный ресурс] / Ж.-Ф. Лиотар. – Режим доступа : http://sociologist.nm.ru/articles/lyotard_01.htm

²Ліотар Ж.-Ф. Заметка о смыслах «пост» [Электронный ресурс] / Ж.-Ф. Лиотар. – Режим доступа : http://reader.vspu.ac.ru/part3/gf_liotat_g_boodr.htm

маскарадність, карнавальність, її наповнює відчуття недійсності, неавтентичності. У цьому руслі можна вдатися до міркувань І. Ільїна стосовно ототожнення постмодерну з химерою. Філософ вважає: постмодерна химеричність зумовлена тим, що в сучасній культурі поєднане прагнення цілісно осягнути життя й усвідомлення вихідної фрагментарності, несинтезованої роздробленості людського досвіду кінця ХХ ст.¹

Визначальні ознаки постмодерністської естетики також співмірні з прикметами бароко. Ґрунтовно проаналізувала це питання Н. Маньковська². Специфікою постмодерністської естетики дослідниця називає утвердження плюралістичної парадигми, антисистематичність, адогматичність, відсутність замкнених концептуальних побудов. Сьогодні відбувається модифікація естетичних категорій, естетичні мутації (наприклад примат асиметрії, дисгармонії, неогедоністична домінанта; пріоритетна роль «комічного» в іронічній іпостасі, пародійного). Стираються межі між видами та жанрами мистецтва, простежується дифузія стилів, еkleктичне змішування художніх мов. Згідно з ідеями теорії деконструкції вчена фіксує докорінну зміну і перебудову художнього тексту, відхід від лінгвоцентризму, акцентуючи на інтертекстуальності, ролі мовних ігор, цитатності як методі художньої творчості. Відтак наведені Н. Маньковською прикмети сучасної естетики – постмодерністська антиформа, гра, випадковість, фрагментарність, театралізація культури, іронізм, мистецький синкретизм, концепція несамототожності тексту – підтверджують її спорідненість зі світоглядними та художніми засадами бароко, що виявляються у феномені необароковості.

Уперше термін «необароко» використав філософ Х. Р. де Вентос. Розмірковуючи про сучасне суспільство, він виокремив такі його ознаки як відсутність авторитетного теоретичного обґрунтування, схильність до фрагментарності, пантеїстичності, динамічності, багатополярності (ознаки, котрі пов'язують з бароковими тенденціями). О. Калабрезе в праці «Епоха необароко» (1987) окреслив головні принципи необароко: гіперболізація як мистецький прийом, естетика фрагментарності, надмірна деталізація, ефект повторень, символізм, ілюзія хаотичності, неоднорідність, нерівнозначність у текстах, система лабіринтів. Еру необароко осмислювали також У. Еко, А. Відаль, Ж. Ліотар, Ж. Делез, Ж. Бодріяр, Е. Ґі Дебор, Ж. Ліповецькі, Е. Тоффлер та ін. Синонімічними поняттями постають «система симулякрів» (Бодріяра), «суспільство спектаклю» (Ґі

¹Ільин И. Постмодернизм от истоков до конца столетия: эволюция научного мифа [Электронный ресурс] / И. Ильин. – Режим доступа : <http://lib.ru/CULTURE/ILIN/postmodern.txt>

²Маньковская Н. «Париж со змеями» (Введение в эстетику постмодернизма) [Электронный ресурс] / Н. Маньковская. – Режим доступа : <http://philosophy.ru/iphras/library/mankov.html>

Дебора), «театрократія» (Баландьє), «імперія ефемерного» й «ера вакууму» (Ліповецькі).

Відтак культуру доби постмодерну пронизують ознаки, співзвучні з філософсько-естетичними засадами бароко, що дає підстави зауважити таку її рису, як необароковість.

Іншою важливою ознакою сучасності є кардинальне розширення сфери візуального в соціокультурному житті. Світ наповнений зримими, видимими образами; він стає усе видовищнішим. Потік візуальних (зорових) образів робить оточуючу дійсність виразнішою, різноманітнішою, багатшою. На думку М. Барнарда, ми все більше піддані впливу візуальних матеріалів і залежні від них¹. Розмаїття образів у нашому повсякденному досвіді, сила їхнього впливу приводять до формування нового способу осмислення й осягнення світу.

Сьогодні визнано смислову автономію образу, що зумовило проголошення «іконічного повороту» («образотворчого», «візуального повороту») в культурі, починаючи з кінця ХХ ст.² Це фіксують сучасні мислителі. Так, С. Лаш зазначає: логіка культури постмодернізму означає витіснення тексту образом, який стає головною культурною формою, а С. Зонтаг осучаснення суспільства пов'язує з його здатністю виробництва та споживання образів³. Накопичення візуальної інформації може мати неоднозначні наслідки, а в умовах консьюмеристського суспільства здатне спричинити звичку споживати образи, коли люди стають «пасивними екранами хаосу глядацьких вражень». Домінування царини візуального породжує візуальний універсум – «суспільну іконосферу».

Польський соціолог, автор праці з візуальної соціології П. Штомпка, аналізуючи еволюцію історично-культурних епох на засадах способу комунікації, послідовно вирізняє оральну, вербальну та візуальну⁴. В першій епісі домінують усні повідомлення, у другій – поява письма і книгодрукування, третя визначається роллю образів у процесі спілкування, створених технонауковими новаціями. Револьюційне винайдення фотографії, телебачення, комп'ютера, Інтернету породжують великі можливості в створенні й поширенні образів, необмежених часом і простором. Насичення культури візуальними образами приводить до її візуалізації. У зв'язку з цим можна констатувати утвердження сучасної візуальної культури.

¹Штомпка П. Визуальная социология. Фотография как метод исследования / П. Штомпка. – М. : Логос, 2007. – С. 5.

²Инишев И. «Иконический поворот» в теориях культуры и общества [Электронный ресурс] / И. Инишев. – Режим доступа : http://www.intelros.ru/pdf/logos/2012_1/6.pdf

³Штомпка П. Визуальная социология. Фотография как метод исследования / П. Штомпка. – М. : Логос, 2007. – С. 11; 5.

⁴Там само. – С. 6.

Основний прихильник цієї ідеї американський медіа-теоретик Н. Мірзоєф задається питанням, що таке візуальна культура, намагається осмислити причини вияви цього феномену й охарактеризувати¹. Мислитель вважає візуальну культуру типом сучасної культури, спричиненим кризою модерної культури з її відсутністю стратегії сприйняття й інтерпретації зорових образів. Візуальна культура, на його думку, не зводиться до ролі та значення окремої картини чи зображення, а фіксує сучасну тенденцію зображати або уявляти буття за допомогою його візуалізації. Візуальна культура формує і фіксає зримі події та відповідний досвід за допомогою візуальної технології – різних інструментів для споглядання чи посилення візуального ефекту, котрі використовують, починаючи від малярства і до телебачення й Інтернету.

Предмет візуальної культури – різноманітні зорові образи, створені класичним мистецтвом, зокрема різними видами неklasичного мистецтва (фотографія, кіно, телебачення, медіа-арт, відео-арт). На думку І. Інишева, визначальна соціальна функція візуальних образів заснована на характерній для них структурній єдності презентації, репрезентації та комунікації, які становлять «симфонічний» ефект єдиного акту².

Розуміння «візуальності» сьогодні, в умовах появи неklasичної художньої практики значно розширюється. Так, З. Алфьорова акцентує, що в понятті «візуальності» рельєфно виокремлюється функція проявлення, «видимості» невидимого³. Сучасне мистецтво передбачає залучення до сфер візуального не лише традиційної класичної морфологічної моделі зображальних мистецтв, а й нових, неklasичних форм і практик, «синтетичних», технічно обумовлених видів мистецтва. Розуміння візуального насичується насамперед появою таких художніх практик, як фотографія, кінематограф, котрі згодом доповнюються новими формами діяльності, – колаж, асамбляж, перформанс, хепшенінг, мистецька акція. Усі вони мають яскраву візуальну складову. Принцип їхньої творчості «ready-made» – готові чи створені на очах публіки художні об'єкти.

Візуальна культура має справу з новим типом образу. Цей образ вирізняють модерні техніки створення. Дуже важливими стають електронні, цифрові, мультимедійні, віртуальні образи. Змінюється просторово-часовий континуум існування образів. Просторова локалізація образу, місце його презентації все частіше визначається віртуальною або медіакультурою (ЗМІ, телебаченням, Інтернетом); істотна роль належить

¹Mirzoeff N. What is visual culture? [Електронний ресурс] / N. Mirzoeff. – Режим доступа : http://www9.georgetown.edu/faculty/irvinem/theory/Mirzoeff-What_is_Visual_Culture.pdf

²Инишев И. «Иконический поворот» в теориях культуры и общества [Электронный ресурс] / И. Инишев. – Режим доступа : http://www.intelros.ru/pdf/logos/2012_1/6.pdf

³Алфьорова З. Термінологічні ігри щодо візуальних мистецтв [Електронний ресурс] / З. Алфьорова. – Режим доступа : http://www.nbuv.gov.ua/portal/Soc_Gum/Mysu/2009_10/PDF/MU-10_2009_p-166_170_Alferova.pdf

відкритому простору (музеєві, галереї, сцені, вулиці, паркові, дикій природі). Розширюється функціональне призначення образів: поряд з естетичною з'являються інформаційна, рекламна, комерційна, соціальна, громадянська, пропагандистська функції та ін. Образи візуальної культури наповнені активним соціокультурним звучанням, їхній зміст і форма залежать від специфіки сучасної інформаційної цивілізації.

Револьюційний прорив технонаукових звершень останньої третини ХХ ст. породжує необхідність зіставлення візуальної культури з медіа- та віртуальною культурою. Очевидно, що візуальна культура дотична, певною мірою входить до складу ширшого феномену медіакультури. Останній ґрунтовно проаналізувала Н. Кирилова¹. Дослідниця визначає медіакультуру як сукупність інформаційно-комунікативних засобів та інтелектуальних цінностей, вироблених людством у процесі культурно-історичного розвитку, що сприяють формуванню суспільної свідомості й соціалізації особистості. Н. Кирилова вважає, що медіакультура містить культуру передачі інформації та культуру її сприйняття; вона може поставати і системою рівнів розвитку особистості, здатної читати, аналізувати, оцінювати медіатекст, займатися медіаторчістю, засвоювати нові знання за допомогою медіа. У такому самому контексті можна розглядати взаємозв'язок візуальної та віртуальної культур. Віртуальна культура твориться в інформаційному суспільстві технічними засобами в умовах поліонтичного інтелектуального досвіду – заснована на визнанні множинності світів і проміжних реальностей. Для такого типу характерні ефемерність, усепроникність, конгломератність, наявність мультимедійних гіпертекстових потоків, вона існує в «поточному просторі» й у «почасовий час».

Домінування візуальної культури простежується з останньої третини ХХ ст. Цей тип фіксує кардинальні зміни, котрі відбулися в сучасній художньо-естетичній парадигмі. Відтак однією з найбільш питомих сфер візуальної культури є мистецтво. В. Сидоренко зауважує, що поняття «візуальне мистецтво» фіксує якісні зміни в культурно-мистецькому середовищі, де розмаїття художніх мов і моделей спрямоване на переосмислення ролі, функцій, можливостей та природи класичної образотворчості². Образотворче мистецтво сьогодні активно перекодується на візуальне. З-поміж технік, форм і видів, які задають цей новий формат художньої практики, виокремимо асамбляж, інсталяцію, мистецьку акцію, перформанс, хеппенінг, відео-арт. Враховуючи їхній

¹Кириллова Н. Медіакультура: от модерна к постмодерну [Електронный ресурс] / Н. Кириллова. – Режим доступа : <http://www.ifap.ru/library/book380.pdf>

²Алфьорова З. Термінологічні ігри щодо візуальних мистецтв [Електронный ресурс] / З. Алфьорова. – Режим доступа : http://www.nbu.gov.ua/portal/Soc_Gum/Mysu/2009_10/PDF/MU-10_2009_p-166_170_Alferova.pdf

стрімкий прорив у сучасний культурний простір, розглянемо детальніше ці поняття.

На основі класичного образотворчого мистецтва постали нові техніки – асамбляж та інсталяція. Асамбляж – техніка візуального мистецтва близька до колажу, використовує об'ємні деталі й цілі предмети на площині картини, що надає композиції тривимірності. Інсталяція як мистецька техніка передбачає просторову композицію, ґрунтовану на комбінуванні різних видів візуального мистецтва. Походження терміна від слова «встановлювати» дає ключ до його розуміння: інсталяція – твір установлений, об'єднаний одним концептом; він розгортається в часі та вводить глядача у свій світ. Форми візуальної культури – мистецька акція, хеппенінг і перформанс – близькі за формотворчими принципами до театру; їх часто об'єднують поняттям «акціонізм». Мистецька акція є мистецтвом дії чи «живим мистецтвом», спрямованим на досягнення художньої мети. Хеппенінг – дослівно «дія, що відбувається», – форма візуального мистецтва з ігровою імпровізацією. Під час хеппенінгу митці намагаються активно залучити глядачів до гри, сценарій якої розроблений приблизно. Перформанс – форма мистецтва дії за певними правилами, що репрезентує публіці живі візуально-процесуальні композиції зі символічними позами, жестами, атрибутами. Термін походить від слів «виконання», «здійснення», тому важливим для перформансу є спланована дія, розіграна в режимі реального часу перед публікою художником або спеціальним статистом. Зорієнтований насамперед на візуальний характер сприйняття. Виконаний перформанс зазвичай не повторюється, з ним знайомляться через опис, фотографії, відео. Відео-арт постає як мистецтво, засноване на використанні можливостей відеотехніки, що дає змогу фіксувати рухоме зображення в електронному варіанті. Будучи синтезом мистецтва і техніки, відео-арт мультимедійними засобами творить авторський культурний часопростір.

Нові техніки, види та форми візуального мистецтва засновані на прикметних ідеях культури постмодерну. Скажімо, асамбляж та інсталяція реалізують ідеї плюралізму, еkleктичності, хаотичності, гетерогенності. Мистецтво дії відображає необарокові риси: ігрове начало, театральність, перформативність, іронічність, пародійність, синтетичність та синестезійність. Акціонізм стирає межу між твором мистецтва і навколишнім простором. Це – один з варіантів осмислення взаємин мистецтва і реальності. Відео-арт засвідчує домінування візуальної мови, необарокову фрагментарність, ігрове начало, великий рівень творчої свободи (у тому числі від сюжету й текстової оповідності). Він насичений постмодерними ідеями «позачасового часу» та «поточного простору», мультимедійністю як інформаційною комбінаторністю і гіпертекстуальністю.

Візуальна культура й ідея необароковості проникають у сучасний український культурний простір. Це питання набуває наукового ви-

вчення у працях учених З. Алфьорової (автор докторської дисертації «Візуальне мистецтво кін. ХХ – поч. ХХІ ст.»), О. Баршинова, В. Бурлака, Г. Вишеславського, О. Голубець, Т. Гундорової, М. Ольховик, О. Петрового, В. Сидоренко, Г. Скляренко, О. Соловйова, Т. Шестопалової та ін.

Проникнення ідеї необароковості в сучасну українську культуру цілком закономірне. Доба бароко для нашої культури надзвичайно органічна і плідна. Феномен бароко виходить за вузько стильові межі, набуваючи епохального світоглядного звучання; постає в метаісторичних вимірах. Бароковість як архетип української культури осмислюють С. Кримський, А. Макаров, М. Ольховик, Б. Парахонський, М. Сулима, Л. Ушкалов, Д. Чижевський та багато ін.

Національна прикметність і співзвучність української духовності з бароковою свідомістю засвідчена численними виявами. Приміром, М. Ольховик обґрунтовує тезу про транскультурну універсальність барокового світовідчуття та називає бароковість суттєвим атрибутом українського художнього мислення¹. Етнокультурну атрибутивність бароко підтверджує думка А. Макарова про синонімічність бароковості й українськості в мистецтві. Можна констатувати зв'язок бароко з українським національним менталітетом.

С. Кримський пов'язував добу бароко з духовним визначенням української нації, витворенням національної іпостасі історично-культурного універсуму². На хвилі національної пасіонарності Україна в ХVІІ ст. активно наздоганяла європейську культуру. На думку філософа, бароко – перший синтетичний і універсальний напрям новоєвропейської культури. Національно-визвольна боротьба з її героїкою та демократизмом наповнює українське бароко прикметними особливостями. Тут можна стверджувати: історичні реалії 90-х рр. ХХ ст. перегукуються в національно-державницьких аспектах з добою бароко, що актуалізує ідею присутності барокових світоглядних ідей та принципів у нинішній культурі.

Згідно з С. Кримським культура бароко тяжіє до збуреного світозображення, граничної динамізації реальності, яка моделюється через ознаки неспокою, плинності. Українське бароко долає дистанцію між «високим» і «низьким» мистецькими стилями, спостерігається демократизація жанрів, а також їхня фольклоризація. Учений виокремив три ідеї, котрі містять культуромодельючий потенціал: театральність – па-

¹Ольховик М. «Бароковий універсалізм» в українському художньому мисленні [Електронний ресурс] : автореф. дис. ... канд. філософ. наук : 09.00.08 М. Ольховик. – Режим доступу : <http://dissert.com.ua/contents/6975.html>

²Кримський С. Під сигнатурою Софії / С. Кримський. – К. : Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2008. – С. 319.

радикальна ознака бароко; палімсестність бароко (проступання в культурних текстах знаків минулого) як найхарактерніша ознака українського різновиду; культ візуалізації життя, позначений на всій системі мистецьких жанрів епохи бароко¹. Ці ідеї актуальні сучасній культурі та вписуються у контекст необароковості культури постмодерну.

Бароковий культурний пласт вплинув на подальший духовний поступ України. Констатуючи наявність транскультурної концепції «від бароко до бароко», М. Ольховик вирізняє три етапи еволюції українського бароко: класичне (XVII–XVIII ст.), модерна «перша хвиля» необароко (10–20-ті роки ХХ ст.); постмодерна «друга хвиля» необароко (90-ті роки ХХ ст.)² Дослідниця вважає, що необароко «першої хвилі» вводить принципи інтертекстуальності, креативності форми засобами буфонати, іронії, гри. «Друга хвиля» найінтегрованіша в західноєвропейські процеси постмодерністської культури; основні її принципи – іронічність, карнавальність, образно-чуттєва синестезія.

Саме поняття «необароко», на думку Т. Шестопалової, вперше застосовує до української культури Ю. Лавріненко у працях 50–60-х років ХХ ст.³ В есе «Література вітаїзму» він показав необароко як духовний архетип українського мистецтва. На його думку, необароковими рисами є «відповідальне серце», «світлоритм» і «хаос «страшної краси». Поняття світлоритму підтверджує засадничу ідею верховності життя над смертю. С. Кримський аналогічно зазначив мажорний оптимістичний аспект українського бароко і пов'язував його не лише з тогочасними історичними реаліями, а й з героїко-стоїчними рисами українського менталітету. Мистецтво (насамперед поезія) Ю. Лавріненко тлумачив як дієвий спосіб впорядкування світу, механізм його оновлення за умови, що «відповідальне серце» митця переборє нездоланні протилежності чи суперечності й утримає в собі синтетичну реальність⁴. Дуже органічно ця ідея переходить у творчість нинішніх митців. Так, видатний сучасний український графік С. Якутович смислом власної творчості називає ідею спадкоємності, оскільки вважає себе наступником: «Я відчуваю відповідальність, і саме це, мабуть, сформувало мене як художника»⁵.

¹Кримський С. Під сигнатурою Софії / С. Кримський. – К. : Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2008. – С. 321, 339, 340.

²Ольховик М. «Бароковий універсалізм» в українському художньому мисленні [Електронний ресурс] : автореф. дис. ... канд. філософ. наук : 09.00.08 М. Ольховик. – Режим доступу : <http://disser.com.ua/contents/6975.html>

³Шестопалова Т. Кларнетизм та необароко в науково-критичному мисленні Юрія Лавріненка [Електронний ресурс] / Т. Шестопалова. – Режим доступу : http://www.nbuv.gov.ua/portal/Soc_Gum/Vlush/Filol/2010_11_2/17.pdf

⁴Там само.

⁵Скляренко Г. «Я відчуваю себе наступником...» / Г. Скляренко // Дзеркало тижня. – № 48. – 13 грудня. – 2003.

Дотримуючись на міркування згаданих філософів, можна констатувати, що українська необароковість репрезентована світоглядно-естетичними ідеями та принципами віталізму, дивовижності, містеріальності, кар навальності. Наскрізною універсалиєю українського барокового мислення є сміхове, доповнене засобами буфонади, іронії, гри. У названих ознаках простежується відродження барокової театральності. Необарокове тяжіння до інтертекстуальності актуалізує барокову палімпсестність. Сучасна перформативність (потенційна спроможність бути розіграним у формі дійства) розкривається у новітніх техніках і формах візуального мистецтва. В останньому вбачаємо звернення до барокового культу візуалізації життя.

До вагомих чинників необароковості сучасної культури належать історичні реалії. Чорнобиль, розвал тоталітарних систем, падіння Берлінської стіни (вони майже збігаються в часі) – відправна точка зміни плину історичної дійсності. Постмодерна свідомість після Чорнобиля – «постапокаліптичний час» – переформулювала історію української культури, яка відтоді стала багатоголосою та багатомовною. Цю тезу обґрунтовує Т. Гундорова у праці «Післячорнобильська бібліотека: український літературний постмодерн» (грунтовно прорецензувала монографію письменниці та філолог Р. Харчук¹). На думку Т. Гундорової, саме з того моменту рельєфно відобразилося тяжіння до відродження бароковості. Постмодерністи, перекреслюючи недалеке минуле, звернулися через голови «батьків» до «дідів» – епохи бароко. Бароко уособлювало міф про прекрасне минуле, звідси його притягальна і життєдайна енергія. Дослідниця називає необароко «поверненням барокової гри», апелює до понять «карнавальний постмодерн», «віртуальний апокаліпсис». Джерелом українського постмодернізму вважає «низькі» бурлескні форми літератури; передявищами – «химерну» прозу 70-х, «київську іронічну школу» 70–80-х років ХХ ст. «Карнавальний» варіант українського постмодернізму достатньо повно репрезентований творчістю «Бу-Ба-Бу». Т. Гундорова називає бароко чи не єдиною естетично плідною й органічно-самоцінною формою творчості, вповні розвиненою в українській культурі. Безсумнівно, звернення і нове прочитання питомих ідей барокової духовності має великий національно-культурний потенціал.

Епоха бароко і пов'язана з нею модель культури вдало накладається на культурно-історичні реалії після здобуття незалежності 1991 р. Сфера візуального, акцентує В. Сидоренко, перебувала під впливом різновекторних змістів суспільного буття: розвал системи ідеологічного

¹Харчук Р. Хранителька післячорнобильської бібліотеки[Електронний ресурс] / Р. Харчук // Дзеркало тижня. – №4. – 04 лютого. – 2006. – Режим доступу : // http://dt.ua/CULTURE/hranitelka_pislyachornobilskoyi_biblioteki-45788.html

контролю, прогресуючий пошук історичного, національного підґрунтя, відкриття розмаїття форм сучасного мистецтва.

Митці звернулися до питомих джерел націокультурного буття, передусім епохи бароко. Ця тенденція надає українській культурі неповторності порівняно з культурами інших держав, де спостерігається постмодерністська відстороненість від національно насичених культурних пластів. Громадянський нерв, пошук національної ідентичності, гостра соціальна і політична проблематика сучасного українського мистецтва – це ті ідеї, котрі надають йому неповторної самотності.

Актуальна інтерпретація бароко у формі необароковості у візуальній культурі представлена творчістю української «нової хвилі». Цю тезу підтримують Г. Скляренко, О. Баршинова та ін. «Нова хвиля» як явище культури породжена поколінням доби української незалежності 90-х. Назву групи О. Соловійов вводить на кшталт аналогу «нової французької хвилі» в повоєнному європейському кінематографі (50–60 ті роки). Творчість французьких митців позначена гострими соціальними, політичними, соціокультурними акцентами. Щодо оцінки ролі української «нової хвилі» в сучасному мистецтві дослідники не одноставні (О. Балашова, В. Бурлака, Г. Вишеславський, О. Ложкина, О. Петрова, В. Сидоренко, О. Соловійов, К. Стукалова та ін.). Одні визначають формат «нової хвилі» як локальної групи, кола митців, інші вважають її всеукраїнським рухом актуального мистецтва.

Погоджуємося з міркуваннями Г. Скляренко, в тому, що «нова хвиля» спричинила в українському образотворчому мистецтві естетичну революцію. Дослідниця апелює до думок критиків, які констатували «потужний вибух творчої енергії, становлення нового художнього спрямування»¹. З одного боку ця група чітко пов'язала себе з постмодернізмом, з іншого – не поривала з національною традицією, була орієнтовна на пізнання особливостей власного національного буття. Окремі критики вважають, що митці групи ввійшли в історію як «нові ніжні», а їхнє мистецтво «м'ясне» (витворене з плоти й крові). Іменують сучасну українську візуальну культуру «гарячим постмодернізмом», «ніжним», «карнавальним», «необароковим»².

Хронологічні рамки діяльності української «нової хвилі» – кінець 80-х–середина 90-х років ХХ ст. Поява «нової хвилі» на межі епох – радянської та незалежної збігається з входженням української духовності у

¹Скляренко Г. «Нова хвиля» і українське мистецтво кін. ХХ ст. / Г. Скляренко // Сучасне мистецтво : наук. зб. / Ін-т проблем сучас. мист-ва Акад. мист-в України; редкол.: В. Сидоренко (голова), О. Авраменко, І. Безгін та ін. – К. : Фенікс, 2009. – Вип. VI. – 400 с. – С. 189.

²Сидоренко В. Візуальне мистецтво від авангардних зрушень до новітніх спрямувань : Розвиток візуального мистецтва України ХХ-ХХІ ст. / В. Сидоренко. – К.: ВХ[студіо], 2008. – С. 119.

вимір візуальної культури. З появою групи пов'язують проникнення в нашу країну нових видів, форм мистецтва, художніх практик і модерних візуальних презентацій (різні види фотографії, інсталяції, мистецькі акції, перформанси, відео-арт, асамбляж, інсталювана картина й ін.). Визначальними рисами нового мистецтва, за Г. Складенко, стали суб'єктивність авторської позиції та свобода творчості¹. Нове покоління, звільнене від соцреалістичної регламентації, заідеологізованості, догматизму, пропагандизму мислило критично, виявляло творчу незалежність. Наголосимо на ще одному значному аспекті: «нова хвиля» об'єднала художників з різних куточків України (Київ, Львів, Одеса, Харків). Отже, можна стверджувати про всеукраїнський характер групи.

Маніфестом нового мистецтва стала картина А. Савадова та Г. Сенченка «Печаль Клеопатри» (1987), яка «відкрила нову сторінку в українському живописі» і «залишилася в ньому граничним виразом постмодерну»². Картина, створена ще в часи радянського догматизму й ідеологічного диктату, засвідчувала цілковитий відхід від принципів соцреалізму, містила явні й приховані символи нового мистецтва. Навіть своїми кількаметровими розмірами ця картина задекларувала «долання кордонів» (за заданого А. Савадова, для того, щоб її винести з майстерні, довелося прорубувати двері). Сьогодні вона – в приватній колекції закордоння, і на превеликий жаль, в Україні нема добрих копій «Печалі Клеопатри».

Особливості творчості «нової хвилі» постають на ґрунті необароковості візуального мистецтва і впливають з національної своєрідності культури доби постмодерну. Митці у творах втілюють риси властиві культурі постмодерну, – фрагментарність, ігрове начало, розкутість, надмірність, суб'єктивність, свободотворення, метафоричність, інтертекстуальність (цитовання відомих творів). Національними прикметами сучасного мистецтва є пошук національної ідентичності через звернення до окремих епізодів власної історії й етнічно значущих цінностей; фіксація ретроспективності та міфологічності бароко; гостра соціальна і політична проблематика; вітальність, експресивність, живописність, захоплення світом, оптимістичність, щирість, м'якість, іронізм, ніжність. Такі ознаки можна простежити і в інших сучасних українських творців візуальної культури.

Ідею зацікавлення національними цінностями власним минулим спостерігаємо в «Проекті українських грошей» О. Тістола, над яким автор розпочав роботу ще 1984 р. Тут використані складники національного міфу: образ Роксолани, гетьманів, козаків, барокові візерунки. О. Тістол задався питанням викриття фальшивих стереотипів української історії.

¹Там само. – С. 189.

²Там само.

У картині «Воз'єднання» (1988), вдаючись до візуального цитування твору Рембрандта «Давид і Йонафан», художник намагається спростувати стереотип щодо неможливості самостійно існувати Україні як державі.

Гострі за *соціально-політичним навантаженням* – проекти А. Савадова «Колективне червоне», «Донбас-Шоколад», В. Сидоренка – «Ритуальні танці». А. Савадов, застосовуючи соціальні метафори, викриває людиноненависницький тоталітаризм радянської дійсності, злиденні реалії життя українських шахтарів, незахищеність, трагізм їхньої долі. Необароковість цих проектів вбачаємо в естетизації потворного, контрастності, зіштовхуванні протилежностей, амбівалентності, наявності численних цитувань.

Ідея *візуального цитування* – ознака, котру розглядаємо в контексті постмодерної інтертекстуальності, простежується у багатьох творах. Так, у «Печалі Клеопатри» А. Савадова та Г. Сенченка проглядаємо цитування картини Веласкеса «Портрет принца Бальтазара Карлоса». Картина О. Голосія «Психоделічна атака блакитних кроликів» перегукується з твором Петрова-Водкіна «На лінії вогню». Картина О. Голосія «Діти, що тікають від грози», цитує картину К. Маковського з однойменною назвою. У О. Гнилицького в картині «Вагто. Дитячий танок» присутнє візуальне цитування творів французьких імпресіоністів. Такі міжтекстові взаємодії у царині сучасного візуального мистецтва достатньо широко представлені. Тут вбачаємо властиві постмодернізму гетерогенність, множинність, еkleктичність одночасно з необароковою фрагментарністю, відродженою палімсестністю.

Необарокова *вітальність* сучасного мистецтва розкривається в експресії, живописності, захопленні світом, щирості, м'якості, ніжності. Один із лідерів цього покоління художників О. Ройтбурд у статті «Про душевне в мистецтві» (1989) інтерпретує поняття «вітальність» як «вітальність» – свідомий вибір Україною орієнтації на мистецтво Італії; образ України – «небесної Італії»¹. Відомо, що в Італії повнокровно розвинулася культура бароко, можливо тому її обрали за орієнтир. Ми вже наводили означення критиками українського варіанта постмодернізму в мистецтві як «гарячого», «м'ясного», «ніжного». Очевидно, національний різновид візуальної художньої практики постає у вигляді складного переплетіння культурних основ, джерел, впливів, запозичень. Проте бароковість, етнічно вкорінена і закріплена орієнтацією на європейські (італійські) взірці, є першозначущою.

У творчості митців «нової хвилі» виявляється необарокова *суб'єктивність, ідея свободотворення*, а також значно виражене *ігрове нача-*

¹Баршинова О. Українське мистецтво на межі ХХ–ХХІ століть [Електронний ресурс] / О. Баршинова. – Режим доступу :// <http://www.culturalprojectorg/video/99.html>

ло. Так, Ю. Соломка у творах використав несподіваний прийом – робота з географічними картами (картина «Поцілунок потай», що цитує однойменний твір Фрагонара). Синтезом ігрового начала й інтересу до національних художніх цінностей стало новітнє культурне перекодування фольклорних мотивів: Г. Зінківський у формі візуального проекту стріт-арту на вулицях Харкова (2010) використовує мотиви М. Приймаченко.

На основі розгляду творчості художників «нової хвилі» виокремимо також необарокові мотиви *фрагментарності, недомовленості, ідею «народження читача», принцип «non-finito»*. Часто картини залишалися незавершеними, мали неправильну композицію, яка виступала за краї картини. У цьому руслі назвемо твори О. Голосія і В. Трубіної (зокрема «Пейзажі снів»).

Епоха бароко – джерело творчого натхнення для багатьох інших українських митців. До виявів цієї тенденції належить мистецтво графіка С. Якутовича. Підсумком багаторічних сенсотворчих роздумів художника стала графічна серія «Мазепіана» (2002). С. Якутович є художником фільму «Молитва за гетьмана Мазепу» Ю. Ілленка. Завдяки участі Якутовича критики назвали цей фільм «намальованим кіно», акцентуючи на ролі митця в його образності¹. Репрезентативний вияв почерпнутої творчої енергії з барокової культури – творчість С. Панича. За означенням О. Баршинової, він буквально відштовхується від барокового іконопису, запозичаючи його експресію, пристрасність, колористику². Прикладом слугує картина С. Панича «Страсті», графічний твір «Крок».

Сучасна візуальна культура актуалізувала діалог універсального та локального. Дослідники вважають, що необароковість виявляється в такому стані сучасного суспільства, за якого всупереч розширенню масовості й уніфікації на макрорівні, водночас посилюються інтеграційні тенденції на рівні мікрогруп. Віддзеркаленням цієї ідеї вважаємо проект М. Бабака «Діти твої, Україно», представлений у 2005 р. на 51 Венеціанському біенале сучасного мистецтва. Концепція проекту виражена словами: «Не кричи на весь світ – скажи про своє село». Глобалізований світ складається з великої множини міст, сіл, кожне з котрих на мікрорівні може бути осмислене як цілий Всесвіт. За допомогою комбінованих технік із використанням фотоінсталяції, асамбляжу, відео-арту митець показав рідне село Вороненці Чорнобаївського району Черкащини. Тут автентичні фото зі сімейного архіву творять «іконостас», асамбляж із народними картинками, ляльками-мотанками, шматочками вишивки, а

¹Скляренко Г. «Я відчуваю себе наступником...» / Г. Скляренко // Дзеркало тижня. – № 48. – 13 грудня. – 2003.

²Баршинова О. Українське мистецтво на межі ХХ–ХХІ століть [Електронний ресурс] / О. Баршинова. – Режим доступу :// <http://www.culturalprojectorg/video/99.html>

також відеопроекції подій «помаранчевої» революції 2004 р., де серед множини гасел на Майдані табличка – «Вороненці, Черкащина».

Достатньо повно ідею синтезу етнічної архаїчності й сучасності презентують інсталяції О. Мась: панно «Погляд у вічність» – образ Богоматері з 15 тис. писанок; фрагмент Гентського вівтаря ван Ейка з 12 тис. дерев'яних яєць зі зображеннями людських гріхів. Проект представляв Україну на 54-му Венеційському бієнале у 2012 р. Отже, пізнання особливостей національного буття, пошук етнокультурної ідентичності М. Бабак та О. Мась здійснюють у новітніх техніках візуальної культури.

Нещодавно в Україні відбулася виставка «Міф «Українське бароко» (квітень–серпень 2012; організатори Г. Скляренко та О. Баршинова). Проект – це погляд на українське мистецтво ХХ–ХХІ ст. крізь призму барокового світосприйняття. Він наголошує на ідеї спадкоємності, зв'язку сучасного з традиціями. Виставка переконує глядача: влада і магнетизм бароко – в прикметному відображенні українського світосприйняття, що знову і знову тримає нашу духовність у своєму фокусі.

Тематичне звернення до яскравого вияву низового бароко – образу козака Мамає – презентує проект А. Мельника «Чотири погляди крізь час», що експонується в Національному художньому музеї (з вересня 2012). Ця тема зацікавила художника ще на початку 2000 р. Мамає як метасюжет українського мистецтва відображає національний ідеал, він наповнений потужним оптимістичним змістом народної сміхової культури, засвідчує незнищенність етнокультурної енергії та її потенціал до відродження. На думку куратора виставки Г. Скляренко, автор творить свою версію традиційного міфу, в гротесково-сатиричний спосіб аналізуючи неоднозначність та умовність історичних стереотипів. Тут простір умовний, позачасовий час, твори постають як своєрідні притчі. Козак Мамає уособлює «думу народу про свою сутність», втілює риси української вдачі (героїзацію та поетичність поєднані з гумором і самоіронією), бачення народом самого себе. А. Мельник зазначав, що всі ми – діти Мамаєві. Мамаєва тематика пронизує творчість художника останніх десяти років, і можна спостерігати певну еволюцію поглядів митця. Зауважимо: перші роботи позначені лірико-іронічним характером, а новий цикл («Мамайчуки») – це гостра сатира, звернення до соціально-політичної, громадянської проблематики. Об'єднує всі ці твори ментально закорінене сміхове, гумористичне начало, те, що пов'язуємо з ознаками свободи, вияву життєвої сили і позитивних перспектив. Отже, проект А. Мельника – необароковий за тематикою, цитує типові образи барокового мистецтва, водночас він позначений сутнісними ознаками сучасної візуальної культури: вігальністю, ігровим началом, іронією, синтезом природного, міфологічного й актуального соціального звучання.

Сучасна українська візуальна культура наповнена ідеєю необароковості. Найчіткіше цей візуальний вимір можна простежити в мистецтві

ві, яке називають «необароковим», «ніжним», «гарячим» постмодернізмом. Змістовно-сутнісне наповнення сучасного українського мистецтва містить необарокові риси, а формотворчі вияви вводять його у царину новітніх візуальних художніх технік (інсталяція, асамбляж, перформанс, відео-арт та ін.). Українське бароко донині зберігає владу та магнетизм, адже йому притаманні етнокультурна атрибутивність і транскультурна універсальність. Відродження його – нинішня необароковість. Необароковість репрезентована світоглядно-естетичними ідеями та принципами віталізму, дивовижності, містеріальності, карнавальності; наскрізною універсальністю мислення є сміхове, доповнене іронією, грою. В окреслених рисах простежується барокова театральність. Необарокове тяжіння до інтертекстуальності (візуального цитування) актуалізує барокову палімпсестність. Сучасна перформативність (потенційна спроможність бути розіграним у формі дійства) розкривається у новітніх техніках і формах візуального мистецтва. Тут має місце звернення до барокового культу візуалізації життя. Неповторної самотності сучасному українському мистецтву надає громадянський нерв, пошук національної ідентичності, гостра соціальна та політична проблематика. Творчість митців «нової хвилі» належить до репрезентантів світоглядних, філософсько-естетичних ідей необароковості й новітніх формотворчих виявів українського візуального мистецтва.

УКРАЇНЬСЬКА ІДЕНТИЧНІСТЬ ЯК ПРЕДМЕТ ДОСЛІДЖЕННЯ ДІЯЧІВ УКРАЇНЬСЬКОЇ КУЛЬТУРИ ХІХ СТ.

Осмислення самотності феномена українства, філософські рефлексії над процесом становлення й утвердження української духовної культури нині надзвичайно актуальні як у плані пізнання нами власної ідентичності, так і визнання нинішнього українського буття у світі. О.Пахльовська зазначає, що «...слов'янський світ переживає постійну кризу через невивершеність своєї ідентичності, що зависла між лякаючим (і ненависним) Заходом та не менш лякаючим ... Сходом», тому сумнозвісна «багатовекторність» України – всього лише нездатність до вибору»¹.

Починаючи з першої половини ХІХ ст. українська інтелігенція (М. Максимович, М. Костомаров, І. Срезневський, О. Бодяньський, М.² Драгоманов та ін.) використовує назву «українці» як загальноукраїнський етнонім, на протипагу витісненому на Наддніпрянщині і Лівобережжі дією російських офіційних властей етноніму «русини». Її зусиллями етнонім «українці» поступово поширюється по всій території України. Однією з вагомих причин прийняття українською інтелігенцією нового етноніма була монополізація Росією давньоруської спадщини і неможливість ефективно протистояти цьому в умовах відсутності в українців своєї державності. Тим часом етнонімічна назва «українці» була дуже вдалою, оскільки поєднувалася зі славним козацьким минулим і вже побутувала як один із регіональних етнонімів.

Якщо в умовах Австрії українці мали певні права та свободи, громадські товариства, політичні партії, українські школи, Наукове Товариство ім.Т.Шевченка, товариство Просвіта, українські газети, журнали, видавництва, то цього була позбавлена Велика Україна, де російська офіційна влада заповзялася викреслити українство з історії, український народ представити як частину «русского народа».

Все це обумовило україноцентричне мислення діячів культури ХІХ ст. Ідея національної самотності стимулювала їх до створення певної системи народознавчих поглядів, що були основоположними принципами української культурно-історичної школи.

Глибоке пізнання власної сутності знайшло своє теоретичне оформлення у діяльності Громади – українського культурно-просвітницького руху другої половини ХІХ ст. – початку ХХ ст. Таке зацікавлення стало наслідком тієї об'єктивної дійсності, до якої відноси-

¹Пахльовська О. Не-європейська Україна. «День» 26-27 жовтня 2012р.

²Балушок В. Як русини стали українцями // Дзеркало тижня. №27-28 16 липня 2005 р.

мо трагічні події у житті України другої половини XVIII ст. Це передусім знищення всіх елементів державності, які вона мала в межах автономії (1764), ліквідація Січі (1775), що означало скасування прав і свобод населення України, запровадження інституту кріпацтва у 1783 р., усунення традиційних соціально-політичних демократичних структур, «ступенева заборона української мови і правопису в усяких друках, ступеневе відвертання інтелігенції від простого народу і омосковлення інтелігенції...»¹.

Громада мала кілька різновидів, пов'язаних з особливостями перманентних відроджень. Перша Громада заснована у Петербурзі (50-ті роки XIX ст.), завдяки українському осередку (М. Костомаров, П. Куліш, Т. Шевченко, М. Стороженко, В. Білозерський, Ф. Черненко, В. Коховський, О. Кістяківський, Г. Вашкевич та ін.), який за підтримки меценатів В. Тарновського і Г. Галагана та ініціативи П. Куліша організував своє видавництво, де друкувалися твори українських письменників, видавав журнал «Основа».

У 1881 р. у Києві сформувалася Громада переважно зі студентів, які спираючись на програмовий документ «Відзив з Києва» (1861) працювали у недільних школах, здійснювали публікації підручників та художньої літератури, розповсюджували рукописні газети, влаштовували аматорські концерти (П. Чубинський, П. Житецький, В. Антонович, Т. Рильський, Б. Познанський та ін.). Київські громадівиці налагодила контакти з петербурзькою Громадою. Аналогічні товариства засновано у Харкові, Полтаві, Чернігові, Катеринославі, Херсоні, Одесі. Масова поява Громади була призупинена низкою репресивних заходів російського уряду: Валуєвський циркуляр та Емський указ, адміністративними засланнями (П. Чубинський, О. Кониський та ін.).

Київська громада, очолювана В. Антоновичем була названа Старею. До неї належали майже 70 осіб, діяльність, яких була спрямована на формування національної свідомості українців, поглиблене вивчення їх духовної спадщини, яку не заборонила цензура (робота Південно-західного відділу Російського географічного товариства, у Тимчасовій комісії для розгляду давніх актів у Києві, публікації в газеті «Київській телеграф»). Після переслідувань, усунення з Київського університету і вимушеної еміграції М. Драгоманова, М. Зібера, Ф. Вовка, С. Подолинського з'являються два напрями її роботи: закордонний, радикальний, пов'язаний із женевськими виданнями збірника та київського часопису «Громада», й аполітичний, українофільський, у Києві.

Антропологічні, історичні, мовознавчі та фольклористичні дослідження громадівців культивували національну самобутність, пропагу-

¹Свиан М. Свято Маркіяна Шашкевича // Критика. Літературознавство. Естетика. - К., Основи, 1998. - С. 33-45

вали концепції національної історії, національної самоідентифікації, створюючи міцний підмурівок національної свідомості. В Україні відбувся процес «нагромадження» ідей на національній ниві, що став головною підвалиною в оформленні національної ідеї, яка у найширшому сенсі постає як ідея нації, якою позначено особливий модус людського буття, прив'язаний до цілком конкретних історико-культурних координат.

Водночас історична тема нерідко переростає у невиразні форми рефлексії з приводу минулого, де останньому надається певна форма ідеалу. Практично це означало вироблення нового типу свідомості з відповідним специфічним розумінням історії, особливість якої полягала у вимозі жити старовиною, новий підхід до культурної спадщини. Історія такого «недержавного» народу, як українці, стала найголовнішою суттю національного існування, «дзеркалом етногенезу», а поезія і народна творчість стають джерелом цієї історії.

І. Лисяк-Рудницький вважає, що саме «пограниччя» українських земель (їх розташування на межі заселеної країни і так званого «Дикого поля») стало формуючим для українського національного типу. Так, «українською людиною пограниччя був козак, що в XVI-XVII ст. став репрезентативним типом свого народу... У своїй суті козацтво було організацією військової самооборони населення загрожених пограничних земель. Воно становило авангард української селянської колонізації, але при цьому запозичило багато тактичних засобів і звичаїв від своїх ворогів – татарів»¹.

Українська нація протягом п'яти століть була включена водночас у дві геокультурні спільноти – україно-польську та україно-російську, кожна з яких намагалася послабити позиції іншої. За відсутності власної держави подібна амбівалентність, тобто роздвоєність в ідеологічних орієнтаціях, у своїй ідентичності, у своїй повсякденній поведінці, часто відігравала деструктивну роль у житті українців. Амбівалентність – це брак чіткої мовно-культурної ідентичності у значної частини населення, загальна світоглядна невизначеність, дезорганізованість, що виявляється як одночасна орієнтація кожного індивіда на взаємовиключні, взаємно несумісні цінності². І це породило кризу духовності, що торкалася національної еліти, яка перша стала об'єктом чужоетнічного впливу, зокрема ополячення української духовної верстви наприкінці XVI – першої пол. XVII ст., спричинені політичною залежністю тодішньої України від Речі Посполитої. Пізніше теж саме сталося з провідними колами тої частини України, що потрапила у залежність від царської Росії. І. Франко ствер-

¹Лисяк-Рудницький І. Україна між Сходом і Заходом // Історія філософії України: Хрестоматія. – К., 1993. – С. 516.

²Рябчук М. Дві України: реальні межі, віртуальні війни. – К., 2003. – С. 13

джував, що український народ у його величезній етнічній масі оточений з усіх боків ворожими силами, які все робили, щоб його асимілювати, денационалізувати, етнічно знищити. Український народ, ставши об'єктом експансії, почав усвідомлювати свою національну гідність.

І. Франко твердив, що української нації в їх стислому визначенні ще немає, є лише етнічна маса, що складається з певних груп, не об'єднаних єдиною національною свідомістю – свідомістю українця. Для етносу характерними є «спільність зі сформованою усталеною самосвідомістю своєї ідентичності (спільність історичної долі, психології, її характеру, прихильності до національних матеріальних і духовних цінностей, національної символіки, національно-екологічні почуття тощо), а також (головним чином на етапі формування) територіально-мовною й економічною єдністю, яка в подальшому під впливом інтеграційних й міграційних процесів виявляє себе неоднозначно. М. Драгоманов наголошував на необхідності сприйняття українським етносом соціально-політичних інновацій для ствердження себе як об'єкта історичного розвитку. Внутрішні чинники соціальних інновацій пов'язані зі змінами, які відбуваються в самій етнонаціональній спільноті. Серед них зміна демографічної ситуації, міграція населення, його урбанізація.

Тому І. Франко закликав до творення з «величезної етнічної маси українського народу українську націю, суспільний культурний організм, здатний до самостійного культурного й політичного життя, відпорного на асиміляційну роботу щодо інших націй, звідки б вона не йшла...»¹. У трактуванні І. Франка, «нація – це ідеал, який треба досягнути, який є визначальним чинником саморозвитку етнічної маси і кожної людської одиниці зокрема... Для нації характерні такі риси: мова, як «вираження духу народу», національна свідомість, спільність території, економічного життя, традицій, суспільної психології та національної консолідації.

Нація формується та розвивається у відносно сталому територіальному контексті, який можна назвати середовищем національної культури, яке розглядається як етносоціально-природне. У межах геокультурного підходу розглядають взаємозв'язок національної культури з природним середовищем та взаємозалежність – взаємодію культури, яка вивчається, з культурами, що її оточують. Становлення нації характеризується високорозвинутим міським життям, а в умовах міського життя людина дедалі більше відривається від «рідного ґрунту», від вихідної етнічної ніші, при цьому сама ніша глибоко перетворюється під впливом людини.

¹ Франко І. Одвертий лист до галицької молодіжі // Збір. Творів у 50-ти т. – К., 1986. – Т.45. – С. 410.

Факт значного впливу природи на життя нації обґрунтував Ш. Монтеск'є у праці «Про дух законів» (1738 р), де він звернув увагу на те, що процвітання одних країн та занепад інших, багато в чому пояснюється природними умовами. Ідеї геодетермінізму в подальшому набула обґрунтування у працях О. Гумбольдта, К. Ріттера та інших вчених ХІХ ст. Вони акцентували увагу саме на природному чинникові географічного середовища, а роль географічного фактора зводилася ними до впливу особливостей природного середовища (специфіки рельєфу, клімату, рослинного та тваринного світу тощо) на життя нації.

В цей час постає питання про антропологічний склад українського народу. Вперше загальну антропологічну характеристику українського народу як окремої, неповторної, антропологічної та етнографічної цілості здійснив український етнограф, археолог і антрополог Ф. Вовк. У праці «Антропологічні особливості українського народу» вчений подає наявність десяти антропологічних ознак українців у трьох географічних смугах: північній, що відповідає поліським і сіверсько-поліським говіркам; середній – охоплює українські й галицькі говірки; південній – охоплює слобідсько-українські, подільські, наддністровсько-галицькі й південно-карпатські говірки, а також показано відмінності у виявленні окремих ознак у кожній смузі. Ф.Вовк не лише проілюстрував як на тій чи іншій території України виявляються ознаки, а спробував простежити їх взаємозалежність і причини виявлення. Відносно пігментації українців Ф.Вовк вважав, що вона характеризується чіткою перевагою темного волосся, меншою мірою темним кольором очей, смаглявістю шкіри і «їх походження не можна виводити від змішування двох рас: білявої і чорнявої, а необхідно визнати їх належність до однієї темноволосої раси з місцевими білявими домішками, обмеженими географічно і пояснюваними сусідством з великоросами, білорусами і поляками»¹.

У висновках вчений писав: «Українці є досить одноманітне плем'я: темноволосе, темнооке, вищого за середній чи високого зросту, брахікефальне, порівнюючи високоголове, вузьколище, з рівним і досить вузьким носом, з порівнюючи короткими верхніми і довшими нижніми кінцевостями»². Це означення вчений назвав українським антропологічним типом. На його думку, українці належать до адриатичної, аби динарської раси, виявляючи морфологічну спорідненість із південними та західними слов'янами (за винятком поляків). Отже, антропологічна будова українця відображає ті етногенетичні процеси, які відбувалися на його території протягом останніх тисячоліття.

¹Макаруч С.А. Праця Федора Вовка «Антропологічні особливості українського народу» // Етнічна історія України. – К., Знання. 2008. – С. 231.

² Там само.

Український народ, який знайшов сили перебороти усі історичні драми, підкріплював стійкість специфічним менталітетом. Вихідним пунктом цього менталітету була ідея святості Батьківщини, богообраності своєї землі, опора на захист своєї неньки-України. Виразом такої ментальності було легендарне прийняття кращих традицій предків та міфологізація етнічної території, що позначена курганними пам'ятками, змійовими валами героїчного опору нападам кочівників. Українці історичні події швидко перетворювали у легенди, пісні. Зокрема, після знищення Січі запорожці перетворились у національній свідомості на легендарних персонажів, про яких складали пісні, думи, перекази казки, анекдоти, що стало предметом зацікавлення письменників усною народною творчістю та використання її у літературних творах. Саме на цьому ґрунті зароджується українська фольклористика (*від англ.folklore – народна мудрість*) – наука про фольклор як складова художньої культури народу, його неписана словесність. Її форми охоплюють мову, усну літературу, музику, танці, міфи, обряди, ремесла, архітектуру та інші різновиди художньої творчості. Характерною ознакою фольклору є його анонімність, тобто втрата авторства у процесі побутування, що є водночас і процесом колективного творення, додавання «до чужого прекрасного свого кращого». І. Нечуй-Левицький зазначав: «Наша українська література... правдиво народна по своїй підставі, ... може йти поруч з народним життям і не повинна одрізнитись од народної думи, народного бажання, народного духа»¹.

Визначальним для розвитку української фольклористики стали діяльність петербурзького Російського географічного товариства з Південноросійським відділом у Києві, спеціальна періодика, фольклористичні дослідження у київському, харківському, одеському університетах, при редакціях часописів «Основа», «Киевская старина», у багатьох губернських, статистичних комітетах, різних археологічних, історико-філологічних товариствах, де розвивались ідеї міфологічної, антропологічної, історичної, міграційних сюжетів шкіл. Дослідники, крім уснопоетичної творчості, цікавились особливостями народної драми, музики, хореографії. Концептуальне бачення української фольклористики окреслене у працях П. Чубинського, П. Номиса (псевдонім П. Симонова), В. Антоновича, Т. Рильського, М. Драгоманова, І. Рудченка, І. Нечуя-Левицького, М. Лисенка, О. Потебні, Б. Грінченка, І. Франка, О. Колеси, В. Гнатюка, Ф. Вовка.

Українська культура XIX ст., що базувалася на принципах народоцентризму, показала народ як етнонаціональну спільноту, а еліта задивилась на нього, полюбили його й побачили в беззавітному служінні

¹Нечуй-Левицький І. Світогляд українського народу / Ескіз української міфології/. – К., «Обереги», 1992. – С. 30-31.

народу «Шлях, Істину і Життя». І. Франко у статті «Хуторна поезія П.А. Куліша» (1882 р.) проголосив палкий панегірик українському народу: «Народ, котрий в своїх приповідках, піснях і казках поставив такий тривкий пам'ятник своєї здорової, розумної, чесноної мислі, своєї прихильності до світла, справедливості... народ, котрий помимо довговічного гнету і руйнування не втратив своєї національної окремішності, не втратив почуття своєї людської гідності, не поклонився неkotрому з переможних тиранів»¹.

Першорядним творцем світоглядних дороговказів українофільсько-народницької ідеології був історик В.Антонович, який продовжив і підніс на новий рівень те відкриття української нації, яке розпочали М.Максимович, харківські романтики та кирило-мефодіївці. В. Антонович був одним із найголовніших фундаторів української історіографії на основі «етнографії» й ідеї консолідації нашого народу на етнонаціональних засадах.

Національне самовизначення й самоствердження В.Антоновича і того народу, сином якого історик прагнув бути і став – одна з найпекучіших проблем його біографії. Національна приналежність, яка для переважної більшості є, як правило, об'єктивною данністю, для В. Антоновича постала питанням питань у його житті, а відтак – і у світогляді. Є національна ментальність, але, очевидно, існує і сімейно-родова ментальність, і в житті кожної людини вони доповнюють одна одну. Полінаціональність «спадку предків» у випадку В. Антоновича проблематизувала його національну самоідентифікацію й вимагала за діяння власної ініціативи та власного вибору. У жилах В. Антоновича текла польська, угорська та українська кров. Яка мала бути «національна ідентифікація» В. Антоновича?

У роки навчання на медичному (1860-1855) та історичному (1856-1860) факультетах Київського університету В. Антонович вивчає тисячі сторінок текстів тогочасних «джерел для українофільства»: «Історію Русів», козацькі літописи «Самовидця», Граб'янки, С. Величка, «Чигиринський Кобзар» Т. Шевченка, томи «Кієвлянина» та збірки народних пісень М.Максимовича, праці з історії України Я. Бантиш-Каменського, М. Маркевича, О. Рігельмана та ін., завдяки чому відкриває українство, як питому демократичну націю, демократичну за своїм етнотипом, отже, «від природи». Впродовж всього життя В.Антонович доводив, обґрунтував це своїми науковими працями. Зокрема, у 1888 р. вийшла стаття В. Антоновича «Три національні типи народні», що перегукується з працею М. Костомарова «Дві російські народності» (1861).

За висновками В. Антоновича, провідною ідеєю українського народу є «принцип широкого демократизму», рівноправності «кожної

¹Франко І. Хуторна поезія П. Куліша // Збір. творів у 50-ти т. – К., 1986. Т.26. – С. 166.

одиниці суспільства», що проявилось у козащині, яка постала рушієм етно-, нації, та державотворення в Україні. Тут можна провести паралель із «Книгою Буття Українського Народу» (1845-46рр.) М. Костомарова, який стверджує її значення як канону української ментальності. На думку М. Костомарова, поляки створили владу панства, «москвини» – владу царя, а Україна «не любила... ні царя, ні пана, а скомпонувала собі козацтво, есть то істее брацтво... і були козаки між собою всі рівні...» Це – ключова ідея української філософії історії загалом, історіософії В. Антоновича зокрема¹.

Фольклористика, етнографія, археологія, антропологія, історія, мовознавство склали «енциклопедичну» систему гуманітарного знання, що стало фундаментом національного самоусвідомлення і важливою дискусійною темою для істориків, філософів, мовознавців та культурологів також і у ХХ ст.

Українська ідентичність стала предметом дослідження багатьох вчених ХХ ст. Зокрема, спеціальної уваги в межах аналізу проблеми заслуговують праці відомих вчених: М. Грушевський «На порозі нової України», Є. Маланюк «Нариси з історії нашої культури», М. Шлемкевич «Галичанство» та «Загублена українська людина»,

М. Попович «Українська національна ментальність», С. Кримський «Архетипи української ментальності», Л. Костенко «Гуманітарна аура нації або дефект головного дзеркала», М. Рябчук «Дві України: реальні межі, віртуальні війни», О. Пахльовська «Територія без Батьківщини, або Ітака, якої не було» та «Не-європейська Україна», О. Нельга «Теорія етносу», М. Жулинський «Духовна спрага по втраченій Батьківщині», Я. Грицак «Історія України», Е. Вілсон «Україна: несподівана нація».

¹Білодід В. Демократична нація // Проблеми теорії ментальності. К., Наукова думка. 2006. 354.

О. Мальчевський

ІСТОРИОСОФСЬКІ ПОГЛЯДИ УКРАЇНСЬКИХ ГУМАНІСТІВ ДОБИ ВІДРОДЖЕННЯ (XVI – ПОЧАТОК XVII СТ.)

Історіософія (філософія історії) – складова частина філософії, науковепризначення якої – тлумачення історичного процесу й історичного пізнання. В міру історичного розвитку її зміст і проблематика істотно змінювалися. Термін «історіософія» вперше вжив В.-М. Вольтер, який розумів під ним лише критичну, або наукову історію, маючи на увазі універсальний історичний огляд людської культури. У Й. Гердера філософія історії виокремлюється в автономну дисципліну, що «відповідає на питання: чи існують позитивні і незмінні закони розвитку людських суспільств і, якщо існують, то якими є ці закони?» Г.-В.-Ф. Гегель та деякі мислителі його часу надали цьому терміну іншого значення. У них він став означати просто всезагальну, або всесвітню історію. Нарешті, для позитивістів у XIX ст. філософія історії означала «відкриття загальних законів, що правлять ходом подій, про які зобов'язана розповісти історія»¹.

Що ж до виникнення самої філософії історії, то вона зародилася ще тоді, коли набула форми теології історії, тобто в межах християнського світогляду. Досить згадати для прикладу «Град Божий» Августина, який містить не філософію історії, а її теологію, тобто історію, розглядувану крізь призму «історії священної»². В епоху Відродження розробка історіософської проблематики починає займати одне з центральних місць. Саме гуманісти цієї доби створили нову пояснювальну схему в термінах раціонально інтерпретованого людського досвіду, що надало історизму рис секуляризованої філософії історії. Вони ж заклали підвалини для утвердження ідеї об'єктивного характеру історичної закономірності, яку розвинув згодом у головний принцип своєї філософії видатний італійський історик Дж. Віко.

Історіософські погляди гуманістів були зумовлені до певної міри соціально-економічними процесами, які відбувалися в тодішній Європі. Це був період розпаду феодального ладу і зародження елементів нового, буржуазного устрою, для якого стали вже неприйнятними старі світоглядні уявлення, коли головною рушійною силою історії вважалося Божественне Провидіння. На теренах України, як складової частини Європи, відбувалися подібні соціально-економічні і культурні процеси. Проте визначальними рисами перших історіософських шукань українських

¹Коллінгвуд Р. Идея истории (перв. с англ.) / Р. Коллингвуд. – М., 1980. – С. 5.

²Барг М.А. Эпохи и идеи: Становление историзма / М. Барг. – М., 1987. – С. 83, 103.

гуманістів стало усвідомлення історичної дистанції між сучасністю і минулим свого народу, прагнення пізнати і наслідувати це минуле, захоплення героїчними вчинками пращурів.

Погляди гуманістів епохи Відродження на історію суттєво відрізнялися від тих поглядів, які домінували в античності та середньовіччі. Античність не відчувала неповторності історії. Остання асоціювалася для греків і римлян з циклічним повторним круговим обертанням небесних сфер, які, як їм здавалося, і визначали неповторні долі людських душ і душ цілих народів¹. Середньовіччя ж із притаманним для нього домінуванням теологічної логіки у створеній ним вічній ідеальній історії не знайшло місця для людини і не виявило особливого інтересу до її справ².

Натомість гуманісти епохи Відродження відкрили глибину історичного часу, з'ясували змістову відмінність окремих етапів історичного процесу, відродили прагматичну історіографію, тобто історію діянь, покликану слугувати практичним цілям³. Вони зосередили увагу на світській історії, вважали останню вчителькою життя, створили науково-критичний метод її осмислення, використовуючи широкий спектр історичних жанрів. Ренесансні гуманісти відмовилися від двох форм квазіісторії, які панували на Близькому Сході і в Греції – від теократичної історії та міфу, де головними персонажами виступали боги, що діяли у певному минулому. Від греко-римської історіографії вони запозичили характерний для неї патетичний драматизм, принцип сценічного зображення і опрацювання історії⁴. Разом з тим ренесансні мислителі скористалися також здобутками середньовічної історіографії. Їм, зокрема, імпонувало її конституювання історії як об'єктивного процесу; прагнення писати історію не якогось окремого народу, а всього світу в цілому; підняття значимості історичних діячів як виконавців божественних накреслень; універсалізація християнських стосунків: всі люди рівні в очах Бога, для якого нема обраного, привілейованого народу⁵.

Розробляючи історіософську проблематику, українські мислителі XVI-початку XVII ст. спиралися на багатовікову традицію літописання у княжу добу, що виробила відповідне своєму часу бачення історії, уявлення про її сутність і про причини, що зумовлюють певну спрямованість історичних подій.

¹Лосев А.Ф. Эллинистически – римская эстетика I-II вв. н.э. / А. Лосев. – М., 1979. – С. 73.

²Гарен Э. Проблема итальянского Возрождения. – М., 1986. – С. 350.

³Барг М.А. Эпохи и идеи: Становление историзма / М. Барг. – М., 1987. – С. 243.

⁴Лосев А.Ф. Эллинистически – римская эстетика I-II вв. н.э. / А. Лосев. – М., 1979. – С. 75.

⁵Коллингвуд Р. Идея истории (перв. с англ.) / Р. Коллингвуд. – М., 1980. – С. 48-49.

«Модель історії», яку відтворюють пам'ятки культури Київської Русі, значною мірою лягла в основу подальшого осмислення закономірностей суспільного розвитку в українській філософській думці¹. Головними темами історичних пам'яток того часу були світова історія і сенс людського життя.

Впродовж XIV-XVI ст. з'явилося багато перекладних творів, а також нових, уже українських обробок історичних та белетристичних повістей; укладаються збірники повчально-оповідного змісту: літописи, хронографи, сказання, похвали тощо. В цей період історіографія в Україні набуває яскраво вираженого філософсько-публіцистичного характеру², що засвідчують твори багатьох українських мислителів, зокрема членів Острозького наукового центру та вченого гуртка Києво-Печерської Лаври. Серед значних за обсягом творів, автори яких не входили до згаданих об'єднань, однак виявили значний інтерес до історичної проблематики, слід назвати такі: «Роксоланія» С. Кльоновича, «Хроніка» та дві промови «Про турецьку загрозу» С. Оріховського, «Дніпрові камени» І. Домбровського, «Тренос» М. Смотрицького, «Лабіринт» Х. Євлевича, «Похвала мудрості» анонімного автора, «Трактат про душу» К. Саковича, «Про Острозьку війну» С. Пекаліда. Процес гуманізації поглядів вітчизняних мислителів на історію виявлявся у відході від традиційного провіденціалізму: у їхніх творах помітно зменшується питома вага посилок на Біблію при тлумаченні історичних подій і зростає значення та роль аргументації власне історичної і філософської.

Водночас не згасав інтерес українських гуманістів і до церковної історії, насамперед завдяки полемічним творам, написання яких стимулювалося дискусією навколо Берестейської унії. Але визначальною рисою і цих творів був практицизм та зацікавлення реальними, життєвими запитами суспільства. Згадаймо хоча б трактат С. Оріховського «Про целібат» чи «Тренос» М. Смотрицького. У цих та інших творах згаданих авторів (передусім С. Оріховського) віддзеркалилися характерні риси історизму ренесансного типу, які засвідчували його відхід за межі середньовічного, теологічного тлумачення історії. І виявилися вони, зокрема, у схиланні до концепції причинності. В цілому українські гуманісти XVI ст. сприяли виробленню раціоналістичних поглядів на історію та формування світської філософії історії³.

¹Горський В.С. Нариси з історії філософської культури Київської Русі / В. Горський. – К., 1993. – С. 33-34.

²Наливайко Д.С. Козацька християнська республіка. Запорізька Січ у західноєвропейських літературних пам'ятках / Д.С. Наливайко. – К., 1992. – С. 21.

³Нічик В.М. Гуманістичні і реформаційні ідеї на Україні (XVI – початок XVII ст.) / В. Нічик. – К., 1990. – С. 58.

Більшість вітчизняних науковців розуміли потребу висвітлення історії своєї батьківщини і значущість реальних історичних подій, підкреслювали їх пізнавальну і виховну роль. Історія для них була не лише наочним матеріалом для граматики й риторики. Її сенс вбачався в тому, щоб розповісти нащадкам про гідні наслідування подвиги пращів, а також у тому, щоб використати історичний досвід для розв'язання найбільш життєвих проблем сучасного суспільства. Ці нові гуманістичні погляди на історію як на вчительку життя, на роль і місце людини в історичному процесі знаходимо у багатьох творах тогочасних українських мислителів: М. Гусовського, С. Оріховського, І. Домбровського, М. Стрийковського, в анонімній поемі «Про відбиття татар...1512 р.» та ін.

Більшість цих творів були написані латинською мовою – з огляду на іноземного читача, з метою показати всьому світові, яким є український народ і

хто були його пращури, а також через поширення цієї мови в гуманістичних колах тогочасної Європи. С. Оріховський наголошував також на соціальному значенні історії, вважав, що звернення до неї сприяє кращому з'ясуванню сучасних явищ суспільного життя і дає змогу побачити їх у перспективі. Так він нагадував про недавню експансію турецьких султанів до Малої Азії та Європи і радив польському королю робити з цього висновок про можливість їхнього нападу на Польщу та Україну¹.

Ренесансні вчені-історики, відкидаючи середньовічну історіографію, понад усе дбали про точність передачі фактів. Встановлення історичної правди, дбання про істину та її дотримання було метою й українських гуманістів. Парафразою до слів Ціцерона, «щоб автор не зважувався повідомляти щось інше, за винятком правди», звучить вислів С.Оріховського про те, що найбільший обов'язок історика – не вдаватися до вигадок та не пропустити жодного факту; не виявляти до подій ні прихильності, ні ворожості².

Заслугою гуманістів епохи Відродження було застосування науково-критичного методу до відбору історіографічного матеріалу. Цей метод виник разом з філологічною критикою давніх джерел, яку започаткував італійський гуманіст Л.Вала. Відкинувши крайню некритичність середньовічних істориків, ренесансні вчені ввели в практику наукових досліджень категорію «контекст історії» як інструмент наукового аналізу пам'яток писемності. Вітчизняні мислителі також прагнули шляхом аналізу історичних джерел установити історичну правду, всіляко її до-

¹Українські гуманісти епохи Відродження: Антологія: У 2 ч. Упоряд. В.Литвинов.– К., 1995. – Ч.І. – С. 70.

²Литвинов В. Ренесансний гуманізм в Україні / В. Литвинов. – К., 2000. – С. 193.

тримуватись. Відтак вони осмислювали не тільки зовнішні, але й глибші, іноді навіть економічні причини історичних подій. Визначна роль у запровадженні критичного методу при осмисленні джерел належить Г. Саноцькому і особливо С. Оріховському. У своїх творах останній розглядав текст як логічну й історичну цілісність, увівши до історіографії поняття новітнього історичного документа, що, на його думку, відображав сучасні поточні події та явища суспільного життя¹. Найяскравіше ці його міркування репрезентовані у промовах «Про целібат» та «До Папи Римського».

В епоху Відродження, як відомо, на зміну релігійному світогляду доби феодалізму приходить світогляд раціоналістичний, який поступово усуває із суспільних процесів позаісторичні сили і шукає рушійні сили історії в ній самій. Народжується нова історична свідомість, яка стала поштовхом до формування національної свідомості². Це було паневропейське явище. На теренах України паростки нової історичної свідомості з'являються в XV-XVI ст. у літописах, де відчутне прагнення визначити місце України в історичному часі і просторі. Навичками історичного мислення володіли також Острозькі книжники. Особливо ж притаманні риси ренесансної історичної свідомості С. Оріховському. Він уже не сприймає історію як цитатник для риторики чи матеріал для етично-повчальних потреб. Мислитель прагнув розглядати явища суспільного життя в їх історичному розвитку, у зв'язку з конкретними історичними умовами³. То був, власне, принцип ренесансного історизму.

Для європейської ренесансної історіографії характерною була значна жанрова різноманітність. На відміну від середньовічних хронік, де текст «вмонтовувався до суто інформаційної оповіді», в історичних творах гуманістів художній елемент починає рівномірно наповнювати всю тканину твору і сприяє досягненню певного літературно-художнього ефекту. Те саме можна говорити й про твори українських істориків XVI – початку XVII ст. Коли посилювався інтерес до вітчизняної історії, то роздуми з нагоди окремих історичних подій та явищ з'являлись у найрізноманітніших за жанром творах: «в релігійних працях, проповідях, у полемічній літературі, особливо в історико-біографічних описах, у панегіриках, працях лексикографів, у літописах і хроніках, в історичних повістях, у передмовах до них»⁴. Про пробудження інтересу до історії засвідчують такі літописи, хроніки і хроно-

¹³ *Сас П.М.* Українсько-польський мислитель доби Відродження Станіслав Оріховський: на шляху до історизму нового часу / П. Сас // Український історичний журнал. – 1991. – № 1. – С. 97.

² *Кралоук П.* Особливості вияву національної свідомості в українській суспільній думці XVI- першої половини XVII ст. – Луцьк, 1996. – С. 12.

³ *Литвинов В.* Ренесансний гуманізм в Україні / В. Литвинов. – К., 2000. – С. 195.

⁴ *Хижняк З.І.* Києво-Могилянська академія. – К., 1988. – С. 42.

графи: «Короткий Київський літопис від початку землі руської до 1516 року», «Західноруський літопис», «Хроніка» М. Стрийковського, «Хроніка о грецком панстві» І.Вишенського, «Густинський літопис» З. Копистенського. З цих творів довідуємося, зокрема, про боротьбу місцевого населення проти іноземних загарбників, про урядування литовських князів в Україні, про селянсько-козацькі повстання та про українсько-білорусько-литовські взаємини.

Але визначальним для становлення історичної науки в Україні був перехід від літописання до наративної форми викладу матеріалу. Знову ж таки згадаймо С. Оріховського, у творах якого історія набирала публіцистичного характеру. Його улюбленими історичними жанрами були напучення, промови, діалоги, які високо цінувались у Європі. Італійський гуманіст П. Рамузю, наприклад, порівнював С. Оріховського з давньогрецьким істориком Ксенофонтом¹. Визнання набула також ораторська майстерність українського мислителя. Своєрідні діалоги головних персонажів його творів не тільки олюднюють історичну оповідь, але й роблять її достовірною.

Гуманісти доби Відродження охоче зверталися до греко-римської античності зокрема й античної історіографії, яка була для них культурно-історичним еталоном. Ренесансних мислителів вабила історія греків тому, що, за своєю суттю, вона була не теократичною, а гуманістичною, в ній досліджувалося не божественне, а людське. Характерною рисою творів вітчизняних істориків того періоду є також і згадуване вже помітне зменшення питомої ваги біблійної аргументації, і очевидне зростання значення і ролі аргументації власне історичної та філософської, запозиченої передусім в античних авторів. Зразком для наслідування українським історіографам були твори зокрема таких давньогрецьких і римських істориків та письменників, як Гомер, Аристотель, Ксенофонт, Лівій, Павсаній, Демосфен, Тацит, Вергілій. Про широке зацікавлення античною спадщиною в Україні свідчить і факт наявності у Львівській братській бібліотеці творів провідних діячів греко-римської давнини².

Окрім греко-римської античності, наші гуманісти охоче використовували

«свою античність» – середньовічну історичну спадщину України-Руси. Для них історія і духовні традиції Київської Русі були тим, чим грецька й римська старовина була для західноєвропейських гуманістів. Вони постійно зверталися до цих традицій як у міркуваннях про прийдешню українську державність, так і у пошуках аргументів для тогочасної полемічної боротьби. Українські гуманісти, побиваючись за тогочасний сумний стан України, часто згадують славні часи своїх предків,

¹ Українські гуманісти епохи Відродження: Антологія. – Ч. 1. – С. 420.

² Матковська О. Львівське братство / О. Матковська. – Львів, 1996.

передусім княжу добу. Зразковими у цьому сенсі можуть бути такі, наприклад, твори, як «Дніпрові камени» І. Домбровського (автор пишається звитягою, перемогами, тріумфами київських князів – Кия, Ольги, Святослава, Володимира Великого та ін.); «Густинський літопис» розповідає про становлення, розквіт і занепад Київської держави, про українські землі після монголо-татарської навали чи вірші К. Саковича, в яких поет звертається до героїчної історії русичів¹.

У різних творах тогочасних вітчизняних авторів переповідаються давні легенди про походження українського народу та про утворення ним своєї держави. Спостерігається прагнення пізнати й осмислити культуру княжої доби, заглибитись у вивчення рукописних творів з метою використання їх у полеміці з католиками та уніатами, а також встановити «історико-географічний зв'язок із минулим завдяки ідеї безперервності історії від Київської Русі до України»². Це засвідчують, окрім згаданих уже творів, також «Палінодія» З. Копистенського, анонімна «Пересторога» та ін. Звернення до власного минулого країни, зміцнення зв'язків із спадщиною попередників і вірність національним традиціям є, на нашу думку, рисами національного Відродження в загальноєвропейському масштабі.

Важливе місце в історіософських поглядах гуманістів епохи Відродження належало концепції причинності історичного процесу, рушієм якого, на їхню думку, була вже не так абстрактна боротьба добра і зла чи Божий промисел, як активне втручання людини в перебіг історичних подій. Відтак надавалося великого значення ролі особи в історії та її волевиявленню, на прикладах видатних історичних осіб учились і вчили, не оминаючи народного життя і національної історії.

Добро і зло у творах українських гуманістів виступає у вигляді реальних, цілком конкретних суспільних явищ і вчинків. Добро – це те, переконані вони, що вигідне для української держави, народу, православної церкви. Так, наприклад, анонімний автор твору «Epicedion» хвалить князя К. Острозького, який, подібно до давньоримських імператорів «незаперечно Україні послужив там, де небезпечно». Князь, на думку автора, є втіленням добра, він природжений воїн, відважний, добрий староста, шанована в Україні людина. Доброю справою вважається і побиття ворогів, коли це чиниться не заради здобичі і грабунку, а заради помсти нападникам і визволення невільників³.

¹ Українська поезія. Кінець XVI – початок XVII ст.: Антологія. Упоряд. В.П. Колосова, В.І. Крекотень. – К., 1978. – С. 323.

² Яковенко Н.М. Українська шляхта з кінця XIV до середини XVII ст. (Волинь і Центральна Україна). – К., 1993. – С. 81.

³ Українські гуманісти епохи Відродження: Антологія. – Ч.2. – С. 31.

К. Сакович возвеличує гетьмана П. Сагайдачного, який, «добре кохаючи, зло усе карав» та покутував свої гріхи тим, що визволяв своїх земляків із неволі. Згадувані персонажі виступають не тільки хоробрими, мужніми, але й розумними, вченими, а тому в них добро «не заводить дружбу зі злом» (Х. Євлевич). Зло – все, що шкодить інтересам українського суспільства. Передусім це турецьке зазіхання на Європу та постійні татарські напади на українські землі. Татари й турки зображуються грабіжниками, злодіями, розбійниками, які «в руськім краї учиняють шкоди». На боротьбу з цим злом виступають мужні, відважні сини вітчизни – князі Вишневецькі, Острозькі, Заславські, Збаразькі та інші, які, сповнені чеснот, «неньку захищають, кривди не прощають». Зокрема М. Вишневецький порівнювався з Гектором, який «благородно не зганьбив лицарської честі»¹.

Зустрічаються у вітчизняних гуманістів роздуми й більш загального характеру про значення добра і зла та їх боротьбу в історичному процесі. Так, С. Оріховський висловлює думку про те, що завдяки розуму люди змогли досягнути моральні закони, а відтак навчилися відрізняти добро від зла, корисне від шкідливого, справедливість від несправедливості, правду від неправди. Категорії моралі стали, таким чином, тією внутрішньою пружиною, що рухала людину по шляху історії. При цьому С. Оріховський розрізняв два види справедливості: юридичний і практичний (виконавчий). Мета останнього – винагородити добро і покарати зло².

Великою заслугою гуманістів епохи Відродження було вироблення нового погляду на причинні зв'язки в історичному прогресі. Вони відмовилися від провіденційного розуміння історії, яке домінувало в Середньовіччі. Зі сфери діянь Божественного промислу історія перетворюється на арену людських справ і діянь, на захоплююче видовище боротьби людських інтересів, прагнень, пристрастей³. Провіденціалізм і фаталізм поступились місцем історично зумовленим вчинкам персонажів, які стають активними суб'єктами дії. В людині починають цінувати такі якості, як власна гідність, талант, розум, звитяга, завдяки яким вона може піднятися над іншими і зайняти високе суспільне становище. Дедалі більшого значення набувають людський розум, практицизм, активність особи, особисті чесноти як справжні рушії історичного процесу. В літературі формується образ людини діяльної, чий успіх або невдача залежить не від Божественного Провіщення, а від Долі (Фортуни), чию прихильність вона сама здатна здобути.

¹ Там само. – С.32.

²Литвинов В. Ренесансний гуманізм в Україні / В. Литвинов. – К., 2000. – С. 217.

³Наливайко Д.С. Козацька християнська республіка. Запорізька Січ у західноєвропейських літературних пам'ятках / Д.С. Наливайко. – К., 1992. – С. 18.

Серед історичних поглядів, що їх обґрунтовували українські діячі, важливе місце займали питання походження українського народу, його ролі у світовому історичному процесі. Так, цілком у дусі ренесансної традиції, яка виводила походження нових народів від великих древніх, С. Оріховський намагається довести, що слов'яни походять від давніх греків. Він спростовує претензії окремих польських істориків на виняткове становище польської шляхти завдяки її сарматському походженню: «...Я теж сармат, бо моя вітчизна Русь розташована у європейській Сарматії...»¹. Українську землю вважав сарматською і С. Пекалід, хоч пращурами українців називає аланів. З. Копистенський за літописною традицією виводить родовід слов'ян від біблійного Яфета, одним із колін якого є народ «роський», який був мужнім, войовничим, славним із часів троянської війни і Олександра Македонського. А С. Кльонович вважає українців навіть нащадками троянів (фрігійців)².

Схоже тлумачення знаходимо у вітчизняних гуманістів і стосовно слов'янських мов. Спираючись на ренесансну концепцію про три «священні мови» – єврейську, давньогрецьку і латинську, вони твердять, що від тих мов походять усі інші, в тому числі й слов'янські. Останні, на їх думку, відколотися від грецької³. Нині автономність принаймні східнослов'янських мов не викликає серйозних заперечень. Такий висновок став підсумком багатомісячних досліджень і наслідком полеміки різних поглядів.

Багато розмірковуючи про вітчизняну історію, українські автори водночас широко висвітлювали сучасні їм події в Україні. Крім уже названих вище творів, де вони намагалися висловити свою думку на конкретні, актуальні політичні проблеми, слід назвати ще такі: «Дума українна» А. Чагровського, «Перемога над татарами під Теремовлею 1524 року» М. Гусовського, «Дії турецькі і змагання козацькі з татарами» М. Пашковського, листи С. Оріховського до італійських гуманістів та папи Римського з коротким викладом історії України-Руси.

Особливо багато місця в історичних творах українських гуманістів відводилось боротьбі запорізьких козаків із зовнішніми ворогами і уславленню їхніх подвигів, що відповідає реальності. Майже впродовж усього XVII ст. збройні формування українських козаків були одними з найсильніших у Європі, і їх охоче запрошували на службу до різних європейських країн. Їхнє місце і роль у національній історії важко переоцінити. Вони кваліфікуються «славними синами своєї вітчизни», які не дають татарам безкарно «шкоду учиняти»⁴.

¹ Філософія Відродження на Україні / Відп. ред. М. Кашуба. – К., 1990. – С. 198.

² Кльонович С. Ф. Роксоланія або землі Червоної Русі. – К., 1987. – С. 70.

³ Філософія Відродження на Україні. – С. 115-116.

⁴ Українські гуманісти епохи Відродження: Антологія. – Ч. 2. – С. 232.

Отже історичні твори вітчизняних мислителів доби Відродження, як і твори їх зарубіжних колег, відзначалися злободенністю тематики, критичною загостреністю проти вад сучасного суспільства, досконалістю літературної форми, пафосом, тонкою іронією. Світогляд їх авторів був життєстверджуючим, оптимістичним, мав світський характер. Слід підкреслити наявність у творах українських гуманістів нових ренесансних поглядів на історію, на роль і місце людини в історичному процесі. Історія в них розглядається не як реалізація наперед визначеного Божественного плану, а як людська драма в дії. Гуманісти звеличували людину – творця історії. Так, властиві середньовічній історіографії провіденціалізм і фаталізм втрачають у творчості вітчизняних авторів свої домінуючі позиції. Натомість люди, насамперед політичні діячі, розглядаються ними як активні і головні учасники історичного процесу.

Як і представники західноєвропейської ренесансної думки, українські гуманісти вважали історію засобом пробудження національної свідомості народу, його історичної пам'яті, використовували її для виховання патріотичних почуттів, любові до батьківщини. Патріотизм вітчизняних гуманістів виявлявся у симпатіях до вітчизни України-Руси, у турботі про її долю, в заклику до відсічі турецько-татарської агресії. Внесок українських гуманістів у розвиток ренесансної історичної думки, їх ґрунтовні знання давньої і нової історії, велика ерудиція були високо оцінені ще за їхнього життя не тільки на батьківщині, але й далеко за її межами.

Історіософські ідеї українських гуманістів – важливий етап у розвитку вітчизняної наукової думки. Вони продовжували функціонувати й пізніше і стали тією основою, на якій формувалися історіософські концепції професорів Києво-Могилянської академії.

ОСОБЛИВОСТІ СТАНОВЛЕННЯ ТА РОЗВИТКУ МУЗЕЮ ЯК СОЦІОКУЛЬТУРНОГО ІНСТИТУТУ

Актуальність теми дослідження музею як соціокультурного інституту і становлення його сучасної моделі визначається стрімким ростом форм його існування в соціокультурному просторі і відповідно збільшенням напрямків наукових пошуків, які вивчають різні аспекти розвитку культури та її музейної сфери. Для дослідження вищезазначеної проблеми виключне значення має застосування системно-структурного та історичного методів, які забезпечують здійснення глибокого аналізу глобальної картини генезису музейної справи, причин виникнення і функціонування музею у зв'язку з культурним, політичним і економічним розвитком суспільства, а також розвитком науки і мистецтва у світі; дозволяє розкрити особливості діяльності музею у його взаємодії з суспільними інститутами та визначити перспективи розвитку музею ХХІ століття.

На початку ХХІ ст. в організації музейної справи почав відбуватися перехід від принципів наукового пізнання: збирання і представлення соціально значущої інформації, що містилася в музейних предметах, до суб'єктивних понять, до розробки технологій комунікативних зв'язків з музейною аудиторією. Саме в цей період був обґрунтований термін «культурно-освітня діяльність», що вело до зміни ролі музею в суспільстві. Діяльність музею почала сприйматися як важливе соціально-культурне явище, в якому у ролі суб'єкту, який формує зібрання, виступає музейний працівник, у ролі другого суб'єкту – музейна аудиторія, що споглядає музейні експонати і сприймає про них інформацію, а музейній збірці відводиться роль посередника.

Успішне вирішення досліджуваної проблеми можливе лише при умові реалізації соціокультурного підходу, який через призму детермінуючого фактору – загального стану культури суспільства, у повній мірі дозволяє з'ясувати сутність і особливості розвитку сучасного музею. Зауважимо, що соціокультурна методологія пройшла тривалий шлях в межах методології суспільних наук: від кінця ХVІІІ ст. до нашого часу. Згідно цієї методології людина почала розглядатися як творець культури, а соціокультурне розумілось як наслідок історичного розвитку суспільства. Саме соціокультурність виступає у якості генеральної детермінанти суспільного розвитку. Застосування соціокультурного підходу дає можливість розглядати музей і музейний продукт в аспекті його соціальної, культурної і особистісної інтерпретації і дозволяє пояснити його сутність і основні функції в суспільстві.

З філософських позицій музей визначається як багатофункціональний інститут соціальної пам'яті з функціями документування, охорони, дослідницькою і освітньо-виховною діяльністю. У відношенні до культури він відіграє подвійну роль: по-перше, зберігає культуру і допомагає людині засвоїти її найголовніші зразки, по-друге, музей сам є одним із елементів культури і має свої особливості, динаміку, спрямованість і тенденції розвитку. Стосовно музею як соціокультурного інституту, йому властиві ряд ознак:

- соціальний тип музейних відносин (він виконує обов'язкову функцію щодо зберігання соціокультурної спадщини, здійснює контроль за формуванням і використанням і охороною музейних експонатів);
- чіткий розподіл праці і високий рівень професіоналізації музейного персоналу в різних напрямках його діяльності;
- знеособленість (деперсоніфікованість) вимог до відвідувачів музею;
- науково-дослідницький, експозиційний, фондочий, реставраційний, освітньо-культурний, маркетинговий, педагогічний характер його діяльності;
- повага до минулого, соціальної пам'яті і досвіду;
- досконале управління власними засобами і ресурсами¹.

Музей, як соціокультурний інститут, виникає в суспільстві, що знаходиться на високому рівні соціального і культурного розвитку. Його інтенсивний розвиток відбувається лише за умови різнобічної підтримки держави. Виникнення і розвиток музею зумовлений наявністю соціальної потреби суспільства і громадськості. Появі музеїв передувала величезна колекційна і збиральницька діяльність окремих осіб, громад і різних соціальних груп.

Процес становлення музею як соціального інституту проходив у вигляді змінюючих один за другим історичних етапів:

1. Виникнення потреби у збереженості досягнень людства у різних сферах і галузях припадає ще на часи становлення людської цивілізації. Багаточисленні археологічні знахідки засвідчили, що у відповідності із розвитком людства, люди все більше і більше почали зберігати предмети-носії соціальної пам'яті: від амулетів, які передавались із покоління до покоління, до більш складних культових предметів, які поруч із релігійним змістом, володіли і певною естетичною цінністю². І вже в античних

¹Акуліч Е.М. Музей как социкультурное явление / Е.М. Акули // Социологические исследования. – М.: СОЦИС, 2004. – №10. – С. 89-93.

²Омельченко Ю.А. Домузейні форми нагромадження та використання історико-культурних цінностей / Ю.А. Омельченко // VitaAntiqua. – 1999. – № 1. – С. 107-114.

зкладах, зокрема – Мусею в платонівській Академії, Мусею в Лікеї Аристотеля, Александрійському Мусейону постав первообраз установи, де збирання, збереження і вивчення предметів служили цілям не тільки естетичного задоволення, але також дослідницькій діяльності, освіті і вихованню¹.

2. Передумови створення музеїв припадають на період, коли співпадають цілі суспільства і окремих колекціонерів, патріотів, видатних історичних осіб, які намагаються зберегти культурно-історичну спадщину. Це було характерним для протомузейної епохи від XIV до XVI ст., коли потреби у соціальних зв'язках стимулювала обмін подарунками і, по мірі накопичення, створення їх сховищ, колекцій, сприяли появі публічних музеїв². Потреба у визнанні, поваги зумовила багатьох власників колекцій відкрити людям доступ до своїх «святилиць», передавати при житті і заповідати своє культурно-історичне багатство музеям. Саме потреба у самореалізації побудила унікальних майстрів створювати свої шедеври спеціально для музеїв, видатних вчених присвятити свою творчу діяльність науковому вивченню, опису і методів збереження музейних цінностей. Вже у другій половині XVI ст. термін «музей» все частіше починають вживати не тільки по відношенню до зібрання предметів і колекцій, але й до приміщення, в якому вони зберігаються і експонуються. Можливість вільного доступу до національного надбання відіграла вирішальну роль в тому, що музей став складовою частиною суспільної свідомості і почав сприйматися як публічний інститут, невід'ємна частина соціокультурного буття, а не особиста, приватна власність збирачів³.

3. Виникнення музеїв як спеціальних закладів датовано XVII ст. Із зібрання, доступного лише не багатьом бажаючим, музей виростає у заклад, відкритий для широкої публіки, і його визначальною ознакою становиться вже не тільки наявність колекції, її збереження та вивчення, але і показ. Наступний важливий крок у розвитку музеїв був зроблений у другій половині XVIII ст. В цей період відбувалося становлення ряду суспільних дисциплін одночасно з накопиченням та систематизацією зібрань відповідних джерел. Почався процес формування нових відносин до минувщини, які були відображені у музейних предметах. Саме в цей період музейні специфічні правила поведінки постають атрибутом музейної дійсності. Цінності і правила музейної поведінки акумулюють-

¹Бондаренко А.А. Античный мусейон: рождение музея из мифа и ритуала / А.А. Бондаренко // Вестн. С.-Петербур. ун-та. Сер. 2. – 2007. – Вып. 1. – С. 257-273.

²Вайдахер Ф. Загальна музеологія: посіб / Ф. Вайдахер / Перекл. з нім. В. Лозинський, О. Ланг, Х. Назаркевич. – Львів: Літопис, 2005. – С. 69-71.

³Шляхтина Л.М. Основы музейного дела. Теория и практика / Л.М. Шляхтина. – М.: Высшая школа, 2009. – С. 26.

ся спочатку в суспільній думці і лише згодом за допомогою державної ідеології¹. Власне музеєзнавчими було прийнято вважати опис музейних колекцій, розпочатий у перших публікаціях з музейної теорії: книги С. фон Кичберга (Мюнхен, 1656), Й. Майора (Кіль, 1674), робота Дж. Нікеліуса «Музеографія, або керівництво до правильного розуміння і корисного заснування музею, або раритет-камери» (Лейпциг, 1727). Діяльність музею вперше почала набувати наукового характеру. Музеї стали розглядатись як сховища культурно-історичної спадщини, наукових цінностей, технічного досвіду.

4. Нарешті у XIX - на початку XX ст. цінності і музейні правила поведінки знаходять своє юридичне закріплення у розпорядженнях і постановках урядів. Зокрема, у 20-х рр. XX ст. на Україні створюються органи управління музеями, виробляються правові засади їх діяльності, видаються декрети про організацію, охорону і збереження музейних установ². Музейною наукою новітньої доби були визначені принципи комплектування музейних фондів і методи їх експонування, створення нових експозицій почало здійснюватись на основі класифікаційних систем, згідно відповідного профілю музею³.

Науковий напрям, який заснував інтерпретацію музею як соціального інституту з певними функціями в суспільстві, з'являється у 60-і роки XX ст. Початок цих досліджень поклали праці А. Разгона⁴. Він визначив чотири основні функції музею: 1) документування історичного процесу, 2) охоронна, 3) науково-дослідницька, 4) освітньо-виховна. Такий аналіз функціонування музею дозволив чітко визначити його суспільне призначення, місце в системі закладів науки, культури і освіти і тим самим виявити специфіку музею. Завдяки функціональному підходу почали розроблятися заходи, спрямовані на посилення ролі музею у суспільному житті.

У ці ж роки канадським вченим Д. Камероном було вперше сформульовано концептуальний підхід до музею як комунікаційної системи⁵, що у подальшому стимулювало розвиток концепції, яка розглядала му-

¹Мишуровская О.С. Зарождение и развитие музея в пространстве общества и культуры / О.С. Мишуровская // Третий Российский культурологический конгресс с международным участием "Креативность в пространстве традиции и инновации". – СПб: ЭЙДОС, 2010. – С. 218-219.

²Музейна справа та музейна політика в Україні XX століття. – К.: Златограф, 2004. – 208 с.

³Грицкевич В.П. История музейного дела конца XVIII-начала XX вв. / В.П. Грицкевич. – СПб.: СПбГУКИ, 2007. – 335 с.

⁴Разгон А.М. К вопросу об изучении музейных коллекций / А.М. Разгон // Изучение и описание памятников материальной культуры. – М.: НИИ культуры, 1972. – С. 5-12.

⁵Cameron D. A viewpoint: the museums as a communications system and implications for museum education / D. Cameron // Curator, 1968. – V.11. – № 1. – P. 33-40.

зей як спеціалізований спосіб трансляції культури і освоєння культурно-го досвіду. Наполегливі пошуки шляхів демократизації музею стимулювали появу праць, автори яких викладали своє бачення того, якими повинні бути взаємовідносини музею і суспільства. До їх числа слід віднести австрійську дослідницю А. Уїтлін, автора монографії «Музей. Його історія та його завдання в галузі освіти»¹. Ідеї, які були закладені А. Разгоном, Д. Камероном і А. Уїтлін, були розвинуті в працях їх послідовників і склали змістовну єдність, яка у своїй сукупності створювала цілісну концепцію музею як інституту. Вихідною установкою постала ідея про те, що цей інститут виникає як результат діяльності людини, спрямований на задоволення певних її потреб. Інституційна сутність музею почала аналізуватися на основі таких понять, як суспільні потреби, соціальні функції; формою теоретичної рефлексії становляться класифікації і типології музейних закладів².

В цілому, друга половина ХХ ст. визначалась у розвитку культури як доба «музейного буму». Із всієї кількості існуючих у світі музеїв половина з'явилась на протязі останнього п'ятидесятиліття. Така ситуація була зумовлена достатньо глибокими причинами, насамперед, природою музейного ставлення людини до дійсності, багатомірністю самого феномену музею, необхідністю його існування і розвитку в культурі³. Саме в цей час, у 1970-1980-і роки, згідно сформованої на Заході нової філософсько-культурної парадигми, яка виникла в результаті процесу модернізації музейної діяльності, намітився поворот від моделі музею як закладу, що задовольняє суспільні потреби у збереженні і використанні предметів реального світу у якості документальних засобів соціальної інформації, до моделі соціально-культурного явища⁴. Проте розвиток нових форм і напрямків музейної діяльності на рубежі ХХ ст. проходив багато в чому стихійно, без усвідомлення глибокої єдності та зв'язку між їх різноплановими проявами⁵. Слід зазначити, що у світовій культурі на той час домінували два вектори розвитку музею. Один з них був характерним для країн із тоталітарними режимами, включно і СРСР. В цих умовах музеї перебирали невластиві їм насамперед соціокультурні

¹Wittlin A.S. The Museum. Its History and its Tasks in Education / Wittlin A.S. // The Museum. In Search of Usable Future. – Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1970. – 248 p.

²Герасименко Е.Е. Музей и социальная память в свете концепций институционализации / Е.Е. Герасименко // Вестн. Сочин. гос. ун-та туризма и курортного дела. – 2012. – № 1(19). – С. 153-163.

³Мастеница Е.Н. Культурологическая парадигма музееведения / Е.Н. Мастеница // Фундаментальные проблемы культурологии. В 4-х т. Т.3. Культурная динамика. – СПб.: Алетейя, 2008. – С. 120.

⁴Хадсон К. Музеи не стоят на месте / К. Хадсон // Museum. – 1998. – № 197. – С. 41-44.

⁵Мастеница Е.Н. Новые тенденции в развитии музея и музейной деятельности / Е.Н. Мастеница // Триумф музея?. – СПб.: Осипов, 2005. – С. 139.

функції пропагандистських закладів, що вело до значної деформації всіх видів музейної діяльності. Поза тоталітарних режимів вектор еволюції музею був спрямований у бік пошуку його оновлення і демократизації.

Лише на початку ХХІ ст., в умовах демократизації посткомуністичних режимів, в організації музейної справи почав відбуватися перехід від принципів наукового пізнання: збирання і представлення соціально значущої інформації, що містилася в музейних предметах, до суб'єктивних понять, до розробки технологій комунікативних зв'язків з музейною аудиторією. У музеєзнавстві був обґрунтований термін «культурно-освітня діяльність», що вело до зміни ролі музею в суспільстві. Діяльність музею почала сприйматися як важливе соціально-культурне явище, в якому у ролі суб'єкту, який формує збирання, виступає музейний працівник, у ролі другого суб'єкту – музейна аудиторія, що споглядає музейні експонати і сприймає про них інформацію, а музейній збірці відводиться роль посередника¹.

Поява нових, трансформація діючих музеїв у значній мірі залежала від динамічних процесів, які відбувалися в структурі соціальної пам'яті того чи іншого суспільства. Щодо трансформації процесу організації музейної справи в Україні, то він був зумовлений постановкою нових завдань, які постали перед музейними установами в умовах незалежності країни. Їх неможливо було вирішити без урахування об'єктивно зумовлених факторів: політичних – зміни в політиці уряду, в чинному законодавстві, впровадження нової організаційної структури музеїв; економічних – зміни в економіці, що впливають на чисельність відвідувачів і визначають якість музейних послуг; соціальних – демографічні зміни, що впливають на музейну аудиторію, конкурентна боротьба за фінансові ресурси і відвідувачів, пов'язана з розвитком туризму, роль музеїв у розв'язанні соціальних проблем; технологічних – удосконалення стандартів подання музейних колекцій і засобів комунікації, поширення комп'ютерних систем, що зумовлює зростання вимог відвідувачів².

Таким чином, процес генезису і еволюції музею свідчив про складну полівекторну детермінацію, яка була зумовлена його приналежністю одночасно і до культури, і до суспільства. Зв'язок з культурою характеризувався тим, що музей виступав у якості специфічного інструменту накопичення, збереження і трансляції соціально значущої інформації, необхідної для виконання культурою свого соціального призначення; до

¹Соболева Е.А. Эволюция концепции музея в меняющемся мире / Е.А. Соболева, М.З. Эпштейн // Вопр. музеологии. – 2011. – № 1. – С. 8-19.

²Пантелейчук І.В. Музейна політика України в контексті трансформаційних процесів / І.В. Пантелейчук // Культура і мистецтво у сучасному світі. Наук. зап. КНУКіМ, 2005. – Вип.6. – С. 103-108.

суспільства музей безпосередньо був дотичний своєю організаційно-комунікативною діяльністю. В цілому, світова еволюція розвитку музею супроводжувалась перетворенням його у комплексний культурно-історичний і дозвільний центр, специфічний соціально-культурний інститут, який відповідав ряду ознак, основними із яких, на нашу думку, були:

- особливий тип регламентації соціальної взаємодії музею і суспільства;
- наявність механізмів соціальної регуляції, які спрямовані на забезпечення регулярності, чіткості, передбачуваності та надійності інституційного розвитку музею;
- обґрунтований розподіл функцій, прав і обов'язків працівників музею та їх взаємодію;
- визначений напрямок діяльності, спрямований на збереження і відтворення поваги до минулого, до соціальної пам'яті та історичного досвіду, до національних і культурних особливостей, характерних для сучасного суспільства .

Музей ХХІ ст. почав суттєво різнитися від музеїв ХІХ-ХХ ст., і ці відмінності визначались національною специфікою соціальної організації суспільства, а також – світовим культурним процесом. Оскільки глобалізація, характерна для сучасного етапу розвитку суспільства, то вона накладає певні обмеження, а з другого боку і відкриває нові можливості для індивідуального і колективного відвідувача музею¹. Глобалізація та інформатизація суспільства, інтенсивне формування розважально-дозвільової індустрії почали активно впливати на презентацію музейних практик, які в наш час пов'язувались не тільки з процесами збереження і інтерпретації культурної спадщини, але й спробою вирішення актуальних проблем для сучасників.

За час свого історичного розвитку музей, як підсистема сфери культури, набув сталого складу своїх компонентів (фонди, експозиція, усна комунікація із відвідувачами, персонал, будівля, музейне обладнання), визначилась структура їх взаємодії. Він отримав громадсько-державний статус науково-історичного та культурно-просвітницького закладу, адаптувався до впливу економічних, політичних, соціальних, духовно-ідеологічних факторів, став об'єктом державної політики та управління.

Музей ХХІ ст. почав виконувати властиві соціальній пам'яті функції, але ними не вичерпувалось його суспільне призначення, оскільки

¹Именнова Л.С. Музей в глобальном мире / Л.С. Именнова // Вестн. Моск. гос. ун-та культуры и искусств. – 2011. – № 1. – С. 138–143.

походження і розвиток музею як інституту детермінується також функціональним взаємозв'язком з наукою, освітою, владою та іншими елементами соціальної структури. Серед соціально-культурних функцій музею слід назвати: охоронну (збереження культурно-історичної спадщини); інформаційну (передача і отримання, прирощування нових знань); інтеграційну (сприяє соціальній згуртованості і відповідальності); комунікативну (передбачає спілкування і особистий взаємовплив); трансляційну (набуття людиною соціального досвіду); відтворення соціальних відносин (забезпечує сталий розвиток суспільства); культурної ідентифікації особи; організація дозвілля; соціалізуючу та культурно-освітню¹. Музей як соціокультурний інститут почав організовувати і координувати діяльність людей із збереження минулого, передачі знань про нього, без чого ця діяльність набула б розрізнений, непослідовний і несталий характер. Він стає засобом міжкультурної комунікації. Відвідування музею, музейне спілкування співпадає з метою його створення і розвитку: це безпосереднє спілкування з пам'ятниками історії і культури і спілкування між людьми з приводу їх сприйняття, розуміння і інтерпретації минулих історичних епох з допомогою музейного предмету.

Останні вітчизняні і зарубіжні дослідження в галузі культури, її музейної сфери свідчать, що розвиток сучасного музею здійснюється перетворенням його у комплексні культурно-історичні, культурно-освітні і дозвільні центри². Це, у свою чергу, зумовлює зміни в організації всього музейного простору: експозицій виставок, рекреаційних зон, сучасної музейної інфраструктури, освітньої діяльності. Результатом творчого пошуку в музейному просторі почалось створення нових типів музейних установ: культурних центрів, у яких діють спеціалізовані експозиції, що акцентують увагу на досягненнях різних галузей знань, окремих наук і видів мистецтва (Національний центр мистецтва і культури Ж. Помпіду тощо); спеціалізованих дитячих музеїв, де вся експозиційна й освітня робота проводиться з урахуванням вікових особливостей дітей і з використанням методик, запропонованих музейною педагогікою (дитяча студія в Единбурзі та ін.); екомuzeю, в якому відтворене з метою його збереження культурно-історичне середовище³. Характерною особливістю таких музеїв була поява в них, поряд з музейними видами діяльності, «немuzeйних»: організація і проведення концертних про-

¹Макарова Н.Г. Социокультурные функции музея / Н.Г. Макарова // На пути к музею XXI века. Сб. науч. тр. – М.: НИИК, 1989. – С.23-29.

² Роль музеїв у культурному просторі України й світу: стан, проблеми, перспективи розвитку музейної галузі: зб. матер. – Д.: АРТПРЕС. – 2009. – 608 с.

³Хадсон К. Влиятельные музеи / К. Хадсон / Перевод с англ. – Новосибирск: Сибирский хронограф, 2001. – 426 с.

грам, шоу, фестивалів, функціонування майстерень, відкриття сувенірних магазинів, кафе, ресторанів тощо¹.

Таким чином, долаючи консервативність, зумовлену своєю головною функцією – збереження колекцій, музей почав активно встановлювати тісні зв'язки з різними інститутами суспільного життя, розширюючи свій культурний простір, орієнтуючись на змістовний діалог з відвідувачами. Сучасна соціально-культурна діяльність музею за своїм внутрішнім змістом давно переступила рамки колишньої культурно-просвітницької роботи. Суттєво трансформувались функції соціокультурного менеджменту, все більш важливу роль починають відігравати, поруч з просвітою, культурно-творча, рекреаційно-оздоровча, розважальна і соціоінтеграційна функції музею². Музей, все більше зближуючись за своїми функціями і способами організації культурного простору з культурно-дозвільними закладами, почав активно впроваджувати нові форми роботи з відвідувачами.

З кожним роком розширюється присутність музеїв у просторі Інтернету, що дає можливість, не виходячи із дому, здійснювати віртуальні екскурсії по залах музеїв³. Комунікація на практиці стає важливим способом розширення меж музейної діяльності, діапазону соціальних і культурних функцій, розробки і реалізації нових програм і форм роботи з різними категоріями відвідувачів, використовуючи сучасні інформаційні і інтерактивні технології, що дозволяє музею приймати активну участь у культурному, політичному і соціально-економічному житті соціуму.

Відмінні риси сучасного музею, як соціокультурного інституту, виявляються сьогодні і в побудові експозиційного простору із використанням віртуальних, мультимедійних і модерних дизайнерських технологій; формуванні чіткої позиції по відношенню до особи відвідувача, приймаючи до уваги його погляди, думку, точку зору; намаганні впроваджувати атрактивні інновації, які визначаються змінами зовнішніх умов розвитку суспільства, його потребами і запитамі сучасних соціокультурних практик; реалізації концепцій розвитку музею, пов'язаних з демократизацією і модернізацією музейної діяльності, здійсненням соціальної і культурної взаємодії із різними організаціями і соціокультурними інститутами у контексті розширення меж культурно-комунікативного простору; розвитку і самовдосконалення у професій-

¹ Денисова И.В. Зрелищные формы в музее как тенденция современности / И.В. Денисова // Известия ПГПУ им. В.Г. Белинского. – 2011. – № 24. – С. 622–625.

² Мацкевич М.В. Интерактивность в музее: прямая и обратная перспектива / М.В. Мацкевич // Музейный просвет: сб. стат. под ред. М.Б. Пиотровского и А.А. Никоновой. – СПб., 2009. – С. 137–138.

³ Грачева Е.С. Интернет и PR-технологии как инновационные ресурсы музея / Е.С. Грачева // Альманах современной науки и образования. – 2010. – №11. – С. 100-107.

ному плані співробітників музею із врахуванням застосування гуманітарних, інформаційних і телекомунікаційних технологій¹.

Музей, проводячи постійну роботу щодо комплектування та експонування колекцій, розповсюджуючи знання про минуле, у тому числі з допомогою широкого спектру культурно-освітніх програм, формує у відвідувачів соціальну пам'ять, як важливий елемент національної ідентичності суспільства. Цьому сприяє значне розширення як традиційних форм роботи музеїв: виставки, експозиції, екскурсії, лекції, масові культурно-освітні заходи; так і нові форми роботи із самою різноманітною аудиторією: музейна година, організація клубів, проведення музейних вечорів, творчих зустрічей з цікавими людьми, розробка туристичних маршрутів із оглядом музейних експозицій, проведення щорічних музейних фестивалів, а також спільна співпраця з іншими закладами культури і мистецтва, підприємствами.

В останній час відбувається формування єдиного музейного простору. Тенденція до об'єднання музеїв виявляється в появі особливих надмузейних структур с інтегрованими функціями. Прикладом міжнародної організації, що об'єднує як ідеологію, так і практичну діяльність музеїв різних країн, є міжнародна рада музеїв – ICOM. Подібні структури діють і на національних, і навіть на регіональних рівнях, а їх зусилля сьогодні спрямовуються на формування системи взаємопов'язаних організаційних, інформаційних каналів інтеграції музеїв та їх музейної діяльності.

Сучасна трансформація системи музею вимагає вчених розмірковувати над його перспективами в структурі суспільства ХХІ ст. Слід зазначити, що однією із характерних тенденцій сучасності стало ускладнення соціально-культурної місії музею. В останні десятиліття у працях зарубіжних і вітчизняних вчених (Є. Акулича, А. Бакушинського, Е. Грачової, Ю. Гуральника, А. Мелтона, М. Нагорського, Д. Прайса, Д. Равикович, А. Разгона, О. Сапанжи, К. Скривена, К. Хадсона, Т. Шола, Ф. Шоутена, Т. Юреневої, І. Пантелейчук, М. Рутинського, О. Стецюка та ін.) формується якісне нове розуміння специфіки музею як соціокультурного інституту і його місця в суспільному житті. Переважаючими стають культуротворча і соціоформуюча складові функції музею. Як один із інститутів культури, він сьогодні спрямовує свою діяльність на пошук духовних основ, які мають забезпечувати суспільний прогрес. Конкретизацією уяви про сучасну функцію музею є утвердження його суспільного призначення як інструменту передачі соціокультурного досвіду.

Музей як соціально-культурний інститут стає складним організмом з розгалуженою мережею сучасних служб, спрямованих на забезпе-

¹Муханова С.А. Музей как социокультурное явление современного общества / С.А. Муханова // Вестн. Саратовского гос. техн. ун-та. – 2009. – №2 (20). – С. 125-130.

чення інтелектуальних і культурних запитів суспільства. Через це дуже важливо визначити і забезпечити інституційні, соціокультурні та педагогічні умови музейної діяльності, які мають сприяти формуванню духовно-культурної ідентичності індивіду у сучасному мегаполісі. Завдання сучасного музею, як соціально-культурного інституту, не повинні зводитись лише до передачі суми знань про явища, процеси, факти і сутність музейних предметів. Звернення до внутрішнього світу музейного відвідувача, занурення його у історичне середовище, включення його уяви і асоціативного сприйняття такими мають бути пріоритети нової концепції діяльності музею як соціокультурного інституту XXI ст.

Важливою для сучасності залишається проблема «музей і культурна спадщина». В сучасному світі музей постає як історично зумовлений багато-функціональний інститут, призначений для збереження культурно-історичних і природнонаукових цінностей, накопичення і розповсюдження інформації. Документуючи процеси і явища природи і суспільства, музей комплектує, зберігає, досліджує колекції музейних предметів. Тому значного удосконалення вимагає його охоронна функція, яка має багату традицію, є багатоаспектною за складом і змісту. Сьогодні в музеях знаходиться величезна кількість предметів, які вийшли із вжитку, але зберегли значну культурну цінність і привабливість, здатність викликати інтерес публіки. Формування фондів музеїв багато в чому залежить від рівня культури, смаку колекціонерів-збирачів, чії колекції складають основу не тільки приватних музеїв, але й багатьох краєзнавчих, регіональних та інших державних музеїв.

В сучасних умовах музейна діяльність розуміється як діяльність суспільства по відношенню до природної і культурної спадщини. Тому вона має стати складовою частиною культурних процесів, а музейна мережа – сформуватися у самостійний соціально-культурний комплекс. У процесі цього музей повинен перетворитися в один із найважливіших регулятивних факторів культурного розвитку суспільства, і структура його музейної діяльності має співпадати з предметно-просторовою структурою культурної спадщини країни, регіону і району, де він функціонує. Кожний музей може і повинен стати центром духовного життя країни і регіону, інститутом соціально-культурної діяльності, що має спиратись на сконцентровані у ньому цінності історії та культури. Він має стати важливим засобом організації соціокультурних процесів і соціокультурним центром в межах конкретної території, створюючи діяльну основу, яка дозволить йому функціонувати в єдиному культурному просторі України.

Важливою умовою розвитку сучасного музейного простору – має стати його реорганізація, яка розуміється як якісне і нерідко змістовне структурне перепрофілювання. Розширення музейного простору сьогодні є найбільш традиційною і розповсюдженою тенденцією розвитку

сучасних музеїв, який розширює горизонти музею у просторі культури, з одного боку, і підтверджує кількісну і якісну експансію музеїв в культурі, яка визначається як «музейний бум», з іншого боку.

На сьогодні найбільш популярною є стратегія створення музейних вулиць, кварталів. Прикладом цього може слугувати функціонування музейного кварталу у Відні, відкритого у 2001 р.¹. До нього входять шість музеїв, художні галереї, салони, артистичні кафе, антикварні магазини. У центрі кварталу знаходиться великий відкритий зал для проведення фестивалів. Тут є також Дитячий музей, Дитячий театр і дитячий інфо-центр, музеї тютюну, сучасного мистецтва, центр архітектури, виставковий центр та ін. Навіть автомати, які в інших місцях заповнені жуйкою і сигаретами, в цьому кварталі торгують виставковими каталогами².

Важливим прикладом може слугувати і «Музейна миля» у Нью-Йорку. Це найбільш престижний, найбільш дорогий район міста, де розташовані самі відомі музеї, живуть відомі люди, знаходяться посольства різних країн. Американці доволі особливо і сумлінно ставляться до збереження навіть дуже маленьких «клаптиків» своєї історії і дуже гордяться нею. Їх музеї – це культові місця, в які вкладені величезні кошти. Національний дух, національна гордість та історія, представлена у цих музеях, мають матеріальну силу, і водночас пробуджують емоції і думки, кличуть у майбутнє силою вражаючих прикладів своїх попередніх поколінь. Воістину глобальні зміни переживає «Музейний острів» – унікальний комплекс музеїв у центрі Берліну. Тут проводиться не тільки генеральна санація музейних будівель, але й концептуальна перебудова і об'єднання дуже різних за профілем музеїв (Старий, Новий музеї, Національна галерея, Музей Бодє і Пергамон-музей) з допомогою Археологічного променаду³.

Соціокультурна місія музеїв сьогодні сприймається вже не тільки як збереження історичної спадщини минувщини, але і як центрів актуальної інформації й активної комунікації. Внаслідок цих змін виникає потреба у нових формах організації музейної діяльності і всього музейного простору, і особливе значення при цьому набуває архітектура музейної будови. По-перше, нове розуміння функцій музею робить необхідними робити зміни на рівні внутрішньої структури музейних будівель, що виявляється у появі нових типів музейних приміщень та в їх художньому рішенні. По-друге, зміна уяв про місію музеїв відображаєть-

¹Trenkel T. MuseumsQuartierWien. The History – The Buildings – The Institutions / Trenkel Thomas.– Vienna: by Verlag Carl Ueberreuter, 2003.– 194 p.

²Лебедев А. Киберпространство вместо конюшен / А. Лебедев // Вокруг Света. – 2003. – № 1. – С. 64-73.

³Холл Г. Мастер-план музейного острова – концепция освоения / Гизела Х. // Музеи мира в XXI веке: реконструкция, реставрация, резкспозиция: материалы Международной конференции / науч. ред. А.А.Трофимова. – СПб.: Изд. Гос. Эрмитажа, 2010. – С.22-27.

ся на рівні екстер'єру, так як зовнішній вигляд будинку має втілювати новий образ музею, більш відкритий і привабливий для публіки. Так, Документальний центр Нюрнберга (місцевий музей війни) був розміщений у старовинному приміщенні «Колізею». Тут навіть усередині стіни не оштукатурені, що надає йому особливого шарму. В музеї нема екскурсоводів і відвідувачам видають спеціальні пристрої, які здійснюють текстовий коментар, згідно номера експозиції на обраній відвідувачем іноземній мові. В кожному залі є невеликі міні-кінозали, де можна переглянути документальний фільм на ту чи іншу тематику. У модерновій надбудові зі скла і металу над самим «Колізеєм» розміщені прес-центр і лекційний зал, з вікон яких відкривається чудова панорама старовинної частини Нюрнберга¹. Цей досвід переконливо доводить, що музей може використовувати цілий спектр різних методів: від консервації до безпосереднього втілення в сучасну практику реконструйованих елементів середовища. Таким чином можна створювати певну структуру культурного життя суспільства на базі його культурно-історичного середовища, а також здійснювати перехід музеїв від павільйонного і ансамблевого типу до музею в культурно-історичному середовищі.

Розширення сфери впливу музеїв на суспільство, включення усіх видів музеєфікованої спадщини у процеси освіти і виховання, орієнтованість на різну музейну аудиторію перетворює сучасний музей на один із найважливіших елементів культури в умовах сучасної цивілізації. Для зміцнення його позицій в культурному просторі необхідно забезпечити впровадження сучасних технологій – інформаційних, управлінських, проектних. Створення автоматизованих інформаційних систем дозволяє удосконалити інформаційну діяльність музею, уникнути багатократно-го введення інформації, безперервно поповнювати і коректувати базу даних про музейні колекції.

Одна із актуальних проблем сучасності – доступність світової культурної спадщини для самих широких верств населення. ЮНЕСКО, Європейське співтовариство надають цій проблемі першочергове значення, підтвердженням чого є прийняття «Меморандуму взаєморозуміння», сутність якого зводиться до надання права кожному індивідууму доступу до світової культурної спадщини з допомогою сучасних інформаційних технологій. На жаль, музейні фонди України, в яких зосереджено 95% музейних предметів, лишаються недоступними для широкої маси відвідувачів не тільки через відсутність експозиційних площ, але й через політику заборони ознайомлення з фондами простих громадян. Проте зарубіжні музеї навпаки широко застосовують новітні цифрові технології для поширення інформації про музейні експонати. Всі експо-

¹Скобельський В. Як заманити людину в музей? / В. Скобельський // Голос України. – 2012. – 25 верес.

нати оцифровуються, створюються бази даних про зібрання і колекції для широкого загалу, реалізуючи право рівного доступу громадян до культурної спадщини.

Забезпечення доступу до музейних експонатів є засобом боротьби з декультурацією (незнання власних культурних здобутків) молодих користувачів Інтернету. Зокрема, у Польщі існує програма «Інтернет для шкіл», за допомогою якої музейні експонати залучаються для освітніх та виховних цілей. Для ознайомлення користувачів з європейськими музейними скарбами створена програма EUROPEANA, яка охоплює своєю мережею різні європейські музейні заклади, архіви і бібліотеки. На початку XXI ст. почали функціонувати віртуальні музеї. Так, Віртуальний Музей Канади та Віртуальний Музей Японського Мистецтва знайомлять користувачів з віртуальними виставками, галереями, знайомить з різною інформацією та новинами.

Одним із показників дієвості музею як соціокультурного інституту є його інтеграція у соціальну систему, у загальнокультурні процеси, які відбуваються у країні і світі. Музей майбутнього уявляється активно взаємодіючим з іншими суспільними інститутами – закладами культури, науки та освіти. У таких країнах, як Великобританія, Німеччина, Іспанія, Франція музейна діяльність будується із врахуванням взаємодії з цими організаціями на основі розробки і реалізації довгочасних проектів і програм¹. Зокрема експозиції музеїв Великобританії широко використовують для вивчення різних предметів у школі (24 % дітей відвідують музеї для навчання). Відповідно музейні заклади співпрацюють з Міністерством освіти. Під час ознайомлення дітей з китайською порцеляною (діти розмальовують чашки за музейними зразками). Соціальна служба Лондона співпрацює з Національною галереєю, що дозволяє дітям з інтернатів працювати з професійними художниками. Дана програма пробуджує у дітей цікавість до мистецтва, допомагає сконцентруватися і розслабитися. У рамках програми «Навчання для всіх» музеї організують пересувні виставки у тюрми, школи, лікарні. Для академічної науки музеї формують спільні каталоги, які є доступними у мережі Інтернет. Для поширення знань використовуються новітні технології (комп'ютери, аудіо-гіди). Британський досвід затребуваний в інших європейських країнах. Усе більше уваги приділяється розвитку аудиторії (audience development – англо-американський термін, який означає покращення музейного сервісу для пошуку відвідувачів і розширення ауди-

¹Комлев Ю.Э. Социальное партнерство в управлении музейными коммуникациями / Ю.Э. Комлев // Интеллект. Инновации. Инвестиции: акад. журн. – 2011. – № 1. – С. 167–173.

торії). В європейських країнах запроваджують дослідження різних цільових аудиторій і намагаються зробити відвідувачів постійними¹.

Слід зазначити, що вплив процесів соціокультурної комунікації приводить до трансформації музею у відповідності із змінами уявлення публіки про нього. Сьогодні масова комунікація належить минулому, тому у новому тисячолітті кожний музей повинен обирати свої комунікаційні системи. Головне в діяльності музеїв – поєднання живої культури і сьогодення з культурною спадщиною і колективам музею слід концентрувати свою увагу на побудові двосторонніх відносин і інтерактивної взаємодії з музейною аудиторією, сприймати її як рівноправного учасника комунікативного діалогу, який відбувається у культурному просторі музею.

Володіючи величезним освітнім потенціалом, акумульованим у колекціях фондів і експозиційних матеріалах, музеї сьогодні не тільки повинні активно розробляти технології їх реалізації, але й більш активно освоювати способи збереження і презентації нематеріальних об'єктів культури (фольклор, ритуали, історичні технології, елементи образу життя і т.п.)². Сьогодні зусилля музеїв, благодійних фондів, наукових дослідників, спрямовані на збереження культурної спадщини, отримали суспільне визнання як спосіб економічного розвитку територій, де вони функціонують³. Відродження окремих об'єктів, що становлять цінність для місцевих співтовариств, перетворюється у самостійну індустрію для створення вартості уваги до історичних пам'яток і музеїв, спрямовану на залучення туристів. Без перебільшення можна сказати, що охорона історичної спадщини і сфера туризму та розваг слугують джерелом взаєморозуміння між ними⁴. Для кращої організації культурного туризму і зниження витрат для вироблення музейних товарів і послуг музейні заклади деяких країн об'єднуються в музейні асоціації. Вони слугують забезпеченню раціонального використання музейних колекцій при організації виставок, оптимізації наукової та колекційної роботи, закупівлі й обміну експонатами. Такі музейні об'єднання ефективно діють у

¹ Кузьмук О. Роль музеїв у культурному та соціально-економічному розвитку країни: зарубіжний досвід. Аналітична записка. [Електронний ресурс].- Режим доступу: <http://old.niss.gov.ua/Monitor/January2010/04.html>.

² Каулен М.Е. Роль музея в сохранении и актуализации нематериальных форм наследия / М.Е. Каулен // Культура памяти: сб. науч. стат. – М.: Древлехранилище, 2007. – С. 124–125.

³ Boniface P. Managing Quality Cultural tourism / P. Boniface. – L.-N.Y.: Routledge, 1995. – P.92.

⁴ Tourism at World Heritage Cultural Sites. The Site Manager's Handbook. – Paris: ICOMOS, 1993. – P.8.

Франції, Великобританії, Австрії¹.

Без сумніву, реалізація заходів запозичених із зарубіжного досвіду, має сприяти формуванню в Україні моделі музею XXI століття, як багатофункціонального культурного і наукового комплексу, який у певних історико-соціальних умовах має виконувати роль соціокультурного інституту і здійснювати охорону та використання історико-культурної спадщини шляхом вивчення, проектування, реставрації і музеєфікації об'єктів; розробки і розвитку науково-освітніх програм; відновлення традиційного ведення господарства і промислів на території музею; впровадження музейного маркетингу, сервісних і туристичних послуг.

Актуальним завданням формування музею як соціокультурного інституту є створення спеціалізованого музейного Центру, який би займався моніторингом і науковими дослідженнями музейної справи, надавав науково-методичну допомогу музейним закладам усіх форм власності і статусу, координував освітні й наукові програми в музеях; важливо розглянути, за європейським прикладом, можливість створення музейної асоціації з числа найбільших національних музеїв України.

Таким чином, музей на різних етапах свого історико-культурного розвитку зазнав еволюції: від зібрання раритетів до соціокультурного інституту. Нові соціокультурні умови спричинили перетворення традиційної моделі музейної установи, характерною ознакою якої була орієнтація на елітарну публіку, на інноваційну, мета якої – звернення до різних верств населення. Основними факторами трансформації музею як соціокультурного інституту були розвиток інформаційно-комунікативних технологій, економічні і політичні зміни в суспільстві.

Музей XXI ст. почав суттєво різнитися від музеїв XIX-XX ст., і ці відмінності визначались національною специфікою соціальної організації суспільства, а також – світовим культурним процесом. Оскільки глобалізація, характерна для сучасного етапу розвитку суспільства, то вона накладає певні обмеження, а з другого боку і відкриває нові можливості для індивідуального і колективного відвідувача музею. Глобалізація та інформатизація суспільства, інтенсивне формування розважально-дозвільної індустрії почали активно впливати на презентацію музейних практик, які в наш час пов'язувались не тільки з процесами збереження і інтерпретації культурної спадщини, але й спробою вирішення актуальних проблем для сучасників.

У сучасних проєктах та їх втіленнях музей почав виступати не лише сховищем і науково-просвітницьким центром, яким він був у традиційній концепції, а інструментом соціальних і культурних перетворень.

¹Сапанжа О.С. Турист в современном музее: философия просвещения, технология развлечения/ О.С.Сапанжа // The problems of museology. – №2. – 2010. – p.103-106.

Тепер він розглядався як заклад, що перебуває на службі громадянського суспільства, який дозволяє людям відчувати свою причетність до історії країни, краю, усвідомити її самотність, через призму минулого зрозуміти сучасність і заглянути в майбутнє.

Музей ХХІ ст. почав виконувати властиві соціальній пам'яті функції, але ними не вичерпувалось його суспільне призначення, оскільки походження і розвиток музею як інституту детермінується також функціональним взаємозв'язком з наукою, освітою, владою та іншими елементами соціальної структури.

За час свого історичного розвитку музей, як підсистема сфери культури, набув сталого складу своїх компонентів (фонди, експозиція, усна комунікація із відвідувачами, персонал, будівля, музейне обладнання), визначилась структура їх взаємодії. Він отримав громадсько-державний статус науково-історичного та культурно-просвітницького закладу, адаптувався до впливу економічних, політичних, соціальних, духовно-ідеологічних факторів, став об'єктом державної політики та управління.

Роль музеїв у глобальному просторі культури у ХХІ ст. і надалі зростатиме, оскільки музей – це система, яка сприяє виживанню в умовах швидкоплинних змін, що відбуваються у світі на основі використання всеосяжних з історичної точки зору баз даних і колекцій, які слугують для передачі соціокультурного досвіду від одного покоління до другого. Музей як соціокультурний інститут буде актуальним і затребуваним у сучасному світі, здатним на виживання, якщо збереже свою соціокультурну специфіку, здатність по-новому в нових умовах акумулювати і транслювати соціально-культурну спадщину людства, нації, соціуму.

ХУДОЖНЯ КУЛЬТУРА УКРАЇНИ ДОБИ РОМАНТИЗМУ

Національно-культурне відродження в Україні впродовж XIX ст. поширилося на всі сфери духовного життя українського народу, чільне місце серед котрих посідали архітектура й образотворче мистецтво, музична культура і театральне мистецтво.

Сучасні дослідники у наукових працях схильні оцінювати XIX ст. як епоху Романтизму в українській культурі, де превалював «культурницький націоналізм». В умовах «весни народів» – наростання національно-визвольних рухів за національну незалежність у країнах західної Європи – пробуджувалась національна свідомість українців, що працювали в руслі становлення української літературної мови, вивчення фольклору (усної народної творчості), власної історії, традицій духовної культури.

У період відсутності національної держави українські діячі доклали максимум зусиль до обстоювання власної культурної самобутності й національної ідентичності. У цьому напрямі розгорталась діяльність «Руської трійці», Кирило-Мефодіївського братства, громадівського руху. Активні прихильники «культурницького націоналізму» зазнавали репресій, гонінь та переслідувань російського царизму. Завдяки їхній відчайдушній сміливості та наполегливій праці, в умовах ігнорування чужими державами свободи творчості, заборони використовувати українську мову, збереглася українська ідентичність, а XIX ст. увійшло в історію української культури як справжнє національно-культурне відродження.

Епоха Романтизму позначилась на активізації всебічного духовного життя українського народу впродовж XIX ст., помітно вплинувши на розвиток художньої культури України. Так, в архітектурі й образотворчому мистецтві України цієї доби утвердився і поширився новий художній стиль – класицизму та романтизму, який замінив у другій половині XIX ст. стиль еkleктики і модерну. Найвищим досягненням мистецтва стала творчість Тараса Шевченка, живописні твори котрого мають виразні ознаки романтизму. Здобутки музичної культури епохи Романтизму, пройняті ідеями народності й національної гордості, звучали у творчості відомих українських композиторів С.Гулака-Артемовського, М. Вербицького, М. Лисенка. В утвердженні національної ідентичності важлива роль належала першому українському національному театру в Києві, провідним акторам «театру корифеїв» – М.Кропивницькому, М.Садовському, П.Саксаганському, М.Заньковецькій.

В архітектурних спорудах першої половини XIX ст. бурхливий і напружений стиль бароко замінив інший художній стиль – класицизм.

Характерними його ознаками стала чітка організація внутрішнього простору споруд, нове розуміння комфорту (висоти приміщень, освітлення, вентиляції). Скульптурні оздоби, характерні для українського бароко, поступилися місцем спокійній гладі стін, а мальовничі силуети бань храмів набули сферичної форми. Чіткість задуму притаманна й плануванню та забудові міст, де з'явилися прямі вулиці, прямокутні квартали та площі.

Розвиток класицизму в Україні сучасні дослідники поділяють на три періоди: 1) становлення (70–90-ті роки XVIII ст.), 2) розвиток (початок XIX ст. – 30-ті роки), 3) занепад стилю (30–50-ті роки XIX ст.)¹.

У стилі початкового класицизму наприкінці XVIII ст. за проектом, Д.Кваренгі споруджений Спасо-Преображенський собор у Новгороді-Сіверському (тепер Чернігівської області). Процес формування нового архітектурного ансамблю великого міста можна простежити на прикладі Києва, забудова якого розпочалася на початку XIX ст. з участю архітектора А.Меленського. За його безпосереднього керівництва прокладено й упорядковано багато нових вулиць, з-поміж котрих вирізняється Хрещатик. До найвизначніших архітектурних споруд Києва першої половини XIX ст. належить головний корпус університету, будівництво якого відбувалося за проектом архітектора В.Беретті. Центральний парадний вхід університету увінчаний восьмиколонним портиком, що надає будівлі особливого колориту.

Зацікавлюють архітектурні пам'ятки м. Одеси, споруджені у стилі класицизму в першій половині XIX ст., зокрема будівлі Приморського бульвару, Палац графа Воронцова, знамениті Потомкінські сходи, будівлі Старої біржі та ін.

Монументальною архітектурною спорудою стилю класицизму в м.Львові є Оссолінеум (тепер – Львівська національна бібліотека), збудована у 1826–1827 рр. графом Ю.Оссолінським за проектом львівського архітектора П.Нобіле. Запізнілий період класицизму в західних регіонах України репрезентує так званий театр С.Скарбка у Львові (сьогодні – Драматичний театр ім. М.Заньковецької). У 1927–1935 рр. була споруджена Нова ратуша з баштою – символ цивільної влади м.Львова. Центральний під'їзд вирішено у формі портика з п'ятьма арками, що спираються на стовпи. Біля них розташовані символи міста – два леви, які тримають у лапах герби.

Стиль класицизму дещо позначився на народній архітектурі. Його формальні елементи виявилися у плануванні сіл і містечок, будівництві церков, жител і господарських споруд. Характерна ознака садибної архітектури – тяжіння до романтичного напрямку. Серед споруд такого типу вирізняється палац і пари графа Воронцова в Криму (м.Алушка). У цьо-

¹ Ваврух М. Художня культура: підручник /М.Ваврух, Р.Гавалюк.-Л.:Світ,2011.-С.95.

му величному палаці поєднується готичні й азійські елементи романтизму.

До найяскравіших пейзажних парків України належить Софіївка в Умані. Парк простягається вздовж природного русла річки Кам'янки. Тут побудовано численні декоративні споруди. У зеленому оточенні стоять мармурові копії з античних статуй; звертають на себе увагу пишністю окремі павільйони. Уманівська Софіївка – це шедевр садово-паркового мистецтва в Україні.

Стиль класицизму в архітектурі України закінчився в 60-х роках XIX ст. Однак його традиції й здобутки у містобудуванні, споруджені окремих будівель впливали на архітектурну практику наступного періоду. Так, яскравим і типовим представником класицизму в галузі скульптури був І. Мартос. У період творчості він вагоме значення надавав монументально-декоративній скульптурі. У м. Одесі за його проектом був споруджений пам'ятник А.С.Рішельє на прямокутному гранітному постаменті. П'єдестал з трьох боків оточують бронзові рельєфи, котрі є символами землеробства, торгівлі й правосуддя. Водночас І.Мартос успішно працював у галузі меморіальної скульптури. З-поміж виконаних ним пам'ятників оригінальністю вирізняється надмогильний пам'ятник полководцеві, генералові -фельдмаршалу П.Румянцеву-Задунайському. Скульптор створив піковий героїзований портрет, зобразивши героя як античного полководця, увінчаного лаврами. До такого типу надгробних скульптурних пам'ятників зараховують пам'ятник гетьманові Лівобережної України К.Розумовському, встановленому в містечку Батурині.

На західноукраїнських землях провідними майстрами класицизму в галузі скульптури були Г.Вітвер, А.Шімзер, Г.Красуцький. Найкращі роботи Г.Вітвера – чотири фонтани на площі Ринок у м. Львові зі скульптурами Нептуна, Діани, Амфітрити й Адоніса, котрі створюють стильовий ансамбль з архітектурою Ратуші та ренесансно-бароковими спорудами всієї площі.

Наприкінці XVIII ст. стиль класицизму був притаманним і живопису. Формувалися нові жанри, зокрема історичний, пейзажний, побутовий, міфологічний. Представниками живописних творів цього періоду стали вихідці з України, випускники Петербурзької академії мистецтв А.Лосенко, Д.Левицький, В.Боровиковський – відомі автори численних парадних портретів.

Видатний майстер українського реалістичного портрета першої третини XIX ст. – російський живописець В.Тропінін. Понад 20 років художник мешкав в Україні, створивши тут чимало портретів подільських селян – галерею цікавих психологічних образів: «Портрет українця» (1810–1821); «Дівчина з Поділля» (1810–1820); «Пралія» (1810–1821); «Дівчина з кужелем» (1810). Перші вияви романтизму простежуємо у дитячих зображеннях, у тому числі портрета сина Арсенія, (1810). За оцінкою

мистецтвознавця В.Овсійчука, цей портрет належить до найкращих і найпривабливіших дитячих образів європейського романтизму¹.

Особливості української художньої культури доби пізнього Романтизму: переходу її на шляхи реалізму найповніше репрезентовані творчістю Тараса Шевченка як художника. У ній остаточно сформувалася і виявилася цілісна ідейно-естетична основа національного мистецтва. Шевченкові судилося підсумувати новітні здобутки, розпочаті з часів Д.Левицького та В.Боровиковського і спрямувати розвиток національної мистецької школи у нове річище.

Тарас Шевченко є автором понад тисячі творів образотворчого мистецтва – станкового живопису, монументально-декоративного розпису, графіки, скульптури. Він – великий майстер у техніці акварелі, олії, пера, офорта, рисунка олівцем. «Твори Шевченка – художника досконало досліджено, описано, класифіковано, всебічно оцінено, – зазначає М.Попович. – Одночасно можна безконечно сперечатися про академізм, романтизм у його творчій манері»². Навчаючись у Петербурзькій академії мистецтв, Шевченко зробив першу спробу писати олійними фарбами і незабаром став одним із найкращих її учнів. Це засвідчують нагороди – срібні медалі, які він отримав у 1839-1841 рр. за малюнок з натури, за першу спробу в живопису олійними фарбами «Хлопчик-жебрак, що ділиться милостиною з собакою» і за акварель «Циганка ворожка». У цих ранніх творах художника спостерігаємо виразні ознаки романтизму.

У 1842 р. Шевченко створив живописну картину «Катерина», тісно пов'язану за змістом з його однойменною поемою. Образ Катерини – збірний, алегоричний. Розповідаючи засобами живопису про стан та долю окремої людини художник, завдяки фахово виявленому потенціалу, зумів відобразити безвихідне становище простого українського люду в умовах російського царизму. «Катериною» Т.Шевченко започаткував в українському мистецтві нову тему – викриття жертовної душі панівного ладу, на що ніхто в часі ні в Росії, ні тим паче в Україні, не зважився.

Шевченкова «Катерина» - це новаторський твір, за класицистичними канонами побудована на символах. «Сама героїня – стражденний український народ; російський офіцер, що мчить на коні ліворуч – монархія; селянин, що сидить праворуч, у постаті якого наявні відлуння народної картини «Козак Мамай» – символ вільного минулого».

У картині «Селянська родина» (1843) академічна вишколеність Шевченка виявилась надзвичайно органічною в поетизації жанрово-етнографічної теми. Вона допомогла художникові відтворити такий спо-

¹ *Овсійчук В.* Класицизм і романтизм в українському мистецтві/В.Овсійчук.- К.:Дніпро,2001.-с.345-355.

² *Попович М.* Нариси історії культури України/М.Попович.-К.:Артеф, 1998.-С.368.

сіб зображення побутової сцени, який підносить її до рівня звучання біблійного сюжету «Святої родини», поширеного у світовому мистецтві. Плавні пластичні форми, круглясті ритми композиції, жовтаво-олійний колорит, немов опромінений божественним золотавим сяйвом, суголосні ладові іконописних творів доби українського бароко і водночас наповнені реальним життєвим змістом¹.

Після тривалого періоду розлуки з Україною Тарас Шевченко повернувся до Петербурга. Саме тут зародився задум тритомного альбому «Живописна Україна», мета якого – показати Україну в усій її красі. У 1845 р. Шевченко закінчив Петербурзьку академію мистецтв, отримав звання «вольного художника» і переїхав до Києва, де працював художником при Археологічній комісії. За дорученням комісії він об'їхав Полтавщину, Чернігівщину, Київщину, Волинь і Поділля, скрізь зарисовуючи пам'ятки мистецької давнини. Багата композиція цих рисунків засвідчує глибоке розуміння Великим Кобзарем мистецької цінності української культурної спадщини. Повість «Художник», його «Щоденник» переконливо підтверджують усебічну обізнаність митця в мистецтві та естетиці.

Романтизм в Україні у 40–50-х роках XIX ст. продовжував жити у творчості єдиного художника – Тараса Шевченка, а українське малярство розвивалося під значним впливом його творців. Отже, романтичний період залишився в українському мистецтві, став підґрунтям переходу до нового мистецтва.

Другій половині XIX ст. у розвитку архітектури притаманні нові тенденції. Стиль класицизму та романтизму почав поступатися принципові еkleктики: «Кожна споруда має свій стиль». Найвизначніша пам'ятка архітектури того часу – Володимирський собор у Києві, будівництво і декоративне оформлення якого відбувалося понад 30 років (1862–1896). До проектування та спорудження собору були залучені провідні архітектори І.Штром, І.Спарро, О.Беретті. У внутрішньому оздобленні собору брали участь історик мистецтва й археолог А.Прахова, українські митці В.Замирайло, В.Костенко та М.Пимоненко. Розписи виконали відомі російські живописці В.Васнецов, М.Нестеров і М.Врубель.

Стиль еkleктики в архітектурних спорудах послідовно втілений у творчості В.Николаєва. Упродовж кількох десятиліть архітектор став учасником у спорудженні – найвідоміших будівель Києва – Володимирського собору, оперного театру, міського музею, зводив житлові громадські будівлі за власними проектами. Його творчість – своєрідна енциклопедія стилів: від романтичної інтерпретації класицизму до використання форм бароко в оформленні багатопверхових споруд.

¹ Історія української культури: у 5 т. – К.: Наук. думка, 2005. Т. 4. кн. 2. – С. 777.

Особливості стилю еkleктики ще більше виявилися у спорудах театрів Одеси, Києва, Львова. Одеський театр побудований у 1884–1887 рр. за проектом віденської архітектурної фірми «Фельнер і Гельмер». Могутній центральний фасад оформлений у вигляді двоярусної тріумфальної арки зі скульптурними групами, що надає йому особливої урочистості.

Своєрідний взірєць архітектурної еkleктики – Львівський театр опери і балету, споруджений у 1897–1901 рр. за проектом архітектора З.Горголевського. У його архітектурних формах поєднано прийоми бароко та класицизму XVIII ст. Яскравої виразності фасаду надають скульптурні композиції, створені львівськими скульптурами.

Архітектурний стиль модерн органічно виявився у промислових і торговельних спорудах, з-поміж котрих виокремлюється Бесарабський критий ринок у Києві (1910–1912), збудований за проектом Г.Гая. Опора та форми великого торговельного залу виконані з металевих конструкцій. У екстер'єрі великі форми модерну поєднані з великими профілями з характерними для замків Середньовіччя. Важливий напрям цього стилю – національний модерн, представники якого звернулися до української народної архітектури та декоративно-ужиткового мистецтва. Одним із його творців був архітектор, художник і дослідник народного мистецтва В.Кричевський, автор архітектурного оформлення Полтавського губернського земства (1900–1910) (тепер Полтавський краєзнавчий музей).

У галузі монументальної скульптури плідно працював В.Демут-Малиновський, дотримуючись у своїй творчості стилю класицизму. У Києві на мальовничій гірці 1858 р. за його участю був встановлений монумент князю Володимирові Святославовичу.

Напрямом реалізму в монументальній скульптурі започаткував М.Макешин – автор пам'ятника Богданові Хмельницькому в Києві (1888). У монументальній і станковій скульптурі плідно працював Л.Позен, творець пам'ятників Миколі Гоголю та Іванові Котляревському в Полтаві.

Талановитим майстром монументальної скульптури був І.Кавалерідзе. Він одержав першу премію на конкурсі проєктів пам'ятника княгині Ользі, що встановлений у м. Києві. Для цієї монументальної композиції він створив також образи слов'янських просвітителів Кирила і Мефодія, а скульптуру Андрія Первозванного виконав П.Сніткін, товариш І.Кавалерідзе.

У період розквіту школи національної пластики формувалась творча особистість всевітньо відомого українського скульптора О.Архипенка. Він належав до основоположників кубізму в скульптурі, є автором багатьох творчих винаходів та експериментів. У 1908 р. митець переїхав на Захід, де його твори часто експонувались на різноманітних виставках у провідних культурних центрах Європи.

Відомі українські скульптури А.Попель і М.Паращук стали переможцями в конкурсі у Львові на кращий проект монумента Адамові Міцкевичу, який виготовлено упродовж 1905–1906 рр. Бронзова скульптура встановлена поряд з колоною на гранітному постаменті. Крилате зображення генія надає всій композиції яскравій динаміки.

Образотворче мистецтво України середини ХІХ ст. після арешту членів Кирило-Мефодіївського братства і заслання Тараса Шевченка обмежувалося виконанням офіційних замовлень і портретів. Серед послідовників Т.Шевченка в галузі образотворчого мистецтва назвемо К.Трутовського, відомого збирача українських пісень. Перебуваючи у Петербурзі, він познайомився з Шевченком та іншими видатними діячами, котрі позитивно вплинули на становлення його як художника. Картини К.Трутовського черпали ідейні мотиви з народного побуту. Вони ліричні й прості за композиційним вирішенням. Серед полотен художника вирізняються «Весільний викуп», «Колядка в Україні», «Шевченко над Дніпром», «В місячну ніч» та ін.

Новий етап у розвитку українського живопису розпочався в 70-х роках ХІХ ст. Він пов'язаний з великими культурними центрами – Києвом, Харковом, Одесою, Львовом. Українська тема широко зображена у творчості А.Куїнджі, І.Рєпіна, М.Пимоненка, С.Васильківського, В.Орловського, С.Світславського, К.Костанді, О.Мурашка, І.Труша, О.Новаківського. З-поміж майстрів Лівобережної України – багатогранна постать С.Васильківського, який успішно працював у жанрах пейзажу – історичного, побутового та портретного. Кращі картини художника присвячені українській природі, життю та побуту українського села. Усю творчість художника пронизує козацька тема – «Козачий пікет», «Козак голота», «Козачий табір». Найкращий твір з козацької тематики – картина «Козача левада», сповнена оптимістичними настроями.

Відродження національного мистецтва на західноукраїнських землях, що перебували під гнітом Австро-Угорської монархії – складний і тривалий процес. Вихід західноукраїнського живопису на шлях суспільного та культурного життя пов'язаний із діяльністю львівського художника і громадського діяча І.Труша. За час мистецької діяльності він створив близько 6 тис. полотен. Відомі його пейзажі «Захід сонця в лісі», «Місячна ніч над морем», «Дніпро біля Києва»: краєвиди Криму, Венеції, Єгипту, Палестини. І.Труш малював також пейзажі з архітектурними мотивами: Михайлівський собор, Андріївська церква в Києві, «Могила Т.Шевченка». У його спадщині чимало жанрових картин, у тому числі відома «Гуцулка біля церкви». І. Труш створив також галерею психологічних, академічного типу портретів, з-поміж яких – портрети І.Франка, Лесі Українки, В.Стефаника, М.Драгоманова, М.Лисенка.

Серед галицьких майстрів живопису вирізняється могутній талант О.Новаківського – одного з найпопулярніших представників українсько-

го образотворчого мистецтва. Художник працював у різних жанрах, створюючи пейзажі ліричного характеру, портрета членів родини А.Шептицького, композиційні портрети – Мойсея, князя Ярослава Мудрого, алегоричні композиції – «Коляда», «Мистецтво», «Наука», «Виховання» та ін.

Друга половина XIX ст. характеризується національним самоствердженням, зміцненням і розгортанням демократично-просвітницького руху, що поширювався на теренах Східної та Західної України. Національно-культурне відродження відбувалось одночасно у сфері аматорського та фахового мистецтва. Особливого розвитку набули родинно-побутові пісні, пісні про кохання, родинні стосунки («Ой, на горі два дубки», «Місяць на небі, зіроньки сяють», «Чорні очка як терен»). Особливу групу становлять соціально-побутові пісні – чумацькі, рекрутські, солдатські, бурмацькі, заробітчанські, де звучить туга за рідним краєм, родиною та батьківською домівкою.

У пісенній творчості чільне місце посідають пісні – романси. За світоглядними позиціями та поетикою виконання вони близькі до фольклору і вважаються авторськими. Ці твори поширювалися переважно у міському побуті. Найвідоміші й найпопулярніші пісні - романси – «Їхав козак за Дунай» С.Климовського, «Стоїть гора високая» Л.Глібова, «Дивлюсь я не небо» М.Петренка. Заслуженою популярністю користуються пісенні твори, складені на Шевченківські тексти, - «Утоптала стежечку», «Зоре моя вечірняя», «Нащо мені чорні брови» та ін.

Утвердження нового історичного стилю – романтизму в мистецтві супроводжувалося зростанням інтересу до народної творчості, збирання та поширення фольклору. Митці-романтики вважали фольклор відображенням народної душі, способом пізнання світоглядних і духовних цінностей народу. Народна творчість ставала все вагомішим засобом самоутвердження, відчуття приналежності до української нації. Саме тому в середовищі української інтелігенції – письменників, філологів, істориків, музикантів, композиторів – зростав інтерес до фольклору рідного краю, творчості лірників, вертепів. Вона формувала основу музичного супроводу до численних театральних вистав, вокальних і хорових виступів. Так у вокальній і хоровій музиці значно поширився жанр фольклорної обробки, опрацювання народнопісенних зразків фаховими засобами. Українські народні пісні слугували мелодійними засадами інструментальних творів, оркестрових композицій.

Отже, доба Романтизму позитивно вплинула на музичну культуру України, яка успадкувала від попередньої епохи чимало художніх цінностей, закладених у творчості великих майстрів хорової справи – композиторів М.Березовського, Д.Бортнянського, А.Веделя, що увійшли в золотий фонд світового мистецтва.

Нові обрії розвитку українського музичного мистецтва нерозривно пов'язані із творчістю професійної когорти композиторів, хорових колективів, музично-драматичних театрів, які розгорнули свою діяльність у XIX ст. Цей період характеризується подальшим інтелектуальним становленням і утвердження національної композиторської школи, її входженням у систему загальноєвропейської музики.

Розвиток музичного мистецтва України в епоху Романтизму, з одного боку нерозривно пов'язаний із провідними тенденціями суспільного життя – епохи культурного відродження, пробудження національної свідомості. З іншого – вони безпосередньо впливають із загальноєвропейської мистецької ситуації: настанов романтизму, ідеї якого знаходили все більше прихильників та послідовників, особливо в музичній сфері, адже естетика романтизму визначала музиці в ієрархії мистецтв чільне місце і в свою чергу активно впливала на музично-творчі процеси¹.

Провідними центрами музичного життя стали Харків, Київ, Одеса, Львів. Важливою основою нової музичної культури України другої половини XIX ст., як уже зазначалося, була народна пісенна творчість. Важливу роль у цьому відіграли записи Т. Шевченка, «Исторические песни малорусского народа» М. Драгоманова і В. Антоновича, «Чумацкие народные песни» І. Рудченка. Музичні твори українських композиторів П. Сохальського, П. Ніщинського та М. Аркаса сприяли тому, щоб вивести українську музику на шлях Європейського поступу.

Найважливіші досягнення музичної культури України другої половини XIX ст. пов'язані з іменами С. Гулака-Артемовського, М. Калачевського, М. Вербицького та М. Лисенка. Наприклад, Семен Гулак-Артемовський увійшов в історію музичної культури України як талановитий співак, чудовий комедійний актор, один із відомих українських композиторів. Справжнє визнання принесла йому опера «Запорожець за Дунаєм», уперше виконана на сцені імператорського театру 1863 р. Авторіві вдалося поєднати ознаки ліричної та комічної опер. Основні персонажі опери – дві закохані пари – Оксана й Андрій, хитруватий досвідчений запорожець Карась і його сварлива, але любляча дружина Одарка. Спів у цій опері органічно поєднує ознаки народної пісні й романсу.

У першій половині XIX ст. сформувалися сприятливі умови для розвитку музичної культури у Галичині, яка перебувала під владою Австрії.

У духовному житті народу Західної України цей період ознаменувався культурно-просвітницькою діяльністю «Руської трійці», виходом у світ альманаху «Русалка Дністрова» – в літературі, «Руської бесіди» у театральному житті, збірки В. Залевського та К. Ліпінського «Мелодії

¹ Історія української культури. – Т. 4, кн. 2. – К.: Наук. думка, 2005. – С. 209.

польські і руські галицького люду» (1833), - у фольклористиці, розвитком аматорського музикування на флейті, скрипці, гітарі, часто ґрунтовано-го на галицькому музичному фольклорі.

Хорове мистецтво Західної України розвивалось завдяки діяльності численних співацьких і хорових товариств, з-поміж котрих вирізнялись «Руська бесіда», «Вояж» «Просвіта», «Сокіл». Кожна із цих інституцій мала на меті формування національної свідомості, розвиток української культури, мистецтва.

До провідних діячів музичної культури України, як уже згадувалося, належить М.Вербицький, уродженець с. Двірник Руський поблизу Перемишля (тепер територія Польщі), засновник «перемишлянської» композиторської школи. У 18-річному віці він потрапив на студії до Львівської духовної семінарії, де навчалося чимало майбутніх діячів культури - цвіт майбутньої музичної інтелігенції. Творча спадщина композитора налічує близько 20 музичних вистав, 40 духовних композицій, 30 хорів світського характеру. М.Вербицький створив музику до широковідомих пісень «Верховино, світу ти наш», «Гай браття опришки», є автором музики до національного гімну «Ще не вмерла Україна» на слова П.Чубинського. Указом Президії Верховної Ради України від 15 січня 1992 р. твір «Ще не вмерла Україна» отримав статус Державного гімну.

Розвиток хорового мистецтва у Буковині пов'язаний із музичною творчістю С. Воробкевича - випускника Чернівецької духовної семінарії та Віденської консерваторії. У рідних Чернівцях він був співзасновником товариства «Руська бесіда», очолював «Руське літературно-драматичне товариство», з яким пов'язаний розвиток хорового мистецтва Буковини. Талановитий поет і драматург С.Воробкевич створив низку театральних творів, у тому числі близько 20 музичних вистав. Митець - автор понад 400 хорів, серед котрих приблизно 250 - на власні тексти («Збудилася Русь», «Задзвенімо разом, браття», «Сині очі» та ін.). Йому на поезії Т.Шевченка й І.Франка належить цикл нарисів «Наші композитори», підручники з теорії та гармонії.

Композитор А. Вахнянин - випускник Львівської духовної семінарії та філософського факультету Віденського університету, активний громадський діяч, став ініціатором першого в українській громаді Шевченківського концерту 1865 р. Він був організатором і головою товариства «Просвіта», засновником і директором Вищого музичного інституту ім. М. Лисенка у Львові.

До перших високофахових композиторів Західної України належить громадський діяч у галузі музичної культури Д. Січинський. Професійну освіту здобув під час навчання в консерваторії Галицького музичного товариства - польському вищому навчальному закладі. Композитор залишив вагому музичну спадщину: солоспіви і романси на слова І.Франка, Т.Шевченка, Г.Гейне, У.Кравченко, оперу «Роксоляна», окремі

кантати і хори, де відкрив нові обрії трактування жанрів і мову музичного мистецтва.

Основоположником національної композиторської школи в Україні став М. Лисенко – талановитий музикознавець, піаніст, диригент, педагог і громадський діяч. Він був творцем національного напрямку української музики, вивів її на широку дорогу світового музичного мистецтва. Музичну освіту отримав у Харківському та київському університетах, де поринув у музичну і театральну діяльність. За його участю студентський гурток показав виставу «Наталка Полтавка». У цей час композитор розгорнув плідну фольклористичну діяльність, збирав й записував мелодії та тексти народних пісень, створив найвідоміші опери «Наталка Полтавка», «Різдвяна ніч», «Утоплена», «Тарас Бульба». Заслужену славу композиторові принесли твори на Шевченкові поезії, численні збірки народних пісень, романси на слова І.Франка, Л.Українки, М. Старицького.

У музичному доробку М.Лисенка чільне місце посідають твори за поезією Т. Шевченка. Він створив 86 вокальних і хорових композицій, що ввійшли до монументального циклу з семи серій «Музика до «Кобзаря» Шевченка». Це романси, самоспіви і хори, хорові поеми, кантати.

Упродовж трьох років М. Лисенко вдосконалював композиторську техніку в галузі інструментальної музики в Петербурзькій консерваторії за керівництва відомого російського композитора М.Римського-Корсакова. Перебуваючи у Російській столиці, М.Лисенко організував Шевченківський вечір, дав кілька благодійних фортепіанних хорових концертів. Повернувшись в Україну, композитор розгорнув широку виконавську та музично-громадську діяльність. Він організовував щорічні концерти, присвячені пам'яті Т.Шевченка, здійснював концертні подорожі з хором Україною, пропагував кращі зразки народної пісні й композиторської творчості.

У 80-х роках ХІХ ст. М.Лисенко працював над втіленням заповітної мрії – створенням національної історичної опери за сюжетом повісті М.Гоголя «Тарас Бульба», яку до вимог музичного твору адаптував М.Старицький. Він автор лібрето і до інших опер М.Лисенка за гоголівськими творами «Різдвяна ніч» й «Утоплена».

Високу оцінку характеру мистецької творчості М.Лисенка дав М.Грінченко – відомий діяч української культури: «У своїй місії національного художника музики Лисенко був одним з тих ланок великого ланцюга загальнолюдської культури, що до нього залічуємо таких її репрезентантів, як Глінка в Росії, Сметята в Чехії, Монюшко в Польщі. Він є виразником тієї течії художньої думки, що виявила себе в новому національному напрямкові музичної культури, який безпосередньо виріс із музичного романтизму», представниками якого у Західній Європі були

Вебер, Шуман, Шопен, Вегнер, Ліст та їх послідовники в Росії – Балакір, Римський-Корсаков, Мусоргський, Бородин та ін.¹

У структурі художньої культури України доби Романтизму чільне місце посідає театральне мистецтво, що розвивалось під впливом ідей романтизму і впливало на утвердження української ідентичності.

Перша половина XIX ст. ознаменована розвитком театального руху в Україні, провідна роль в якому належала приватним театральним установам. У Києві діяв аматорський театр, в якому починали театральну діяльність М.Лисенко та М.Старицький. Постійний театр у Харкові був збудований 1789 р. Очолюючи театр, І.Котляревський згодом з великим успіхом поставив власні, написані українською мовою, вистави «Наталка Полтавка» і «Москаль-чарівник». Відтоді розпочався новий період в українському світському театрі. Низка творів належать Г. Квітці-Основ'яненку, серед котрих – «Сватання на Гончарівці». Т. Шевченко, перебуваючи в Петербурзі, створив першу українську історично-побутову драму «Назар Стодоля». У 60-х роках XIX ст. С. Гулак-Артемівський поставив свою лірико-комічну оперу «Запорожець за Дунаєм». Відтоді в історії українського сценічного мистецтва простежується реальне відтворення образу української людини, зокрема селянина.

У другій половині XIX ст., коли посилювався наступ російського царизму на українську мову, особливо після оприлюднення Емського указу 1876 р., більшість аматорських і фахових труп припинили показувати вистави українською мовою. Лише після активних протестів російської та української громадськості, що відбувалися у 1881 р., уряд дозволив «ставити малоросійські п'єси». Цього домігся М. Кропивницький, який у 1871 р. за контрактом працював у театрі в Одесі, а згодом виконував провідні ролі у театрі в Кременчуці. Актор одразу вирізнявся великим талантом. Його називали батьком українського театру або українським Шекспіром.

З іменем М. Кропивницького пов'язана епоха в історії театального мистецтва України. Він здобув славу талановитого актора, драматурга, режисера, письменника, композитора, співака, громадського діяча. Митець зумів оточити себе талановитими однодумцями, серед котрих – брати Тобілевичі: І. Карпенко-Карий, М. Садовський, П. Сакаганський. Жіночі ролі успішно виконували М. Заньковецька, М. Садовська, Г. Карпинська.

Корифеї українського театру з почуттям громадянської відповідальності показували на сцені не лише високу художність, а й правду життя, волелюбні ідеї, ідеали гуманізму, соціальної справедливості, людсько-

¹ Грінченко М.О. Вибране / М.О.Грінченко.–К.:Держ. вид-во образотворчого мистецтва і муз. літ. УРСР.–1959.–с.399.

го щастя. Театр М. Кропивницького став одним із джерел культурного відродження нації, ніс до загалу українське слово правди та надії.

У 80-х роках XIX ст. зародився національний фаховий театр, який ґрунтувався на народній традиції та мав власне обличчя. Поява «театру корифеїв» – унікального явища в національному мистецтві – не лише змінила театральне життя, а й започаткував нову драматургію, очолену письменниками Л. Глібовим, Панасом Мирним, І. Нечуєм-Левицьким, Оленою Пчілкою.

Високу оцінку діяльності українського класичного театру, іменованого «театром корифеїв», слушно висловив український історик цього театру А. Драк: «Це – епоха в розвитку національного театру, цілий напрямок, явище всієї культури. Це – широке коло митців, об'єднаних спільністю ідейних спрямувань. Це – школа, система, яка має певні мистецькі ознаки. Це – золота доба українського театру... Це, нарешті, багатющі традиції, які наш театр «перетравлював» протягом цілого сторіччя. У корифеїв, котрі виступали на хвилі національного відродження, пафосом творчості було пробудження національної свідомості. Утверджуючи рідну мову, звичаї, фольклор, – уже тільки тим вони відкривали перед світом своєрідність етносу, домагаючись визнання самого існування української нації. Національна ідея яскраво виявилася у постановках музично-драматичних, де етнічні особливості давалися взнаки найяскравіше, – це спів, танець, обряди, фольклор, побут. Ще цільніше національна ідея постала у спектаклях на історичну тему»¹.

Вагомий внесок у популяризацію українського театру та музичного мистецтва зробив перший в Україні стаціонарний музично-драматичний театр у Києві, заснований 1907 р. М. Садовським. До співпраці у ньому було залучено винятковий за мистецьким рівнем колектив. До складу театральної трупи належали М. Заньковецька, Г. Затиркевич-Карпінська, С. Панківський, певний час працювали Лесь Курбас і Й. Стадник, серед оперних співаків театру – М. Литвиненко, М. Макоша, І. Козловський.

На західноукраїнських землях, які перебували у складі Австрійської імперії, театральні вистави українською мовою у першій половині XIX ст. становили рідкісне явище. Знакова подія театального життя цього краю – постановка «Наталки Полтавки» в травні 1898 р. у Коломиї.

Ідея створення одномовного національного професійного театру (Руського народного театру) прозвучала в середовищі українського громадського життя після проголошення 26 лютого 1868 р. австрійської конституції, що передбачала повну свободу для національного культурного розвитку різних народів, котрі населяли імперію.

¹ Історія української культури. – Т 4, кн. 2. – С. 411.

Самостійний український театр у Галичині засновано 29 березня 1864р. Його ініціатор та організатор – Ю.Лаврівський, який створив при товаристві «Руська бесіда» театральне відділення. Цей театр проіснував 50 років і був провідним серед українських театрів на австрійсько-польських теренах. Театр з великим успіхом гастролював у Станіславі, Чернівцях, Стрию, Перемишлі.

Театр розпочав вистави у Львові 2 жовтня 1869 р. Репертуар був поповнений п'єсами наддніпрянських драматургів Г. Квітки-Основ'яненка, Т. Шевченка, А. Ятовського, Д. Дмитриненка. В одній із вистав «Повернення запорожців із Трапензуду», написаній польським драматургом К. Гейнчем українською мовою, вперше пролунав хоровий твір «Ще не вмерло Запоріжжя» композитора М. Вербицького на слова П. Чубинського «Ще не вмерла Україна».

Руський народний театр, заснований на хвилі загального політичного піднесення українців у Галичині під опікою товариства «Руська бесіда» та за безпосереднього керівництва директора О.Бачинського, проіснував три з половиною роки. Однак значення його діяльності в культурному житті Галичини й Буковини 60-х років XIX ст. важко перецінити. Театр виконував скромну місію національно-культурної установи, покликаною бути школою морально-етичного й естетичного виховання, будив серед українців Галичини й Буковини національну свідомість, виховував почуття патріотизму, зміцнював почуття єдності з усім українським народом. Його заснування та діяльність – закономірне явище в розвитку української театральної культури, продовження традицій українського фахового театру.

У першій половині 90-х років XIX ст. з метою збагачення репертуару Руського народного театру активну діяльність розгорнув І. Франко, давши такі зразки драматургії, як «Украдене щастя», «Учитель», «Кам'яна душа», «Майстер Черняк». Серед вистав «Украдене щастя» стало перлиною української драматургії, що живить і сучасний український театр.

Розвиваючись у різних суспільно-політичних реаліях, зумовлених пануванням двох рідних імперій – Російської й Австро-Угорської, український театр набув різних організаційних та мистецьких форм, засвідчивши постійне взаємопритягання, взаємопроникнення і внаслідок цього – єдність українського театального процесу, його цілісність, яка остаточно утверджена у XX і XXI ст.

Отже, підсумовуючи розглянутий матеріал, доходимо висновку, що художній культурі України в добу Романтизму належить вагоме місце в національно-культурному відродженні загалом, і вона становить значний інтерес для сучасних наукових досліджень.

Б. Поляруш

ПОСТУРБАНІСТИЧНИЙ КОНЦЕПТ МІСТА ЯК ОСНОВА
ФОРМУВАННЯ КРИТИЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ ІСТОРІЇ

На сучасному етапі розвитку суспільства та супровідної цьому процесу гуманітаристики, особливо розголосу та популярності набули проблематики, які тим чи іншим чином торкаються теми урбаністики та нового варіанту філософії історії. Сам дискурс про «постісторію» став настільки загальноприйнятим, що важко наважитися говорити про будь-яку ідею, яка дозволила б повернутися до спроб створення нової версії філософії історії та яка могла б витримати всю можливу критику. Актуальною у цьому контексті є праця польської дослідниці Е. Доманської «Історія та сучасна гуманітаристика: дослідження з теорії знання про минуле», котра зазначає, що: «в теорії знання про минуле від 60-х років ХХ ст. і до сьогодні, відбуваються зміни, з одного боку, пов'язані з новою гуманітаристикою нарративізмом, а з другого — з новим матеріалізмом, який символізує постгуманітаристику»¹.

Е. Доманська наголошує, що в наш час дослідники, які працюють в сфері аналізу специфіки історичного знання, займаються «дослідженнями на тему постгуманітаристики, біогуманітаристики, екологічної і багатовидової гуманітаристики та їхнього впливу на теоретизування та практикування широко зрозумілої мультидисциплінарної рефлексії над минулим, а також місцем, яке в ній посідає історія, що розуміється як характерний для юдеохристиянської культури європейський підхід до минулого»². В цьому контексті доречною буде побудова уброгуманітаристики, яка може стати основою нової філософсько-історичної концепції.

В сучасній філософії історії продовжує розвиватися нарративна традиція, яка була пануючою на Заході і в США в другій половині ХХ ст. Прихильники цього напрямку визнавали визначальну роль нарративу в історії і досліджували різноманітні історичні тексти та інтерпретували їх.

Нарративістська філософія історії була, як відомо пов'язана з лінгвістичним поворотом, який охопив всі соціогуманітарні дисципліни. Е. Доманська характеризує нарративну версію філософії історії наголошує, що «дійсність є доступно лише через мову (і зрозумілі в широкому сенсі тексти) та конструюється в нарративі. Ця конструктивна роль нарративу, а також демонстрація історика в ролі творця минулого, про-

¹Доманська Е. Історія та сучасна гуманітаристика: дослідження з теорії знання про минуле. – К.: Ніка-Центр, 2012. – С. 7.

² Там само. – С. 7.

являється в самих окресленнях тексту чи історичної праці, які називаються «вербальним артефактом» (Г. Вайт) або «замінником дійсності» (Ф. Анкерсміт)¹. Наратив пов'язаний з простором міста, на нашу думку, є одним з тих, що формують нашу історичну свідомість. Історик, який інтерпретує наративи продукує їх в місті, на основі свого місцевого досвіду. Тому саме в місті і тільки там продукуються перші історичні тексти, які інтерпретуються сьогоденнішими істориками.

«Текстуалізм, – пише Е. Доманська, – стверджував, що світ – це текст (або/ та має текстуальну природу), а текстуальність є властивою способом існування того, що є дійсним. У цьому підході текст став своєрідною парадигмою культури, а тому, щоб її відповідним чином зрозуміти та проінтерпретувати, найкраще було б використовувати методи читання текстів (причому тексту надавалося привілейоване становище порівняно з контекстом). Текстуалізм пропонував також специфічний метод аналізу текстів, який передбачав, що текст є «тканиною тропів і фігур» (Вайт), певною цілістю, значення якої слід розшифрувати через відкриття його чергових шарів («глибоке прочитання»). Тому семіотичний аналіз (прочитання текстів, значення яких є закодованим у культурі) разом із дискурсивним аналізом стали ключовими методами цього підходу².

Досліджуючи роль міста в формуванні історика, який інтерпретує наративи, треба враховувати особливості того специфічного типу свідомості, який породжується містом. Тільки ця міська свідомість і дозволяє історика стати тим, хто не просто відтворює, а і конструює тексти, пропонує свої інтерпретації.

«Якщо ж йдеться про правдивість наративу, – пише Е. Доманська, – то, наприклад, Вайт не визнає існування абсолютної істини та проголошує плюралізм істин, стверджуючи, що істина про історичне минуле може оцінюватися «тільки через співвіднесення з культурними припущеннями тих, хто це знання вигидав, і в світлі культурних припущень тих, хто його хоче перевіряти. Втім, цей аргумент не підтримує загальний релятивізм». Це пояснюється тим, що Вайта цікавлять не розважання на тему істини, як цілі самої в собі, але способи творення різних істин, відмінності між ними та їхня корисність»³.

Тільки для людини з міською свідомістю є характерним прагнення для пошуку не єдиної для усіх монументальної істини, діалог істин, їхня конкуренція

¹Доманська Е. Історія та сучасна гуманітаристика: дослідження з теорії знання про минуле / Е. Доманська. – К.: Ніка-Центр, 2012. – С. 10.

² Там само. – С. 11.

³Доманська Е. Історія та сучасна гуманітаристика: дослідження з теорії знання про минуле / Е. Доманська. – К.: Ніка-Центр, 2012. – С.12.

Типовою рисою конструктивізму як варіанту нового бачення історії Е. Доманська вважає культурний детермінізм, який передбачав, що історія - це витвір культури, а отже, пізнання є культурно детермінованим. На нашу думку, ми можемо наголосити, що тут йдеться саме про міську культуру, яка і детермінує історію. Саме культура міста конструює історію як таку.

Описуючи подальший хід розвитку філософсько-історичних дискусій Е. Доманська справедливо пише, що «від середини 90-х рр. простежується поступове перенесення пункту тяжіння зацікавлень представників наративізму з проблеми історичної репрезентації спочатку на проблему пам'яті (Д. ЛаКапра), потім історичного досвіду (Анкерсміт), а згодом і практичного минулого (Вайт). Ці зміщення сигналізували вичерпування потенціалу, прихованого в наративізмі»¹.

Починається новий етап розвитку філософії історії на Заході і США. «Останнє десятиріччя знаменує завершення домінування наративізму в філософії історії, що проявляється у все меншій кількості текстів, що публікуються на теми наративу та репрезентації, зміні мови теоретиків історії, які все рідше послуговуються такими характерними для цього напрямку поняттями, як текст, дискурс, знак, наратив, або хвилюю критики наративізму, якому закидають мовний та культурний детермінізм, брак поваги до емпірії історичних досліджень, пропагування суб'єктивності, що існує лише на папері, а також відірваність від (постійно присутньої у вигляді слідів минулого) дійсності минулого. Ця критика вписується у загальні процеси змін, які почали проявлятися в гуманітаристиці близько 1998 року і вказували на загальне розчарування в конструктивістській парадигмі, особливо в її текстуальному варіанті»².

Роботою, яка символізує певне вичерпання наративізму в американській критичній філософії історії є «Піднесений історичний досвід» Анкерсміта (2005). Нажаль, для української філософсько-історичної традиції ці дискусії залишаються маловідомими, а наші автори продовжують працювати в наративістській традиції, нібито вона і далі залишається провідною. Гірше того, наші автори тільки намагаються починати працювати в цьому напрямі, пропонувати нові інтерпретації, які можна було б використовувати в нашому соціально-політичному контексті.

«Протягом останніх кількох десятиріч, пише Е. Доманська, історія як дисципліна, що виробляє обов'язкове знання, була об'єктом критики з боку дослідників, які репрезентують авангардні напрямки сучасної гуманітаристики (конструктивізм, деконструкція, текстуалізм, наративізм, новий історизм). Ця критика була спрямована, зокрема, проти класичної концепції істини, об'єктивності історичного знання та «прозоро-

¹ Там само. – С. 13.

² Там само. – С. 13-14.

го» розуміння джерела. Однак найсерйозніша критика з'явилася у зв'язку з оприлюдненням парадоксу, що приховується в історії: вона є дисципліною, яка, з одного боку, претендує на статус наукового, об'єктивного та спрямованого на істину знання, а з другого – має статус стабілізатора соціального порядку та легітимізатора влади»¹.

Від нашої історії та наших істориків ми вимагаємо не тільки стабілізації соціального порядку, але і його конструювання в потрібному владі напрямі з використанням певних історичних інтерпретацій, які не сприймаються іншими громадськими силами як такі, що сприяють стабілізації та легітимації влади.

Як справедливо пише Е. Доманська, «ця критика історії поширювалася паралельно з процесами демократизації (емансипація меншин та прийняття індивідуальних та колективних ідентичностей, які раніше окреслювалися домінуючою системою влади) та деколонізації (внутрішньої деколонізації, тобто визволенням етнічних, релігійних, сексуальних меншин, та ідеологічної деколонізації, тобто визволенням держав з-під ярма тоталітарних систем), які охоплювали світ та знаходили відображення в рефлексії над минулим почали звертатися до пам'яті, яка спочатку протиставлялася історії та називалася проти-історією»².

В цьому контексті авторка могла згадати і суперечливі процеси урбанізації, в межах яких сільське населення переміщалося до міст, стаючи городянами звільняючих від тоталітарних режимів і від сільського типу мислення творило нову історію. На своєму шляху ці нові городяни переживали кризу втрати цінностей сільської культури і набуття цінностей культури міської. Тому такого значення в цей перехідний період набуває проблема пам'яті.

«Тоді як історію окреслювали як інструмент утиску та ідентифікували з державою, імперіалізмом, сцієнтизмом та антропоцентризмом, пам'ять асоціювали з фрагментованою та гібридною культурою доби глобалізації, повстанським та захисним дискурсом, тобто з «м'яким знанням», і трактували як терапію та спосіб надання голосу тим, кого історія його позбавила»³.

Саме пам'ять про доленосні історичні події в житті українського народу в ХХ ст. (Голодомор) стали об'єктом дослідження багатьох українських істориків, культурологів та філософів. Створені центри по вивченню історичної пам'яті в Україні, але як справедливо зазначає Е. Доманська: «з'ясувалося, що за прагненнями та претензіями пам'яті

¹Доманська Е. Історія та сучасна гуманітаристика: дослідження з теорії знання про минуле. – К.: Ніка-Центр, 2012. – С. 14.

²Там само. – С. 14-15

³Доманська Е. Історія та сучасна гуманітаристика: дослідження з теорії знання про минуле. – К.: Ніка-Центр, 2012. – С. 15.

щодо історії ховається багато пасток. Зокрема, пам'ять перетворилася на дискурс влади в процесі побудови історії спільної ідентичності (проти історії), а в функціонуванні дискурсу пам'яті дедалі більше стала важити «політична доцільність». Пам'ять піддалася процесам ідеологізації й виявилася так само диспозиційною (а може, і більше), ніж критикована нею історія. Політика пам'яті перетворилася на здійснювану новою владою політику Історії»¹.

Очевидно, що розчарування в історії написаної чужинцями, переможцями неминуче веде до творення нових форм бачення історії. «Колішні жертви Історії переписують її з власної точки зору та будують власні візії минулого. Боротьба за свою ідентичність та захист минулого стали для них обов'язком, а переписування історії — закликом до справедливості. Прибічники цієї боротьби підкреслюють, що тоді, як історію, написану з позиції завойовників, підтримувала традиційна, сциєнтистська модель пізнання, вони спираються на несциєнтистські, нестандартні способи створення та репрезентації знання, де перевагу віддано, зокрема, суб'єктивізму, емоціям, емпатії та ширості»².

Наш світ рухається до становлення нових форм ідентифікації. В майбутньому українців буде приваблювати не тільки національна, а і планетарна ідентифікація, яка захоплює все більше європейців, але специфіка сучасного періоду становлення національної самосвідомості робить ці процеси суперечливими і складними. Для тих народів, національна ідентифікація яких пройшла давно і вже є історичним фактом, і народів, які тільки проходять цей болісний етап не існує однотипного плану набуття планетарної ідентифікації, який має бути підтриманим ідеями транскультурного локалізму.

Саме тому такого значення набуває проблема міської ідентифікації нових городян нашої країни. На нашу думку, такою ідеєю може бути роль міста в світовій історії. Ідея міста як визначального фактора історії може стати більш плідною і такою, що дозволяє побудувати навколо неї ще один варіант бачення історичного розвитку людства.

Важко погодитися з тим, що роботи Ліотара, Фуко, Бодрієра чи Дерріди можуть бути інтепретовані як однозначний доказ того, що історія і справді скінчилася, а суб'єкт помер і людина тепер приречена на постійне репродукування культурних знаків, серед яких нові не з'являться ніколи?

Безумовно, є періоди в історії, які можуть бути названі креативними, в межах яких закладаються підвалини майбутньої цивілізації на тисячі років. Такі періоди є в історії найбільш відомих культур в історії людства. Можна згадати «осьовий час» К. Ясперса чи добу «облаштованності»

¹Там само. – С. 16.

²Там само. – С. 16.

та «бездомності» М. Бубера. Ідея кінця історії виникає очевидно в часи, коли виникає черговий «осьовий» час, коли сформовані основні засади, на яких базується сучасна цивілізація. Але приходиться час кризи і історія знову починає діяти руйнуючи старий світ, який ще недавно здавався міцним і кінцевим. Єдине, що поєднує всі ці періоди злетів і падінь цивілізацій, це механізм створення нового матеріалу для нового етапу розвитку світової історії.

На нашу думку, таким механізмом продукування нового, креативним центром будь-якого періоду історії виступають міста, великі і маленькі, відомі і маловідомі. Саме міста, якщо вони мають можливість для виконання своїх функцій, і забезпечують цивілізаціям поступальний розвиток.

Чи можна переоцінити роль перших міст в становленні шумерської, єгипетської, індійської та китайської цивілізацій? Саме в шумерських протомістах почали зароджуватися держави, які мали таке значення для всієї історії. Від Стародавнього Єгипту до сучасної Європи ключовим місцем творення історії було і залишається місто.

Саме поява та розвиток міст стало вирішальною умовою появи всіх найбільш важливих атрибутів сучасного суспільства. Роль міста в історії людства неодноразово була в центрі уваги як філософів, так і соціологів. Треба визнати, що саме соціологи ХХ ст. зіграли ключову роль в становленні соціальної урбаністики, як теорії дослідження ролі міста в суспільстві.

В ХХ ст. класичними стали роботи М. Вебера про роль протестантської господарчої етики як в становленні не тільки сучасного суспільства, а й цивілізації, історії в цілому. Не випадково, що соціолог був одним з піонерів дослідження міста, в якому дух капіталізму і реалізувався в повному, принципово новому вигляді. На думку мислителя, доля сучасного суспільства залежить від функціонування міста як простору розповсюдження і збереження цієї господарчої етики.

Важливим внеском в становлення розуміння ролі міста у філософії історії була класична теорія розвитку культур О. Шпенглера. Протиставляючи два ключових періоди в житті кожної цивілізації він наголошує, що цивілізація є періодом, коли суспільне життя зосереджується в «світовому місті», це час занепаду релігійності та панування матеріальних цінностей. Принциповою ознакою цивілізації О. Шпенглер називав протистояння міста і села, коли всі основні рішення приймаються в місті.

«Замість світу – місто, одна точка, в якій зосереджується все життя великих країн, в той час як все інше в'яне; замість багатого формами, зрощеного із землею народу – новий кочівник, паразит, житель великого міста, людина абсолютно позбавлена традицій, що розчиняється в без-

формній масі, людина фактів, безрелігійна, інтелігентна, безплідна, сповнена глибокої відрази до селянства»¹.

О. Шпенглер протиставляє місто і село як протилежні тенденції розвитку, в контексті інших тогочасних спроб такого протиставлення. «Світове місто – це космополітизм замість «батьківщини», холодний практичний розум замість благоговіння перед традицією і укладом, наукова іррелігіозність в якості скам'янілих залишків колишньої релігії серця,»суспільство» замість держави, природні права замість придбаних. Гроші в якості неорганічного абстрактного чинника, позбавленого зв'язку з сутністю родючої землі, з цінностями первісного укладу життя»².

Якщо О. Шпенглер виділяв два періоди розвитку культури-цивілізації в межах кожної культури, то, на нашу думку, вони притаманні світовій цивілізації в цілому. Генезис сучасного західного світу класики соціальної філософії, теоретичної соціології пов'язують зі становленням етики протестантизму, з впливом деяких етнічних груп. Так в своїй роботі «Євреї і економіка» (1922) відомий німецький економіст і соціолог В. Зомбарт³ намагався прослідкувати вплив того, що він називає «єврейським духом» на становлення сучасного європейського суспільства. Особливо зауважимо, що для В. Зомбарта «єврейський дух» і «дух міста» майже тотожні поняття, які він перераховує через кому. Автор детально описує зміни, які відбувалися в Європі з кінця XV до кінця XVII ст. і роль євреїв в тогочасному господарському житті. Відомо, що позиція В. Зомбарта піддана була в свій час жорсткій критиці, але полеміка навколо його контрверсійних ідей не заважає нам в черговий раз звернутися до цієї проблеми. Хоча сам Зомбарт наголошував на недопустимості перебільшення в оцінці ролі саме цієї етнічної групи в становленні сучасного європейського суспільства, але в кінцевому рахунку його ж в цьому і звинувачували. В інших свої роботах В. Зомбарт говорить про «торгашеський дух» англійців, а інші автори притримувалися італійської версії в становленні основних економічних інститутів сучасного капіталізму. Не можна не помітити, що і єврейська, і англійська і італійська версії прямо пов'язані з містом, як необхідною умовою становлення капіталістичного господарського життя, як бази сучасного суспільства в цілому.

Можна поставити питання, чому євреї з українського Поділля не забезпечили такого революційного економічного перетворення цих територій, як це було в Західній Європі? Від сучасної Західної України до Поділля чи Молдавії євреї XVI-XX ст. складала більший відсоток місько-

¹Шпенглер О. Закат Европы. Образ и действительность. Новосибирск, 1993. –С. 70-71.

²Шпенглер О. Закат Европы. Образ и действительность. Новосибирск, 1993. – С. 71-72.

³Зомбарт В. Евреи и хозяйственная жизнь // Собр.соч.в 3-х т. СПб., 2005. Т.3. – С. 105-601

го населення ніж в тогочасній Європі, але те, що називають ринковими відносинами на цій території, не сприяло економічному відродженню цього краю? Отже є і інші причини, чому цього не сталося. Тільки певний відсоток українського єврейського населення мав у своєму розпорядженні великий торгівельний і банківський капітал, який і зіграв роль катализатора генези та розвитку європейського капіталізму. А в умовах Польщі, України чи Молдови в більшості злиденне єврейське населення не зважаючи на весь свій підприємницький дух таку роль зіграти не могли? Бо були ще більше ніж в Західній Європі обмежені в своїх можливостях, як це було в свій час в Іспанії чи Португалії, з яких це населення мало емігрувати. Цікаво, що більшість єврейських біженців XV-XVI ст. з Іспанії та Португалії емігрували не в Західну Європу, а в країни Магрибу та Османську імперію. Виникає питання, чому ж там вони не здійснили економічну революцію? Отже для того щоб зіграти роль катализатора, треба мати ще певні умови, які в Західній Європі були, а в країнах Магрибу чи на Поділлі – ні.

Разом з тим відомо, що навіть в цих несприятливих для підприємницької діяльності умовах царської Росії чи Османської імперії, євреї оселялися і діяли виключно в містах, в яких становили іноді значний відсоток населення.

Треба визнати, що саме ця етнічна група виявилася найбільш підготовленою до капіталістичного відродження в середині XIX – поч. XX ст.

Можемо згадати також добре відоме вчення Е. Дюркгайма про два типи солідарності. Новий тип органічної солідарності можемо прямо пов'язати з містом, в якому людина індивідуалізується і не задовольняється нав'язаними їй типами моралі та релігії.

В класичних роботах Ф. Тьонніса, як відомо, місто пов'язується з «Gesellschaft» відносинами, які базуються на раціональному типі волі. На заміну «Gemeinschaft» відносинам, які він пов'язує із сільською общиною, приходять нові міські відносини і повернення назад вже не буде, таким він бачить ритм історії. Історія тепер здійснюється в місті.

В сучасній американській урбаністиці ми знайдемо багато спроб описати процес становлення тої міської цивілізації, про яку говоримо. Цікавий приклад зміни ролі людини в місті наводить в своїй книзі Р. Патнем «Боулінг наодинці»¹ наводить такий факт, що в період з 1980 по 1993 роки командна гра в боулінг скоротилася на 40%, в той час як одиночний боулінг виріс на 10%. Автор стверджує, по всій країні американці зараз менш схильні брати участь у громадських об'єднаннях, добровольчій діяльності, активність виборців зменшується. На думку

¹Putnam R. Bowling Along: The Collapse and Revival of American Community. New York : SimonandSchuster, 2000.

Р. Патнема, все це відбувається через занепад соціального капіталу. Під цим він розуміє все більшого відсторонення людей один від одного.

Патнем бачить причини посилювання цього соціального роз'єднання в чотирьох основних чинниках. По-перше, подовження робочого дня і зростаюча нестача часу і грошей означають, що у нас залишається все менше часу один для одного. По-друге, нестримне зростання передмість змушує нас селитися далеко від родичів і друзів і утрудняє контакти. У третіх, телебачення та інші електронні ЗМІ поглинають наше дозвілля, залишаючи все менше часу на активні заняття і добровольчу діяльність. Четверте і, найголовніше - це «генераційний зсув» від «громадянської свідомості» покоління Другої світової війни «до» егоїзму наступних поколінь.

Треба відмітити, Р. Патнем досить чітко описує процеси переходу від традиційної цивілізації до міської, в якій людина остаточно атомізується і утворює в кращому випадку, так звану ядерну сім'ю, яка не обмежує її соціальної мобільності. Але саме ці атомізовані люди і творять постійно нашу цивілізацію сьогодні, а те, що вони бажають грати в боулінг самостійно, а не в команді, може хвилювати лише захисників старого типу суспільства, в якому одинаку не було місця ні в якій сфері суспільного буття. Сьогодні креативна людина має працювати у виробничому колективному просторі, але у сфері відпочинку надає перевагу індивідуальних програмам.

Ми живемо в період становлення нового світу, який поглинає сільську традиційну цивілізацію і пропонує нові способи реалізації людини в сучасному суспільстві. Перспективи перетворення сучасної цивілізації в «глобальне село», яке досліджував в своїх роботах М. Маклюєн, на нашу думку, має бути описане як «глобальне місто-село». Термін «глобальне село», не описує всієї суперечності утворення, яке поєднує в собі особливості не тільки пост-міста, а і пост-села.

Отже, ми вважаємо, що місто можна наголосити центром становлення будь-якої цивілізації, що дає нам можливість вибудувати специфічну міську концепцію філософії історії. З появою міста можна говорити про становлення сучасної цивілізації, сучасної людини з її раціональним мисленням. В перших містах з'являються нові форми держави, науки та культури. Зародження філософського мислення не випадково пов'язують з античним полісом, його структурою, його простором. Саме тому таке значення має дослідження того, що часто називають духом міста. Якщо здійснити спробу структурувати це поняття, то треба виділити власне духовний світ міста, культурний, політичний та економічний або господарчий дух, міської підприємливості.

Підсумовуючи, можемо виділити три періоди в історії людства: традиційний (руральний), який передбачає панування сільської закритої культури, міський (урбаністичний), який базується на поступовому

збільшені раціональної, частково відкритої культури в суспільстві, та пост-полісно-сільський (урборуральний) період, в якому сучасне місто і село створюють новий пост-полісно-сільський простір взаємовпливу мультикультуральних мегаполісів та традиційних сіл. На нашу думку, рівень відкритості в такому суспільстві значно зросте порівняно з попередніми періодам.

ДУХОВНІСТЬ ЯК ЦІННІСТЬ В КОНТЕКСТІ ЦИВІЛІЗАЦІЙНИХ ТРАНСФОРМАЦІЙ

М. Альчук

ДУХОВНІСТЬ ЯК ЦІННІСНА ХАРАКТЕРИСТИКА ПРАВА У ФІЛОСОФСЬКО-ПРАВОВІЙ КОНЦЕПЦІЇ Б. КІСТЯКІВСЬКОГО

Наприкінці ХХ – початку ХХІ століть проблема духовності досліджується сучасними українськими філософами. Зокрема, В. Шинкарук, С. Кримський, Є. Осичнюк, М. Попович, С. Пролєєв, Т. Старченко, І. Степаненко аналізують різноманітні феномени духовного, зміст, характер, направленість, співвіднесеність понять “дух”, “душа”, “духовність”, “духовні почуття”, “духовне життя суспільства”, “духовна сфера суспільного життя”, “духовне виробництво”. Ведуться пошуки їх категоріально-смыслового та методологічного підґрунтя, семантичні та мовні інтерпретації даних понять. Висвітлюються конкретні духовні творіння (знання, ідеал, мета) та соціально-інституалізовані форми духовного життя. Розглядається “духовність як форма духу – форма внутрішня (форма організації, спосіб функціонування та розвитку) й форма зовнішня (спосіб відокремленості та співіснування духовних феноменів)”¹. В умовах пізнавально-інформаційної свободи, культурного розвитку проблема духовності є актуальною як в теоретичному так і в практичному аспектах. Науковці з’ясовують буттєві основи, підстави виникнення та розвитку духовності, бездуховності, встановлюють критерії розмежування і виявлення їх онтологічних засад. Осмислюється процес духовного оновлення та відродження людини, соціуму, цивілізації, його шляхів та механізмів. Духовність розглядається в культурно-історичному контексті.

Дослідження понять “духовності”, “духу”, “душі” дає можливість розкрити їх сутність та використання у філософській літературі. У їх трактуванні можливо виділити такі тенденції: по-перше, залишається досить розповсюдженим розуміння духовності радянського періоду, але не виділяється його політико-ідеологічний аспект. Широко використовуються дослідницькі установки, аналітичний апарат. По-друге, є намагання відтворити розуміння духовності у нашій аналітиці кінця ХІХ століття. Тут домінує релігійне тлумачення. По-третє, виділяється тенденція, що розкриває методологічний аналіз західної соціологічної та культурологічної думки. Їх аналіз зосереджується на окремих елементах, явищах духовності, ідеального. На практиці використання даних понять,

¹ Степаненко І.В. *Метаморфози духовності в ландшафтах буття*. Харків, 2002. – 40 с.

їх аналіз не зводяться до цих трьох позицій. Простежується синтез у їх розумінні, особливо, в останні роки ХХ століття.

Духовність відрізняється від духу деякими змістовними відтінками. Так, духовність виступає суттєвим еквівалентом категорії духу, репрезентуючи всю змістову наповненість феномену духовного. При цьому несе в собі певну інтерпретацію, а саме: виділяє дух як людське досягнення. Тобто поняття духовності охоплює всю сферу духовних явищ, визначає дух як характеристику людини та її існування. З іншого боку, дух (феномен духовності) охоплює досить широкий спектр різних явищ – “від конкретних духовних утворень (знань, ідеалів, почуттів) до об’єктивованих, предметних і соціально-інституалізованих форм духовного життя”¹. Зокрема, виділяють духовний розвиток людини як специфічну форму її самовизначення у світі, а разом з тим – її саморозвиток. Така різноманітність аспектів проблеми духовності потребує цілісного і системного дослідження у контексті специфіки людського способу буття в світі. Духовність укорінена у бутті людини, є її якісною характеристикою. Багатоманітність феномену духовності необхідно гармонійно поєднати не лише, щоб дати визначення, а й для практичного застосування. Для особистого та соціокультурного життя людини важливим є саме філософське обґрунтування духовності.

Потрібно відмітити, що духовність виражає розвиток, взаємозв’язок суспільного та індивідуального життя людини. В основі духовності закладені найвищі ідеали, які формують головні цінності людського життя в суспільстві та виражені в універсалиях – Добро, Істина, Краса, Любов, Справедливість, Свобода, Рівність. Для реалізації цих цінностей у житті людей має бути відповідне правове поле, що створює необхідні механізми самоорганізації спільноти на основі діючого законодавства і традицій. Правова культура формує правосвідомість громадян, що ґрунтується на усвідомленні ними цінності права – важливого атрибуту демократичної правової держави. З розвитком суспільства і людини, право стає все більш складним і багатоаспектним явищем. Право вивчається багатьма науками: філософією права, теорією права, соціологією права, психологією права, антропологією права, тобто різними дискурсами.

Найважливішим є філософський дискурс – як філософська рефлексія основ права. Філософське обґрунтування особливо потрібне тоді, коли виникають серйозні сумніви в статусі об’єкту чи його буття в світі і тому використовують засадничі принципи, культурні цінності. Філософи належним чином аналізують правову дійсність, здійснюють критичну рефлексію основ права і пропонують варіанти виходу з кризи. Зокрема, Б. Кістяківський зазначав, що для розвитку науки про право “дуже важливе значення має напрям, темп та інтенсивність філософського ми-

¹ Пролев С.В. Духовность и бытие человека. К., 1991. – 17 с.

слення”¹. Саме філософія права є важливою, бо проблематичним стає саме існування права в якості універсального принципу організації соціального життя. Філософи визначають право, виходячи із більш загальних та фундаментальних понять – гармонії, свободи, справедливості, рівності та порядку.

Важливою ознакою та дієвим чинником розвитку української національної культури від часу здобуття Україною незалежності є те, що українські науковці, викладачі, студенти, громадський загал дістали змогу у широкому обсязі ознайомитися, читати й студіювати праці багатьох українських інтелектуалів, які раніше були малодоступні або й невідомі. Вагомою справою у цьому напрямі є перевидання праць Є. Ерліха, Б. Кістяківського, М.Палієнка, Є. Спекторського, Ф. Тарановського, А. Фатєєва, П. Юркевича, К. Яроша, які зробили значний внесок у царини філософії права. На особливу увагу серед них заслуговує Б. Кістяківський (1868–1920) – український філософ, правознавець, політик, соціолог, громадський діяч². Його наукові здобутки мають також вагоме місце в історії російської та західноєвропейської культур. Постать вченого є яскравим підтвердженням, що культурні та історичні надбання стають особливо потрібними в часи соціальних перетворень. Вони не лише допомагають вирішити складні життєві проблеми, а й стимулюють інтелектуальні пошуки та виявляють нові підходи, ідеї, концепції. Дослідники звертають увагу на сучасність та актуальність історико-філософського досвіду минулих поколінь. Так, філософи вважають, що відповіді на сьогоденні запити народжуються саме в процесі зіткнення минулого з сучасністю.

Б. Кістяківський у 1917–1920 роках був професором державного права, деканом юридичного факультету Українського державного університету. Працював у комісії зі заснування Української Академії наук (1919–1920). Від 1919 року – академік Української академії наук. У співпраці з В. Вернадським, М. Василенком, Ф. Тарановським він закладав наукові підвалини академії. Також займався науково-викладацькою, громадською, публіцистичною і видавничою діяльністю. Брав активну участь у громадсько-політичному житті України, був сенатором і членом генерального адміністративного суду. Філософ прожив недовге, але багатогранне і творче життя. Він – відомий учений, який глибоко науково

¹ Кістяковскій Б. Соціальныя науки и право. Очерки по методології соціальных наук и общей теорії права – М.: Изд-е М. и С. Сабашниковых, 1916. – С. 388.

² Див. Про Кістяківського Богдана Олександровича: Альчук М. П. Філософія права Богдана Кістяківського : монографія. – Львів: Видавничий центр ЛНУ імені Івана Франка, 2010. – 300 с.

аргументував головні принципи своєї концепції, логічно і зрозуміло розкривав складні проблеми філософсько-правового вчення.

На початку ХХ ст. у журналі “Юридический Вестник” розгорнулася дискусія про кризу юриспруденції, що виникла через крах старих теорій і появою нових поглядів на право. Дискусія щодо реформи юриспруденції перетворилась у дискурс, в якому взяли участь філософи, соціологи, психологи, юристи. В опублікованих статтях Б. Кістяківського, П. Михайлова, П. Новгородцева, Л. Петражицького, Є. Спекторського глибоко й критично проаналізовано догматичний формалізм і невизначеність термінів у соціальних науках, зокрема у юриспруденції. Б. Кістяківський зазначав, що юриспруденція переживає кризу, яка виражається у різних фактах правового життя: у зміні форм правосвідомості; у способах побудови наукового знання про право. Це – крах старих юридичних теорій і виникнення нових теоретичних поглядів на право¹. Є. Спекторський підкреслював, що реформування юриспруденції приводить до її руйнування, бо вводяться чужорідні поняття, змішуються різні принципи. Все це заводить юриспруденцію у безвихідний кут і замість прогресу виникає застій². А. Фатеев акцентував увагу на наявності кризи у сфері соціальних наук, яку потрібно пояснити, а не відкидати. Він детально аналізував шляхи виходу з кризи, які розкрив Б. Кістяківський у праці “Соціальні науки і право. Нариси з методології соціальних наук і загальної теорії права”. Зокрема, виділено такі засоби: оперативні – вироблення впевненості в об’єктивній значимості соціально-наукових досліджень, знищення рабського стану перед соціальною філософією, відкидання абсолютизації психологізму; конститутивні – правильне творення понять, застосування причинового пояснення, встановлення значення нормативності та закономірності соціальних явищ³. Для виходу з кризового стану потрібно вирішити три важливі завдання соціально-наукового пізнання – розкрити соціальні явища завдяки категоріям загальності, необхідності, належності. Б. Кістяківський виокремив важливий принцип автономії права і юриспруденції, який зробить право стійкою опорою сучасної культури. На його переконання відродження філософії в ХХ ст. у неокантіанському варіанті сприятиме розвитку наукового знання про право.

Філософ визначав свою філософську позицію як “науковий ідеалізм”. Так, він не вважав ідеалізм і науковість взаємовиключними поняттями.

¹ Кістяковскій Б.А. Кризисъ юриспруденціи и диллетантизмъ въ философіи // Юридическій Вестникъ. – 1914. – Кн. VI. – С. 70.

² Спекторскій Е. Юриспруденція и философія // Юридическій Вестникъ. – 1913. – Кн. II. – С. 62.

³ Фатеев А. Н. Русскій методологъ теоріи права. – Харьковъ: Тип. и Лит. Зильбербергъ и С-въя, 1917. – С. 3.

тями. Зокрема, критикуючи філософський позитивізм, він не зводив цю критику до боротьби з наукою. Вчений також намагався подолати натуралізм і релятивізм, але не завдяки метафізичним конструкціям чи релігійній містиці. Саме філософська наука, на його погляд, має забезпечити соціальні науки конкретною методологією та гносеологічними засадами. Отже, він зазначав, що такою філософією має бути кантіанство і неокантіанство. Погляди Б. Кістяківського – приклад ціннісного, заснованого на природному праві підході до вивчення держави і права. Будучи послідовником В.Віндельбанда і Г. Рикерта, він розумів філософію як вчення про цінності, а етику – як сферу належного, протиставлену сфері буття. Дотримуючись плюралістичного підходу та доповнюваності методів, він розкрив право як духовне явище, що виражає культуру суспільства. Філософ розробив методи аналізу соціокультурної реальності права і правових відносин. Неокантіанський підхід зосереджував увагу на праві як соціальному втіленні надісторичних цінностей, завдяки чому воно має центральне місце у сфері культури. У цій сфері опосередковується природний вимір соціального життя та його духовний вимір.

Найбільш відомі представники баденської філософської школи – В. Віндельбанд, Г. Рикерт, Е. Ласк – звертали увагу не на побудову філософських систем із наукового знання, що уже є і пізнане. Їхня головна увага спрямована “на створення нового наукового знання шляхом аналізу набутих досягнень науки та розкриття тих методологічних принципів, які лежать в основі окремих наукових дисциплін”¹. В. Віндельбанд і Г. Рикерт розробляли проблеми методології гуманітарних наук у зв’язку з головними засадами філософії культури, з духом філософського критицизму та у вигляді системи цінностей. Філософію культури вони розглядали “не у вигляді завершеної деонтологічної системи Г. Когена. У відповідності з істинним духом філософського критицизму вона виявляється у своїх головних передумовах у вигляді системи цінностей”². Цінності розглядали не лише як умову історичного розуміння, а й пізнання взагалі. Своєрідність їхніх наукових інтересів і мета пізнання – це дослідження історичних наук у ціннісній і цілісній сфері буття.

На думку Б. Кістяківського, важливими для дослідження є методологічні висновки з етики І. Канта. Це необхідно, головню, аби побачити, що суспільно-наукові проблеми повинні розглядатися цілком окремо від усіх етичних і державознавчих міркувань. В етиці І. Канта спостерігається її принципове виділення із комплексу усіх інших психічних функцій і дій. “У нього імперативи безумовної повинності вступають у найгост-

¹ Кістяковскій Б. Соціальныя науки и право... – С. 388.

² Кістяковскій Б. Соціальныя науки и право... – С. 389.

рішу суперечність до всього механізму природної мотивації”¹. Саме у цьому полягає найглибше розуміння впливу моральних цінностей, які досягли загальної свідомості та в ній усталилися. Для того, аби висунути якусь етичну вимогу – як, наприклад, що всі повинні бути рівними перед законом, то не треба керуватись жодним особливим почуттям справедливості. Тому психологи, слідуючи методологічним принципам І. Канта, досліджують виникнення почуттів, переживань, бажань індивідів, незалежно від етичних і логічних оцінок.

Б. Кістяківський відмічав, що потрібно лише не забувати, що проведені ним розрізнення та поділ є лише поняттєвим і що в усіх цих випадках йдеться про єдиний об’єктивний процес. Зокрема, із генетичного і прагматичного підходів, це – завжди тільки різні ступені розвитку загального духу, або різні сторони того ж самого вже сформованого соціального духу. Такі два види поняттєвого відношення є протилежними, це – відношення цілого до своєї частини і відношення родового поняття до окремого екземпляра або індивіда. Тому “з метою пізнання при дослідженні загального духу необхідно відділяти одну від одної такі поняттєво протилежні сфери: залежно від того, чи спільність виражається у загальних почуттях та прагненнях, чи відбивається в етичних, правових, логічних і естетичних приписах у той самий спосіб”². Отже, важливо досліджувати сутність соціальних явищ, використовуючи різні методологічні підходи.

Наприкінці XIX – початку XX століть багатьма правознавцями та філософами права формулюється завдання надання правознавству наукового характеру, тобто завдання створення науки про право. Б. Кістяківський поділяв думку І. Канта про те, що визначення поняття і предмета права є складним, адже воно належить до філософських понять. Тому, аналізуючи працю І. Канта “Критика чистого розуму”, він зазначав, що в основу визначення права покладено принцип свободи. “В сучасних термінах це визначення звичайно виражають у формулі: право є сукупність норм, які встановлюють та розмежовують свободу осіб”³. У своїй праці І. Кант підкреслював, що дати визначення досить “приємно, але нерідко дуже важко. Юристи й дотепер шукають дефініцію для свого поняття права”⁴. Досить часто цьому надавали іншого значення. За І. Кантом поняття права належить до філософських понять і стосується предмета права, тому досить важко дати його визначення. Так, мисли-

¹ *Kistiakowski Th. Gesellschaft und Einzelwesen. Eine methodologische Studie.* – Berlin: Verlag von O. Liebermann, 1899.– S. 157.

² *Kistiakowski Th. Gesellschaft und Einzelwesen...* – S. 155.

³ *Кістяківський Б. Методологічна природа науки про право // Вибране.* – К.: Абрис, 1996. – С. 223.

⁴ *Кант І. Критика чистого розуму / І. Кант ; пер. з нім. та примітки І. Бурковського.* – К.: Юніверс, 2000. – С. 418.

тель зауважував щодо характеру понять, що “висловлюючися точно, жодне поняття, дане а priori, наприклад: субстанція, причина, право, справедливість і т. д., також не піддається дефініції”¹.

Б. Кістяківський підкреслював, що через шістнадцять років у праці “Метафізика моралі” І. Кант дав визначення права, в основі якого закладено принцип свободи. Це визначення сформульовано так: “право – це сукупність умов, за яких свавілля однієї особи сумісна із сваволею іншої з позиції загального закону свободи.”². Тобто право є сукупністю норм, які встановлюють і розмежовують свободу осіб на підставі вимог категоричного імперативу моральності. Право не лише визначає межі свободи, а й оберігає і забезпечує її та протистоїть насильству. Щодо такого визначення, то простежують суто філософське трактування права. Право завдяки розуму, з одного боку, впорядковує надмірні претензії окремої особи, а з іншого – вписує абстрактні вимоги моральності в об’єктивні взаємини з іншими людьми. Тобто, право обмежує свободу кожної людини, узгоджуючи її зі свободою всіх інших, наскільки це можливо за певним загальним законом. Отже, право – це легітимна у рамках певного суспільства “претензія” особи на свободу. Він поділяв право на природне і позитивне, а правопорядок – умова надійності правовідносин у суспільстві. І. Кант здійснив моральне обґрунтування права. Правова держава має здійснювати розумну діяльність на основі принципу розподільчої справедливості.

Б. Кістяківський творчо розвинув і доповнив кантівське визначення права. На його переконання, насправді, право розвивається і зумовлюється двома різними етичними цілями: воно є одночасно носієм і свободи, і справедливості³. Так, право втілює у собі свободу і справедливість найбільш повно і досконало. Право як реальне явище зумовлене причинами і цілями. Отже, можливо, науково пізнати право, розкриваючи та аналізуючи шляхи дослідження цих причин і цілей. Філософ підкреслював, що той порядок, який встановлює право, завжди розумний, справедливий і гарантує свободу. Також право зумовлене одночасно і причиново, і телеологічно. Загалом право як явище, незважаючи на багатоманітність, єдине. Також все знання про право потрібно синтезувати. Результатом такого синтетичного пізнання права має бути розкриття і розуміння суті права⁴. Тут не йдеться про визначення лише одного поняття права. У своєму виступі на захисті дисертації Б. Кістяківський зазначав, що для вироблення цілісного знання про право “потрібний особливий

¹ Кант І. Критика чистого розуму. – С. 417.

² Кант ІІ. Метафізические начала учения о праве //– Соч. в 6 т. – М.: Мысль, 1965. – Т. 4. ч. 2. – С. 139.

³ Кістяковскій Б. Соціальныя науки и право... – С. 680.

⁴ Там само. – С. 683.

синтез форм пізнання; який має привести до пізнання не поняття, а суті права"¹. Загальна теорія права має більш повно і всесторонньо синтезувати (поєднувати) наукові знання про право. Саме у такому синтезі, що розкриває суть права, загальна теорія права пересікається з філософією права. Шлях до синтезу, як зазначав вчений, загальна теорія права шукає не в окремих гуманітарних науках, а у філософії культури.

Філософа права цікавили питання про сенс і наукові шляхи пізнання права. Такі шляхи характеризуються непримиренними протилежними поглядами про сутність права, а також на сферу явищ, до якої належить право. Важливим питанням на його думку є зв'язок права із мораллю, що має не лише теоретичне, а й практичне, життєве значення. Так, у дослідженнях загальної теорії права "головний інтерес зосереджений на встановленні різниці між правом і мораллю, і навіть на їх протиставленні... Та дуже мало уваги надають питанню про те, в чому право і мораль є споріднені та близькі між собою"². Щодо розрізнення права і моралі, то теоретики права здебільшого формально розрізняють їх.

Б. Кістяківський зауважив, що представники державно-наказового напрямку відмежовують право від моралі, і їхню відмінність вбачають в тому, що державна влада може примусити дотримуватися моральних принципів (вимог). Представники психологічного напрямку цю відмінність вбачають у тім, що правові душевні переживання мають двосторонній наказово-представницький характер, а моральний – лише однобічний наказовий характер. Він критикував Л. Толстого, який абсолютизував моральні засади, вважав право злом та аморальним явищем, бо є примусом і насиллям над людиною, який заперечував моральність права. Представники природного права завжди відстоювали глибоко сутнісний моральний характер права. Зокрема Б. Чічерін абсолютизував правові засади. Характерні погляди В. Соловйова на право і мораль, який відкидав всі вчення, що роз'єднують право і мораль. У своїй праці "Виправдання добра", в яку увійшов етюд "Право і мораль", він наводив докази про дійсну сутність права, що має моральний характер.

Б. Кістяківський виділяв три підходи, які по-різному розкривають зв'язок права і моралі. Він аналізував перший підхід, який представлений Г. Єлінеком у праці "Соціально-етичне значення права, неправди, і покарання". Зокрема, в ній зазначено, що право характеризується мінімумом моральних вимог, який обов'язковий для всіх³. Другий підхід представлений захисниками старого природного права, зокрема,

¹ Кістяковскій Б. Диспутъ Б. А. Кістяковскаго въ Харьковскомъ Университетѣ // Право: еженед. юрид. газета. – №13. – 1917. – С. 789.

² Кістяковскій Б. Соціальныя науки и право... – С. 376–377.

³ Елинекъ Г. Соціально-этическое значеніе права, неправды и наказанія. – М.: Изд. Н.Н.Клочкова, 1910. – С. 60.

А.Тренделенбургом (1802–1872) – німецьким філософом і логіком. Він відкидав все, що не узгоджується із вимогами моралі в діючих правопорядках, тому все це не є правом. Третій – характерний для прихильників відродженого природного права. Яскравий представник даного напрямку є П. Новгородцев. Він у своїх працях висловлював нові думки про досягнення гармонії права і моралі¹.

Такі різні підходи у науково-правовій і філософській літературі розкривають, на переконання Б. Кістяківського, “глибокі суперечності у поглядах на суть права та його головні властивості”². Тому суперечності, які будуть ще багаточисельнішими у вченні про право, можуть викликати песимістичне відношення до самої науки про право. Потрібно встановити причину незадовільного стану наукового знання про право, щоб відкинути песимізм. Він підкреслював, що наявність протилежних поглядів у різних вчених щодо сутності права пояснюється тим, що не розкрито питання про характер самої науки і деякі суперечності теорій про право.

У передмові до книги “Соціальні науки і право...” Б. Кістяківський зазначав, що предметом дослідження стало “право, яке регулюється етичними запитами, зайняло найважливіше значення, таке, яке йому належить у житті культурних суспільств”³. Він наголошував на значущості права як культурної цінності. Так у структурі книги розділ про право розміщено після дослідження суспільства та перед державою, взаємозв’язуючи їх. Зокрема, виокремлено соціокультурну реальність права – буття уявлень, ідей, цінностей, які вкорінені в культурі народу. Також застерігав читачів про те, щоб не виникало неправильної думки, ніби він намагається викласти соціально-наукову і філософсько-правову систему. “Його завдання – не побудувати систему, а підготувати та розробити шляхи і засоби, які допоможуть знайти і створити наукове знання”⁴. Тобто, він досліджував і науково пізнавав право. Щодо побудови системи, як відмічав філософ права, то він її не створив, хоча його праці свідчать про системність дослідження і творчий підхід у вирішенні проблем.

Право пов’язане з різними явищами в емпіричному бутті, тому для нього характерне різноманіття елементів. Головне завдання не в тім, щоб злити ці елементи, поєднавши із позитивістським емпіризмом і з неокантіанством, а в тому, “щоби строгіше, ретельніше і детальніше розглядати різні складові частини і напрями наукового пізнання права. Лише так можна наготувати ґрунт для остаточного синтезу, який мусить довести їх

¹ Новгородцевъ П. И. Нравственный идеализм въ философіи права // Проблемы идеализма. – М., 1902. – С. 236–294.

² Кістяковскій Б. Соціальныя науки и право... – С. 379.

³ Кістяковскій Б. Соціальныя науки и право... – С. III.

⁴ Кістяковскій Б. Соціальныя науки и право... – С. IV.

до цілісного і повного знання про право"¹. Б. Кістяківській, з одного боку, наголошував на використанні багатого досвіду набутих емпіричних знань, які потребують перевірки їх методологічних засад. З другого – поняття права не є лише етичним і пізнавальним (як у І. Канта), адже воно пов'язане з різноманітними соціальними явищами. Він зазначав, що право як явище – єдине, підкреслюючи множинність наукових понять права. Отже, філософ цілісно та всебічно розкрив соціокультурний зміст права.

Б. Кістяківський проводив аналогії між природним і соціальним світами. Так, природу досить часто протиставляють соціуму. У природі все здійснюється за строгою закономірністю. Однаково породжується добро і зло, прекрасне і потворне. У соціумі, завдяки людській свідомості та волі, панує принцип свободи, встановлюються оцінки, цілі, йде постійна боротьба зі злом та неправдою, планомірно твориться добро. Стихійні процеси відбуваються як в природі, так і в суспільстві, тому протиставлення природі – відносне, адже соціальний світ включається в природу, є частиною її. Відмінність між соціумом і природою починається тоді, коли свідомість людини зумовлює цілі, оцінки, діяльність². Свідомо-творча діяльність вносить у суспільні відносини розумність, гармонію, свободу, справедливість.

Філософ зазначав, що у соціальному світі належність має свого найбільш яскравого і могутнього носія у праві³. За аналогією, правовий порядок є ніби тією машиною, що переробляє необхідно здійснюване у належне в соціумі. Подібно здійснюються цілі у матеріальному світі завдяки техніці. Та існує відмінність між належним, що здійснюється технікою у природі, та належним, що створюється етикою і правом у соціальному світі. Винахідники, духовні та творчі особи створюють, конструюють машини. Техніка – продукт людського духу, але вона не одухотворює життя людей, а все більше механізує його.

На переконання Б.Кістяківського, право діє цілком по-іншому, через свідомість і психіку людини, але не автоматично. У створенні, здійсненні, застосуванні права задіяні людські зусилля, поривання, почуття, воля, розум. Для права також не достатньо духовної активності, лише законодавців, суддів, адміністраторів. Всі громадяни мають бути духовно діяльними і творити право⁴. Хоча право втілюється в життя завдяки постійній психічній діяльності і духовній творчості всіх громадян, але воно не механізує їхнього життя, а лише впорядковує його. Філософ зазначав, що величезне значення для права має духовно-творча діяльність. Так, у

¹ Кістяковскій Б. Соціальна наука і право. – С. 406.

² Кістяковскій Б. Соціальна наука і право... – С. 685.

³ Там само. – С. 689.

⁴ Там само. – С. 690.

минулому були неправильні уявлення про духовно-творчу діяльність. Представники старої школи природного права своє вчення будували і визнавали лише як духовну творчість. Та абсолютизація творчих сил, запитів розуму, зусиль волі, правових почуттів не здатні збороти стихію суспільного життя. Для того потрібно заволодіти тими силами, які діють у праві та в суспільстві, зумовлюють їх причиново і телеологічно.

Б. Кістяківський зауважував, що загальна теорія права вивчає сили, які діють у суспільстві та в праві. Предмет політики права – як володіти цими силами¹. Творчість у праві буде плідною лише тоді, коли людина буде панувати над усіма силами, які діють в індивідуальній психіці, у суспільстві та зумовлюватимуть правовий порядок. Саме так здійснюється справжня творчість. Кожна людина має постійно працювати внутрішньо і зовнішньо над творенням і здійсненням права². Духовна діяльність особи перетворює необхідне у належне в суспільному житті.

Філософсько-правові погляди Б. Кістяківського пізніше вкорінюються у вітчизняній і в західноєвропейській науці. Актуальними в наш час є висновки його теорії права як соціального явища. Також це стосується багатоаспектності права, що заперечує односторонність визначення права і підтримує його множинність³. Соціально-науковий підхід до сутності права є засобом переходу до справедливого права. За Б. Кістяківським, щодо виявлення морального аспекту права була дотична не лише нормативна (логіко-етична) теорія, яка мала сформулювати ставлення до права як до втілення універсальних та логічно досконалих норм, котрі втілюють свободу і справедливість, а й соціально-наукова теорія, що спрямована на дослідження соціальних фактів. Такий підхід до сутнісного вивчення права не виключає його традиційного або догматичного, а доповнює його. Юристи, насамперед, мають вивчати чинне право як систему норм, тобто, знати закони і вміти їх справедливо застосовувати. Отже, “вивчати право як соціальне явище потрібно не тільки для того, щоб досягти теоретичної мети – досягнути щонайповнішого знання права. Воно є нагальна потреба на те, аби право не розминулося зі справедливістю й саме право було справедливе”⁴. Отже, дослідження права як соціального явища розкриває можливості реалізації справедливості у правовому житті.

¹ Кістяковскій Б. Соціальныя науки и право... – С. 690.

² Там само. – С. 690.

³ Див.: Дудченко В. В. Про традицію плюралістичного правопізнання у дорадянській юриспруденції // Держава і право. – 2006. – Вип. 33. – С. 96–103; Максимов С. И. Правовая реальность: опыт философского осмысления... – С. 7–33; Рабинович П. М. Праворозуміння: сутність, класифікації, нездоланність плюралізму // Бюлетень Міністерства юстиції України. – 2007. – № 5 (67). – С. 25–35.

⁴ Кістяківскій Б. Право як соціальне явище // Вибране... – С. 188.

Вчення та погляди Богдана Кістяківського заслуговують на увагу сучасників тому, “що дають змогу встановити адекватне співвідношення між універсальними та партикулярними цінностями, зважаючи при цьому на споконвічне прагнення людської істоти до “трансценденції в майбутнє”, тобто до потягу до конструювання на засадах критичної рефлексії стосовно наявного стану речей образу гуманістичного суспільства”¹.

Б. Кістяківський розглядав право як соціолог і як представник неокантіанської філософії. З позиції кантівської філософії цінності він вважав право причиново зумовленим творінням суспільних процесів і, водночас, втіленням певних об'єктивних, надісторичних цінностей, тому займає центральне місце в культурі. З позиції соціологічної право аналізується як соціальне явище, предмет причиновості, головний засіб контролю суспільства над індивідом. Підкреслюючи множинність наукових понять права, він не сумнівався “що право як явище – єдине”². Філософ наголошував, що у своїх наукових дослідженнях керувався множинністю методів, які допомагали пізнавати різноманітне і суперечливе соціальне життя. Для успішного розвитку соціальних наук потрібно розкрити правильні методологічні основи наукового знання. Також це конче потрібно і для виходу із кризи, в якому перебували соціальні науки. Б. Кістяківський переконливо аргументував таку позицію у своєму виступі під час захисту дисертаційного дослідження у Харківському університеті. Зокрема, він зазначав, що важливо точніше визначати соціально-наукові поняття і методи дослідження; встановити форми і межі соціальних явищ та їхню причинову залежність; розкрити зміст норм, які втілюють належне взагалі та переважно етичну належність.

Філософ права зазначав, що науки про суспільство, а також філософія мають сприяти вдосконаленню та розвитку правознавства, але вони не повинні поглинати чи займати місце юриспруденції. Філософський підхід розкриває теоретичну і практичну мету правознавства, засоби її досягнення та очікувані результати. Отже, філософія права як специфічна сфера, допомагає осмислювати, а в чомусь і вирішувати пізнавальні та етичні проблеми юриспруденції, не підмінюючи останньої. Багато його ідей функціонують зараз у філософсько-правовому дискурсі сучасної України як константи, наприклад, у прагненні виробити праворозуміння, що враховує багатогранність права, ідею соціальної правової держави та юридичних гарантій гідного життя. Можна стверджувати,

¹ Фінько А. Етнополітична спадщина Б. Кістяківського в світлі актуальних проблем етики та філософії культури // Філософсько-антропологічні студії' 2000. Європейський вектор та основні цінності української гуманістики ; Істина. Правда. Життя. (до 70-річчя Мирослава Поповича). – К. : Стило, 2000. – С. 159.

² Кістяківський Б. Реальність об'єктивного права... – С. 159.

що Богдан Кістяківський – талановитий науковець і правознавець, який заклав підвалини української філософії права. В наші дні, коли українська держава намагається відшукати своє місце в Європі та світі, коли розбудовуються суспільно-політичні і правові інститути, особливої вагомості набуває звертання до джерел, до витоків української філософсько-правової думки, адже вони засвідчують наближеність відповідних концепцій до європейських ідеалів і цінностей. В такому руслі слід розглядати філософсько-правову концепцію видатного українського філософа права.

ДУХОВНІ ПОШУКИ СМISЛУ ЖИТТЯ ЯК УМОВА САМОЗДІЙСНЕННЯ ЛЮДИНИ

Ускладнення змісту життя при зростаючій індивідуалізації духовного досвіду актуалізує проблему пошуку справжніх духовних цінностей, пошук особистістю сенсу життя відповідно до її покликання з тим, щоб максимально творчо, морально визначеними засобами здійснити власне життєве призначення. Між тим найчастіше люди не замислюються над тим, для чого прийшли у цей світ, а діють згідно з «пропонованими» обставинами. При цьому більшою мірою реалізуються суто природні потреби, зосереджуючи на собі життєву енергію особи, ніж прагнення віднайти своє покликання у житті, щоб сповна відбутися у ньому. За норму сприймаються випадковості, «пропоновані» обставинами, а не діалог особи з собою щодо власного призначення, а відтак спрямування зусиль на розгортання творчих умінь і здібностей. За бажану «повноту» приймаються матеріальні цінності, що забезпечують фізичну сторону життєвості. Однак, піднесені до рангу мети, вони зосереджують енергію суб'єкта на собі і закривають шляхи до розгортання його духовних потенцій у форми наукової, моральної, художньої тощо творчості. Зрештою, цей потенціал залишається незадіяним, або задіяним лише частково. Інстинкт виживання і самоутвердження спрямовує волю, творчі уміння на утвердження в середовищі матеріально визначеними засобами, тобто *зовнішньою* стороною життя. Більшість людей живе саме таким життям, не знаючи і не прагнучи дізнатися для чого прийшли у світ, а відтак, несуть у соціальне середовище випадкові, другорядні цінності, надаючи їм смисложиттєвого сенсу.

Людство повільно рухається по шляху самоудосконалення та удосконалення світу навколо себе саме тому, що свої уміння та знання використовує як знаряддя для забезпечення біологічної життєвості з її усе зростаючими запитами. Перетворивши себе на знаряддя здобуття засобів для суто фізичної життєвості, суб'єкти обмеженого морального досвіду, в тому числі і досвіду само рефлексії, бачать світ навколо себе лише *засобом*. У такому статусі розглядається природний світ, внаслідок чого відбувається інтенсивне руйнування природних форм життя та середовища, що здатне забезпечувати життєвість різних видів і форм природного світу. Руйнується також середовище соціальних стосунків, набуваючи уже більш вираженого відчуження людини від людини аж до того, що навіть крайня небайдужість почуттів, вираженим виявом яких є кохання, не здатне утримувати духовну гармонію та розгорнути її у форми творення морально злагоджених, творчих відносин. Егоїзм постає домінантним первнем стосунків. Воля на творення злагоди для здійснення

власного Я через світ іншого Ти, а повнота його можлива саме за такої умови, не здатна організуватися світом іншої людини, а отже не має умов для розгортання творчих потенцій. Відтак, особа приречена на одномірне існування, адже навіть діалог з собою як форма творення стосунків з метою самопізнання для морально визначеного способу само здійснення, можливий лише за умови наявності досвіду спілкування з іншим Я, де Іншим може поставати і власне Я. Діалог з собою – важлива, навіть необхідна умова самопізнання.

Драматизм ситуації поглиблюється тим, що, при відсутності духовного досвіду творчих взаємодій – обміну людськими світами, особа навіть не усвідомлює глибини власної самотності і примарності життя суто матеріально-речовими цінностями, які з рангу засобу переведені у статус мети. При цьому увесь наявний історичний досвід творення умов життя не охоплює собою можливої повноти самовияву творчих начал людини. Правда, як наголошує М. Шелер, «у ході свого становлення, відомого нам аж донині, людина проявила себе як істота, наділена надзвичайною пластичністю. Тому для усякого філософського напрямку є найбільшою небезпекою розуміти ідею людини надто вузько, виводити її з одного тільки природного чи тільки історичного образу, чи вбачити її в одній такій вузькій ідеї»¹.

Називаючи численні варіанти антропологічного чи історичного образу людини, філософ говорить, що вони занадто вузькі. Протиставляючи названим підходам сутнісні її якості, він називає наступні: «Людина є мікрокосм і одухотворена жива істота – я сподіваюсь, що ці ідеї – уже не надто вузький зашморг для багатоманітності її можливостей і форм».

На підтвердження думки автор посилається на слова Л. фон Ранке: «Людство несе у собі безмежне число можливостей розвитку – воно таємничіше і величніше, ніж звичайно думають». Звернемо увагу, що мова іде про *ідею* людини, тобто принаймні, про її потенції, які ще чекають реалізації.

Осмислюючи моральні ідеї І. Канта, що розкривають мотиви і спонуки людських дій, Ж. Делез наголошує на думці І. Канта, що «кінцева мета є лише поняття нашого практичного розуму». «Дійсно, – пише Ж. Делез – моральний закон приписує ціль без умови. У такої цілі саме розум приймає себе в сенсі мети, і саме свобода необхідно наділяє себе змістом як вищою і заданою законом метою. На питання «Що ж є кінцевою метою?» слід відповісти: людина, але людина як ноумен і надчуттєве існування, людина як моральна істота. *Про людину як моральну істоту уже*

¹Шелер М. Философское мировоззрение. Сборник статей. // Шелер М. Избранные произведения: Пер. с нем./ Пер. Денежкина А.В., Малинкина А.Н., Филлипова А.Ф.; Под ред. Денежкина А.В. – М.: «Гнозис», 1994. – С. 105.

не можна запитувати для чого вона існує. Її існування має в собі вищу ціль. Такою вищою ціллю є організація розумних істот під моральним законом, або свобода як привід для існування, який сам по собі міститься в розумній істоті»¹.

Етична теорія Канта бачить кінцевою метою людського життя розумно вибрані шляхи творчого самоздійснення морально визначеним способом при тому, що мова іде про морально цінне у виявах не окремої особи, що, зрештою, є деякою випадковістю, а про *організацію* людства «під моральним законом». Справді, Кант показує, що чистий розум «не тільки містить в моральному законі регулятивний принцип наших вчинків, Але цим дає нам також суб'єктивно конститутивний принцип в понятті об'єкта, який лише розум може мислити і який повинен через наші вчинки в світі згідно з цим законом стати дійсним. Отже, ідея кінцевої мети в застосуванні свободи відповідно до моральних законів має суб'єктивно *практичну* реальність»². Відтак, як наголошує філософ, людство «а priori визначене розумом до того, щоб усіма силами сприяти благу в світі, яке полягає в поєднанні найбільшого благополуччя розумних істот в світі з вищою умовою доброго в них, тобто (в поєднанні) з самою законовідповідною моральністю»³.

Відзначимо, що наведена думка міститься в праці Канта з теорії естетики, а отже філософ бачить вище втілення морально доцільного ставлення людства до себе і морально визначені стосунки його з навколишнім світом як розумні в сенсі естетичної їх визначеності, об'єктивною підставою якої є доцільна у собі життєвість природного світу.

Ідея органічності зв'язку морального та розумного начал в людині в дещо іншому ракурсі є одною з наріжних у міркуваннях Ж. Дерріди щодо ідей Гайдегера, висловлених в «Листі про гуманізм». Говорячи, що провідною у названій праці Гайдегера є ідея єдності метафізики і гуманізму, Дерріда зокрема звертає увагу на важливості їх поєднання в мисленні про Буття. Мислення про істину Буття «лишалось в сенсі мислення *про* людину»⁴.

Повернення людини до Буття, здатність відкритися для вимог Буття – це, згідно з Гайдеггером, турбота про Людину: «На що ж іще спрямована турбота», крім як на повернення людини до її сутності? Яким

¹Делез Ж. Критическая философия Канта: учение о способностях// Жиль Делез. Эмпиризм и субъективность: опыт о человеческой природе по Юму. Критическая философия Канта: учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза. Пер. с франц. – М.: ПЕР СЭ, 2001. – С. 221-222.

²Кант И. Критика способности суждения //Кант И. Основы метафизики нравственности. – М.: Мысль, 1999. – С. 1335.

³Там само.

⁴Деррида Ж. Цілі людини. //Після філософії: кінець чи трансформація?: Пер. з англ./ Упоряд.: К. Байнес та ін. К.: Четверта хвиля, 2000. – С. 132.

тут є ще інший смисл, як не повернення людині (homo) людськості (humanitas)? Але в чому полягає людськість людини? Вона полягає у її сутності», – наводить думку Гайдегера Ж. Дерріда.

Цінності буття, про які розмірковує Гайдегер, – це панування метафорики близькості, безпосередньої присутності людини в бутті в формах і засобами морально визначених відносин зі світом. Дана проблема не випадково зберігає свою актуальність, більш того загострюється в поступі історії від часів Канта до часу Гайдегера, оскільки ситуація відчуження поглиблюється і набуває усе нових нюансів вияву, справляючи деструктивний вплив на духовний світ особи в ситуації відчужених соціальних стосунків та неістинність «втечі в свободу» на ґрунті сурогатних форм культури.

Князь Євгеній Трубецькой у «Передмові» до циклу праць, присвячених культурі Давньої Русі («Три образа русской иконы»), проводить цікаву паралель культурних епох. Замислюючись над джерелами жорстокості, якою живе людство, зокрема осмислюючи події першої світової війни на європейському континенті (праця створена у 1916 р.), час великих людських трагедій, і порівнюючи попередні епохи, зокрема культуру Русі XIV – XV століть, час, коли попри негаразди життя, люди прагнули утверджувати красу, утримувати її образ, створюючи художньо досконалі храмові споруди і наповнюючи їх образами святих – носіїв ідеї моральної досконалості та образом морального Абсолюта, як джерело живлення духу, говорить, щодо подій свого часу і людських стосунків наступне: вони «дивно уподібнюються тим законам, які володарюють в світі тваринному... такі правила в наші дні проголошуються як керівні засади життя народів... І в цьому перетворенні законів природи в принципи, – в цьому піднесенні біологічної необхідності в етичне начало – розкривається суттєва відмінність між світом тваринним і людським, – відмінність не на користь людини»¹.

Справді, мова іде про розумом вибрані аморальні засоби самоздійснення, що як такі є руйнівними для світу – не лише фізичної життєвості його видів, але і для людини – нищівними для її творчої сутності, оскільки зусилля останньої спрямовані на руйнування світу людських відносин, світу культури, що створена попередніми поколіннями людської історії. Тобто людина втрачає морально визначені стосунки зі світом, переводячи пафос творення у пафос руйнівний. Останній не потребує творчих зусиль, не потребує організації на моральне ставлення до предмету формування з тим, щоб, розгорнувши його життєвість у формах доцільної у собі краси, утвердити власну духовну сутність як творчо-формуєчу, що і є справжньою сутністю людини, принаймні зобов'язана поставати такою, оскільки життя усіх інших природних видів знаходить-

¹Трубецькой Е. Три очерка о русской иконе / Е. Трубецькой. – М.: ИнфоАрт, 1991 – С. 5.

ся у залежності від її волі і типу стосунків зі світом. Переводячи пафос творення у руйнівний, людство засвідчує про себе як демонічну силу, а не розумно взаємодіючу зі світом на моральних засадах.

Справді, інтереси і потреби, якими живе людство, мало пов'язані з самоздійсненням його творчих потенцій в ідеальному способі їх вияву – в наукових здобутках, в художньо-формулюючій діяльності, в моральності стосунків, що здатні народжувати атмосферу справді творчого обміну людськими сутнісними силами для удосконалення людини як суб'єкта гуманістично визначеного духовного досвіду та удосконалення суспільних відносин. Причому доводиться констатувати, що з поступом історії стосунки з природним світом, стосунки у межах соціальних спільнот, зрештою, міжособистісні взаємини не удосконалюються, а набувають виражено формалізованих рис. Стимулом пізнавально-формулюючої діяльності здебільшого, можна навіть твердити, – переважно, є практичні життєві потреби, причому даний підхід набуває усе більш відвертого характеру. Відповідно, названа мета породжує особливий спосіб ставлення до шляхів її досягнення: безвідносно до засобів. Тобто моральний чинник як умова творчого відношення до світу, при якій людство реалізує свою життєвість на розумних засадах, облаштовуючи навколишній світ відповідно до багатства виявів його життєвості, тобто здійснює власне життя в злагоджених взаємодіях зі світом, усувається зі сфери актуальних відносин. Їх місце посідає суто прагматичне ставлення до природних видів життя лише як до засобу задоволення власних потреб, а зрештою і до себе як суто біологічної життєвості. Наявні творчі уміння постають засобом щодо цієї мети як визначальної.

Філософське, науково-теоретичне осмислення цінності людського буття як особливого виду планетарного життя, бачить цінність розуму, його призначення не в тому, щоб бути *засобом* для задоволення біологічних потреб, а в тому, щоб здійснитися у пізнанні законів буття світу і відтак у творчих взаємодіях з ним на моральних засадах, тобто зберігаючи багатство виразних форм життя природного світу і утверджуючи тим самим розумність як визначену у собі моральність стосунків у всій повноті їх вияву. Моральність відношення як все проникне начало стосунків – важлива умова повноти буття, спосіб запобігання відчуженню – ситуації, в якій перебуває сучасне людство. Знаменно, що від'єднавши власне життя від багатства форм життя природного світу, причому в аморальних формах – нищення світу навколо себе – людство у власних стосунках не здатне подолати відчуження, адже запобігання даної ситуації можливе через турботу не щодо рівного собі (він не потребує турботи), а щодо слабшого, беззахисного. Справжність добра виявляється у моральності відносин людства з усім навколишнім світом, а не лише з собі подібними (причому і тут діє закон допомоги слабшому, безсилу,

немічному, позаяк допомога чи опіка щодо рівного собі народжує паразитизм у стосунках, позбавляючи їх морального змісту).

Неухильно зростаюча чисельність планетарного населення, здійснюючись за рахунок відвоювання простору у інших видів природного життя (рослинного і тваринного) не лише несе небезпеку виснаження природних ресурсів, але, зрештою, ставить питання про можливість збереження життя на планеті загалом. Агресивні форми відносин з природними видами життя (а вони набувають усе більш відвертого характеру) містять небезпеку морального, ширше – духовного зубожіння людства, оскільки на попередніх етапах історії багатство форм життя було важливим джерелом емоційно небайдужих взаємодій з природним світом. Він поставав джерелом творчого переживання багатства і різноманітності форм, а відтак і надихав на утвердження їх життєвості та об'єктивації досвіду переживання у художньо-формуючій та науково-пізнавальній діяльності. Яскравим свідченням сказаного є багатство художніх скарбів, що утверджували самоцінність життєво виразних виявів природного світу. Морально визначене відношення диктувалося уявленням про світ як наслідок формуючої сили морального Абсолюта (ідея Божественного творення світу), що зумовлювало схиляння і шанування його. Оформляючись у культуру ставлення до природи, морально-естетичне відношення закріплюється в ритуалах шанування, плекання краси світу та схиляння перед універсальною творчою силою Абсолюта моральності.

Сучасна культура втратила природний світ у доцільній життєвості його форм і виявів як актуальний предмет морально-естетичного відношення, звівши стосунки з ним до суто споживацьких. Тобто ситуація визначилася як криза духу, як втрата розуміння справжнього призначення людини в світі. Осмислюючи мету людського життя І.Кант бачить призначення людства навіть не в пізнавальній здатності людини завдяки якій увесь природний світ здобуває свою цінність. Виходячи з ідеї доцільної у собі життєвості форм природного світу І. Кант обґрунтовує ідею «етикотеології», згідно з якою людина постає вищою метою, без якої увесь процес не мав би мети.

Призначення людини бачиться не у милуванні багатством форм життєвості світу, і навіть не в почутті задоволення, чи в сумі його, тобто «не по благополуччю і не по насолоді (тілесній чи духовній) ... не по щастю ми судимо про цю абсолютну цінність»¹.

Навіть за умови, що людина робить щастя своєю основною метою, це не дає поняття про те, «для чого вона в такому випадку загалом існує і яку цінність вона сама має»². *Добру волю* філософ бачить єдиною підста-

¹Кант І. Критика способности суждения // Кан И. Основы метафизики нравственности. – М.: Мысль, 1999. – С. 1323.

²Там само.

вою і умовою завдяки якій існування людини «може мати абсолютну цінність і по відношенню до якої існування світу може мати *кінцеву мету*». Тобто, людина може поставати кінцевою метою творення «лише як моральна істота». Добра воля – умова повноти її творчого самоздійснення в *свободі*. «Справді, – пише Кант, – ми можемо вважати а priori достовірним, що за суб'єктивною властивістю нашого розуму і навіть по тому, як ми мислимо собі розум інших істот, кінцевою метою в такому випадку може бути людина, що керується моральними законами, тоді як цілі природи у фізичному ряду зовсім не можна пізнати а priori і перш за усе ніяк не можна углядіти, що природа не може існувати без таких цілей»¹.

Справжнє призначення людини в світі Кант бачить в моральному само здійсненні, що обіймає собою усе багатство відносин зі світом на морально визначених засадах. «Ми а priori визначені розумом до того, щоб усіма силами сприяти благу в світі, яке полягає в поєднанні найбільшого благополуччя розумних істот в світі з вищою умовою доброго в них, тобто (в поєднанні) всезагального щастя з самою законовідповідною моральністю»².

При цьому в людині, в її духовному світі Кант не бачить перешкод для повноти само здійснення морально визначеними засобами. Філософ виходить з ідеального образу стосунків особи з собою як суб'єктом морального вибору. Між тим реальністю їх є суспільність, тип якої постає провідним, а часто і визначальним у розумінні особою цінностей життя (суспільність людини виявляє себе у типових виявах розуміння сенсу життя і моральних пріоритетів у ньому). У сучасну епоху моральне відчуження від світу, постаючи типовим виявом відносин з природою, створює проблеми відносин людства з собою самим, відносин особи з собою, оскільки вона живе, не рефлектуючи над собою як суб'єктом морального вибору, а отже і не відчуває відповідальності за вибір, в першу чергу, перед самою собою, виходячи з принципу дотримання типового в стосунках середовища. У такий спосіб виявляє себе її суспільна сутність, тобто у не рефлексивному сприйманні наявного досвіду. В традиційних суспільствах індивід не репрезентує себе як суб'єкт морального вибору оскільки суб'єктом моралі є родове, етнічне, ментальне ціле. Воно диктує поведінку кожному члену спільноти, той її тип, який апробував себе як *доцільний* в досвіді загалу.

Привілей морального вибору у сенсі усвідомленого вибору добра та відповідних шляхів його творення – привілей *свобідної* особистості, що, з поваги в собі людини, не буде рухатися шляхами зла. І.Кант розглядає потребу моральнісного самоздійснення, моральність відношення до

¹Там само. – С. 1326.

²Там само. С. 1335.

«свого» предмета як закон для усіх розумних істот. Практичним імперативом, що реалізує закони розумної волі, є наступний: «...Чини так, щоб ти завжди ставився до людства, і в своїй особі, і в особі кожного іншого також як до мети і ніколи не ставився б до нього лише як до засобу»¹. Однак, вимога практичного імперативу залишається ідеєю, що живе в сфері етичної теорії, живлячи рефлексивний дух образом належного як ідеалом само здійснення людством своєю творчої сутності, не здобуваючи, однак, активної практичної реалізації у відносинах особи зі світом: природним та соціальним, світом іншої особи, зрештою, власним духовним світом.

Правомірно твердити, що егоїзм волі зосереджується навколо процесів інтеграції суб'єкта в соціальне середовище завдяки чому особа звільняється від потреби вибору і необхідності нести відповідальність за нього. До того ж, історично процес само становлення людства як особливого – розумного виду життя здійснювався і шляхом пригнічення природних інстинктів, особливо тих, що створювали небезпеку для існування соціального цілого як умови виживання конкретного члена спільноти. Вони витіснялися у сферу безсвідомого, не поставали предметом творчого осмислення, а відтак, не зазнавали якісних змін, тобто усвідомлене додання інстинктивних чуттєвих спонук не мало місця. З. Фрейд, аналізуючи культуру людства як те, в чому людське життя піднялося над тваринним світом, над «біологічними обставинами», виділяє два сутнісних начала: з одного боку, це накопичені людством знання та уміння, що дозволяють оволодіти силами природи і взяти у неї блага, які здатні забезпечити потреби людини, а з другого боку – це творення інститутів, що покликані упорядковувати людські стосунки, в тому числі і розподіл життєвих благ. Характерно, що Фрейд вважає людину «ворогом культури», з якою (культурою) тим не менше, виходячи з власних інтересів, вона змушена миритися. «Знаменно, що, як би мало не були здатні люди до ізольованого існування, вони тим не менше відчувають жертви, які вимагаються від них культурою заради можливості спільного життя, як гнітючий вантаж»².

Таким «вантажем» є моральний обов'язок у стосунках з іншими: виходити не лише з власних інтересів та потреб, але також співвідносити бажане і належне щодо власної особи з інтересами і потребами, з ціннісними уявленнями інших. Між тим саме у такий спосіб можливе не лише коригування ціннісного змісту відносин, але і віднайдення їх справж-

¹Кант И. Основы метафизики нравственности // Кант И. Основы метафизики нравственности. – М.: Мысль, 1999. – С. 206.

²Фрейд З. Будущее одной иллюзии // Ф. Ницше, З. Фрейд, Э. Фромм, А. Камю, Ж.П. Сартр. Сумерки богов./ Сост. и общ. ред. А.А. Яковлева; Перевод. – М.: Политиздат, 1990. – С. 95. (Б-ка атеист. лит.).

ньої, тобто морально визначеної спрямованості – на творення гармонії стосунків з соціальним та природним світом на засадах розумного вибору суб'єктом морально доброго з поваги в собі людини. Зазначимо, що в ідеалі таким суб'єктом покликане постати людство як особливий – морально визначений вид родового життя.

Однак, як відзначає Фройд, переконливі успіхи в пізнанні і «підкоренні» природи не співвідносяться з упорядкуванням людиною власної природи, упорядкуванням людських відносин. Змагальність воль у боротьбі за життєві блага в контексті соціального цілого парадоксально пов'язана з феноменом, який Е. Фромм влучно визначає як «втеча від свободи». Відповідальність за вибір життєвих цінностей зумовлює названий феномен як типовий у ставленні людини до себе. Вона воліє пристати до загалу, жити як диктує ситуація, щоб мати можливість покласти відповідальність за невдачі, які спіткають її, на плечі інших. «...Ми ніби зачаровані слідкуємо за божевільним зростанням свободи від будь-яких зовнішніх сил, і, наче сліпі, не бачимо усіх тих внутрішніх примусів і страхів, котрі ставлять під сумнів всі завоювання свободи, усі її перемоги над одвічними ворогами... Ми цілком упускаємо з виду одну просту істину – проблема свободи – проблема не тільки кількісна, але і якісна», – говорить Фромм¹.

Наголошуючи на важливості утверджувати і захищати уже наявні типи і рівні свободи, філософ бачить необхідним завойовувати «нову свободу, іншого типу: таку свободу, що дає людині шанс реалізувати свою особистість, повірити в себе і в життя в цілому»².

Наведена думка важлива тим, що відкриває якісно інший спосіб відносин людини зі світом: здатність відчувати себе не випадковою у бутті, а укоріненою в ньому завдяки потребі актуальної присутності в ньому у формах *творчої взаємодії* зі світом. Вбираючи духовні здобутки людства, особа об'єктивує набуті знання та творчі уміння творенням матеріальних і духовних багатств і тим свідчить активну присутність у бутті. В кожній з її справ буде втілене саме її розуміння цінностей при тому, що вони мають цінність і для суспільства та людства в цілому, адже її досвід, опертий на історичний досвід людства, збагачує останній індивідуально-неповторними здобутками суб'єкта творчості. Особливо актуальною в цьому сенсі є моральність відношення до кожної іншої особи як до мети, оскільки лише на цій підставі можлива справжня творчість стосунків, творче ставлення до духовних цінностей, вироблених попередньою історією культури та ситуацією збагачення культури у творчо-

¹Фромм Э. Бегство от свободы // Фромм Э. Бегство от свободы. Человек для себя / Пер. с англ. Д.Н.Дудинский; Худ. обл. М.В.Драко. – Мн.: ООО «Попурри», 1998. – С. 131.

²Там само.

формуючій діяльності «тут» і «тепер». Це і є спосіб творення суспільності як істини людських відносин.

Об'єктивною підставою актуальної присутності людини в бутті є усвідомлення себе суб'єктом творчих умінь, що оперте на реальні підстави, а отже визначає її буття як *необхідне*. Розкриваючи історичні корені усереднення людини внаслідок чого вона не має потреби знати себе суб'єктом умінь, а відтак і розгорнути потенційно наявні здібності, зрештою, не бачить такий спосіб самоздійснення як мету, Е. Фромм говорить про нівелюючий вплив на людську особистість нового – капіталістичного типу відносин. Порівнюючи стосунки доби середньовіччя, де моральні чесноти людини (соціально і статусно диференційовані) були доміантними у визнанні її людської спроможності бути гідною особою, та стосунки і цінності людського життя наступної, буржуазної доби, філософ пише: «Будь-яка економічна діяльність, спрямована на одержання вигоди заради самої вигоди здалась би середньовічному мислителю настільки ж безглуздою і абсурдною, наскільки безглуздою в наші дні здається нам відсутність такої діяльності. Капіталізм відвів нову роль економічній діяльності, успіху і матеріальній вигоді, зробивши її самоціллю індивідуума»¹.

При тому, що нове суспільство відкрило можливості для самоздійснення значно ширшому загалу, людина стала лише маленькою деталлю величезного економічного механізму. Її самоздійснення, реалізоване у формах утвердження себе в статусі суб'єкта суто матеріальної життєвості, профанує саму ідею людського, сутність людини як носія духовного, творчого начала світу. Стосунки, що панують між людьми в системі, де вищою цінністю є матеріальний успіх, за визначенням Фромма, стосунки «взаємних маніпуляцій, де людина постає всього лише як засіб»².

Наслідком названого типу соціальності є відчуження людини від суспільства та людини від людини за об'єктивною підставою – змагальністю в досягненні економічного успіху безвідносно до засобів його здобуття, тобто при повному ігноруванні морального чинника. Моральний чинник практично виключений із системи людських взаємин, а там де він певною мірою наявний, стимулом його є не моральна потреба у творенні людяності відносин, а матеріальний інтерес. Тому, як відзначає Е. Фромм, міжособистісні стосунки «замість нормальних людських відносин... почали нагадувати, в певному сенсі, стосунки речей»³. Однак, найбільшим виявом кризи людського духу філософ бачить *відчуження*

¹Фромм Э. Бегство от свободы // Фромм Э. Бегство от свободы. Человек для себя / Пер. с англ. Д.Н.Дудинский; Худ. обл. М.В.Драко. – Мн.: ООО «Попурри», 1998. – С. 137.

²Там само. – С. 147.

³Фромм Э. Бегство от свободы // Фромм Э. Бегство от свободы. Человек для себя / Пер. с англ. Д.Н.Дудинский; Худ. обл. М.В.Драко. – Мн.: ООО «Попурри», 1998. – С. 149.

людини від себе самої: «...Ніде так повно не проявився цей дух відчуження, як у ставленні людини до себе самої», – пише Е. Фромм¹.

Вона не здатна побачити себе суб'єктом творчості, не ставиться до себе як до носія творчих умінь та суб'єкта морального досвіду, а відтак і творця справді моральних відносин. Свої знання, уміння, активність вона перетворила на *засіб* для досягнення життєвого успіху. Інакше кажучи, людина не просто втратила віру у власні можливості здійснитися в творенні людяності стосунків, реалізуючи свій духовний потенціал в щирій дружбі, в любові, коханні. Її інтерес до світу інших, опосередкований матеріальними чинниками і зосереджений на здобутті цінностей, що є панівними в соціальному середовищі. Оскільки реальним виявом життєвого успіху останнє бачить матеріальні багатства, саме вони розглядаються як ознака людської спроможності особи. Відтак, сенс життя для неї об'єктивований саме у матеріально-речових цінностях. Матеріальним речам надається сакрального значення фетишів.

Свідченням того, що дана ситуація не органічна людині, що вона скоріше чужа її суспільній сутності, є виражена *потреба в іншій* людині при тому, що тотальне відчуження зумовлює сурогатний характер стосунків навіть там, де має місце ситуація їх творення. Дослідники молодіжної культури, аналізуючи форми її вияву, називають нові прийоми міфологізації життя: усі види спілкування, тобто такі, що формують духовний світ особи, у вигляді потреби здобути досвід пізнання навколишнього світу, набути знань, відкритися для себе самої творчими уміннями – усі такі образи саморозвитку не знаходять потреби об'єктивації у світі молодої людини. Типовими стають явища творення субкультури, причому не лише у середовищі молоді, оскільки, як твердять дослідники, кожна з категорій суспільності (діти, молодь, дорослі) створюють свої субкультури. Мета таких формувань зумовлена почуттям соціальної дезорієнтації, страху перед життям, а відтак, потребою позбутись подібних настроїв. Субкультура покликана формувати «спільність картин світу, цінностей та ідеалів». «Система символів і виразних засобів рок- і поп-музики породжує деяку внутрішню готовність до протидії кризовій ситуації, життєво важливу для будь-якої молодіжної групи», – наголошують дослідники².

Правомірно говорити, що субкультура як засіб втечі від складностей та суперечностей життя в удавані види соціального зв'язку, сумнівний спосіб творення культури спілкування свідченням штучності якого є нестійкість таких утворень³.

¹ Там само.

² Дуків Е.В. Введение в социологию искусства. Учебное пособие для гуманитарных вузов. – СПб.: Алетей, 2001. – С. 91.

³ Там само. – С. 89.

В контексті проблеми цінностей життя і змісту їх важливо те, що субкультура дає *ілюзію* цінностей, а не формує духовний досвід справжніми цінностями, здатними збагатити людський дух, сформувані його зміст у напрямку розгортання творчих умінь, а відтак наповнити життя особи сенсом, при якому вона здатна відчувати справжню його *повноту* і бути активно, *змістовно* присутньою в ньому. Суспільні цінності, зокрема цінності моральні, що, починаючи з епохи раціоналізму, бачилися культурою як джерело удосконалення особистості, піднесення її до рівня свідомого суб'єкта морального вибору – ідея, особливо ґрунтовно осмислена Кантом, залишилися не реалізованими в практиці людських стосунків саме тому, що в суспільстві вільної конкуренції великі життєві пласти виявилися виведеними за межі моралі. Тобто, стимули морального самоздійснення, які потенційно створювались завдяки розвитку освіти на наукових знань, фактично були переведені в профанний план вияву.

Правда, як наголошують дослідники, дещо іронізуючи над ситуацією, «модерна система моральності вперше спробувала реально упорядкувати людські стосунки і досягла певної ефективності у розв'язанні цього завдання»¹. Реальними «здобутками» її називають наступні: «Винаходом буржуазних авторів стали «технологічні» видання типу: «Як заробити мільйон», «Як вийти заміж», «Як завести друзів» тощо².

Такими «здобутками» бачиться також система добродійних фондів, фондів підтримки, соціальних програм тощо. Предметом іронії є названий спосіб «упорядкування» стосунків, що не має відношення до організації їх на засадах моральності, а покликаний створити ілюзію добродійності сильних, що поступаються частиною власних благ слабшим, не здатним здобути їх для себе.

Якісна зміна стосунків бачиться у тому, що «персону» традиційного суспільства замінила «особистість», яка сама буде зв'язки на власний вибір. Справді, новий суспільний лад зруйнував систему ієрархічних залежностей, характерну для феодальних відносин, «звільнивши» особу від системи моральних зобов'язань, що покладалися на неї не лише як зовнішній примус, але і як внутрішня потреба здійснитися в чеснотах вірним служінням сюзерену, аж до вірного служіння моральному абсолюту – Богу. «Відповідно, і в моралі особа формує власні переконання, надає їм стійкості за рахунок раціональної аргументації, а потім вступає в моральну взаємодію з іншими автономними суб'єктами»³. Щодо «раціональної аргументації» як стимулу для взаємодій з іншими в нових умовах, то наслідком її є суб'єктивізм, у якому відсутні справді моральні

¹Беляева Е. Метаморфозы нравственности: динамика исторических систем нравственности / Е.В. Беляева. – Минск: Экономпресс, 2007. – С. 294.

² Там само.

³ Там само. – С. 296.

стимули, тобто гуманістично визначена мета та відповідні засоби її реалізації. Автор слушно наголошує, що традиційна моральність і модерна мораль співвідносні як моральність і аморалізм. Тобто, очевидним є явище морального релятивізму як типове в моралі доби вільної конкуренції.

Дослідники феномену «модерної моралі» слушно наголошують, що зміна типу суспільних зв'язків у напрямку автономізації морального досвіду, «формування здатності до самообґрунтування на основі раціонального дискурсу призвело до остаточної автономізації профанного», як типового для новітньої («модерної») моралі, особливо періоду її між першою і другою промисловими революціями¹. Сурогатна культура, явищем якої є профанна мораль – феномен, що створює можливість, якщо вдасться до термінології Є.Фромма, дещо перефразувавши думку, «втечі людини від себе». Характерно, що *моральний критерій* при виборі предмета та мети спілкування не задіяний у стосунки, хоча іноді виявляє себе, найчастіше як випадковий. Саме випадковість свідчить нагальність потреби у спілкуванні, навіть у неістинних формах. Тобто, самореалізація у безпосередньому творенні відносин навіть при їх сурогатному характері є свідчення суспільної сутності людини.

Безпосереднє спілкування, там де метою його є творення ситуації спілкування як обміну людськими духовними світами, постає феноменом, цінність якого у відчутті повноти буття, актуальної присутності людини у бутті, оскільки відбувається *діалог* людських світів. Будь-які форми об'єктивації досвіду – наукове знання, художня чи предметно-формуюча діяльність – містять у собі певні моменти відчуження ідей від їх носіїв: об'єктивація знань і умінь у певному сенсі є завершений спосіб творення злагоджених стосунків особи зі світом. Однак, навіть у сфері спілкування з духовними цінностями, особа, що не має досвіду невідчуженого ставлення, не досягає змістової глибини предмета небайдужості, якщо він безпосередньо не задіяний у сферу її життєвого інтересу. Коли ж має місце входження у світ знань і виникає потреба небайдужого їх сприймання для досягнення сутності, тобто предмет спілкування набуває сенсу *мети*, долається бар'єр відчуження і відкривається справжня творча взаємодія з ним – тобто моральність відношення.

Входження в світ духовних цінностей набуває справді творчого характеру, визначається як особистісна потреба за умови зацікавленого ставлення суб'єктів небайдужості щодо «свого предмета». У безпосередньому їх спілкуванні щодо предмета небайдужості, завдяки обміну духовними світами, формується культура творчого ставлення до духовних цінностей як потреба жити ними і тим актуалізувати їх життєвість, нада-

¹Беляева Е. Метаморфозы нравственности: динамика исторических систем нравственности / Е.В.Беляева. – Минск: Экономпресс, 2007. – С. 293.

ти їм можливість постійної присутності у бутті, що, зрештою, є умовою духовного поступу людства.

В сучасному світі відповідальність за здійснення людиною себе в статусі суб'єкта творчості покладається на неї, оскільки форми соціальності визначилися як «пропонуєчі», а не такі, що організують на певні способи самореалізації, надаючи процесу морального спрямування. Якщо в попередні епохи «організація» духовного світу особи диктувався потребами збереження ментального та соціального цілого, нині індивідуальне начало стає домінантним, причому безвідносно до засобів та морально визначеного змісту його утвердження. Соціальна деструкція долається свободою у межах, що не несуть у собі глобально, масштабно деструктивного змісту та спрямування.

При названих явищах морально деструктивного у змісті «модерної» моралі, слід наголосити, що вона ставить особу перед необхідністю *морального вибору*: чи бути людиною, яка бачить сенс життя у фетишизованих предметно-речових цінностях, які покликані репрезентувати її чи то як статусно спроможну, чи то як суб'єкта біологічної життєвості, або ж як *особистість* – носія творчих умінь і моральних способів їх об'єктивації, що здатні збагатити суспільний досвід за умови прориву з вузьких меж споживацького ставлення до світу. Свобода вибору суб'єктом шляхів самореалізації покладає на нього особливу відповідальність, засвідчуючи, що суспільні стосунки, їх історичні типи – реальний витвір людства в його історичному поступі, що здійснюється шляхом спроб і помилок. Відома нищівна критика Ніцше «стадної моралі» спрямована на заперечення ставлення людини до себе як суб'єкта біологічної життєвості, що знання та уміння застосовує для задоволення біологічних потреб. Очевидно, що перспективи поступу людства у напрямку утвердження суспільної сутності людини покладені не у сурогатних формах її соціальності, а в адекватних – людських, гуманістично визначених шляхах і способах творення моральних відносин на засадах єдності моральності мети і відповідних засобів її утвердження.

ІВАН ФРАНКО ПРО «ДВИЖУЧІ СИЛИ В ІСТОРІЇ ЛЮДСТВА»

Проблема розвитку людства займала творчу увагу І. Франка протягом усього його життя. Звісно, це далеко не випадково. Адже упродовж віків поставало питання про джерела розвитку об'єктивної дійсності, зокрема суспільства, що являло собою основу та зміст історії як кожного народу, так і усього людства. Як зазначає І. Франко, в різні часи учені намагалися з'ясувати цю проблему, і їхні пошуки мають важливе значення як для розуміння їх спроб пояснити розвиток суспільства та світу загалом і водночас дати певну наукову основу для подальших пошуків відповіді на складні і навіть малодоступні питання, так і рівно ж збагнути їх пізнавальні обмеження в трактуванні історичного процесу. Загально відомо, що намагання пояснити розвиток суспільства в різні часи пов'язувалося з розв'язанням завдання, що ніс зі собою цей розвиток для людини, народу, людства. Це була багатогранна проблема, яка вимагала великих наукових та світоглядних зусиль.

І. Франко розглядає різні погляди, концепції, вчення про розвиток людства й у всіх наукових та філософських надбаннях шукає відповідь на питання: **що** є джерелом розвитку суспільства, в чому полягають «двигучі сили в історії людства», що це за сили, котрі заставляють людину на всіх етапах історичного процесу невпинно йти вперед, діяти, працювати, творити? В усіх випадках І. Франко зустрічав думку, що праця, трудова діяльність людської істоти на різних етапах її історичного життя була засобом її існування. Погляди античних та середньовічних мислителів, учених та філософів Нового часу посіяли дуже багато цікавих та цінних ідей стосовно життя та розвитку як людини, так і людства, але важко знайти відповідь на питання: в чому полягає суть джерела розвитку історії людства, що є тим генетичним рушієм суспільного розвитку. «Отже ми перейшли всі важніші питання, які насуваються при обміркуванні того, що таке поступ. Ми бачили, як чоловік із стану майже дикого звіра помалу вибивався чимраз вище. Ми бачили, що се поліпшення його стану йшло не всюди однаково, що в одних місцях люди доходили до вищої освіти, в інших лишалися в дикім стані. Ми бачили, що дорога того поступу була не проста ані одностайна; що певні місця, осягнувши досить високий поступ, упадали; що певні важні відомості та винаходи, звісні людям в давнину, потім забувалися і не раз аж по сотках літ люди віднаходили їх наново. Ми бачили далі, що головною движучою силою поступу є поділ праці; ми вказали далі, що той поділ праці вкупі з вродженою всім людям неоднаковістю сил, здібностей і вдачі виводить до величезного протиріччя між крайньою бідністю одних та не-

чуваним багатством інших, і то бідністю мільонів робучих людей і багатством невеликої жменьки легкоробів або й цілковитих неробів. Нарешті ми перебрали найважливіші думки тих, що силкуються знайти вихід із того страшного положення»¹.

У своєму творі «Що таке поступ?» І. Франко розкрив саму історію розвитку людства, історію поступу в її феноменальних проявах як вона являється людині в її реальному житті, і, водночас, показав, що учені, мислителі, історики в різні часи, досліджуючи ці історичні процеси, намагалися в той же час поліпшити життя людини та й людства загалом, висуваючи різні теорії, ідеї, вчення. Проте жодна з цих теорій не розкривала питання про джерело суспільного розвитку, про корінні рушійні сили історії людства, а лише описувала цей розвиток.

У цьому контексті І. Франко пішов у глиб проблеми, дійшовши безпосередньо до вчення К. Маркса, який висунув економічну теорію розвитку суспільства, в основу якої поклав концепцію способу виробництва матеріальних благ, що складається з продуктивних сил і виробничих відносин. І. Франко не заперечує значення економічного чинника, «продукції матеріальних дібр» у суспільному житті. І. Франко звернув увагу на твердження К. Маркса про вирішальну роль економічного чинника в суспільному житті. Що економічне виробництво, економіка загалом займає немаловажне місце у житті суспільства, це загальновизнана аксіома. «Економічне життя таке важне, таке основне, – писав І. Франко, – що й при справі політичної самостійності всякого народу не то, що поминути його не можна, але треба класти його як вихідну точку. Адже ж уся соціальна боротьба наших часів у головній мірі (не виключно!) зводиться на усунення економічного визиску в усякій формі»². Економічні підвалини життя суспільства, безумовно, є важливі, але це ще не означає, що вони є визначальним та основоположним чинником суспільного розвитку? духовного життя.

Річ у тому, що ця визначальна сила, котра є рушієм історії людства, не лежить на поверхні суспільства і її не можна взяти в руки та помацати. Це щось глибинне, пов'язане з генетичною суттю людини. У цьому відношенні І. Франко схильний визнавати більшу рацію Й. Гете, а ніж К. Марксові. Власне І. Франко покликався на вислів Й. Гете, який ближче стоїть до його переконань. Як зазначає І. Франко, розвиток, «поступ цілої людськості – се величезна і дуже складна машина. Вона, – продовжує І. Франко, – порушується силою, на яку складаються тілесні й духовні сили всіх людей на світі; ані одному чоловікові, хоч який би він був си-

¹Франко І. Що таке поступ? / І. Франко // Зібрання творів у п'ятдесяти томах. – К., 1986. – Т. 45. – С. 344-345.

²Франко І. Поза межами можливого / І. Франко // Зібрання творів у п'ятдесяти томах. – К., 1986. – Т. 45. – С. 279-280.

льний та здібний, ані одній якись громаді годі запанувати над рухом тої машини, годі керувати нею. Як у цілій природі, так і в розвою людства керму держать два могутні кондуктори, тоті самі, яких пізнав вже великий німецький поет і вчений Йоганн Гете, а то голод і любов. Голод - се значить матеріальні і духовні потреби чоловіка, а любов - се те чуття, що здружує чоловіка з іншими людьми. Людського розуму в числі тих кондукторів нема і, певно, ще довго не буде»¹.

Як видно, І. Франко наводить два підходи до розуміння визначальних рушійних сил розвитку людства: вчення К. Маркса про «продукцію матеріальних дібр» (спосіб виробництва матеріальних благ) і погляди Й. Гете про два «кондуктори» суспільного розвитку і надає перевагу поглядам останнього. Ось тому І. Франко ставить питання про те, що теорія К. Маркса не мала рішучої підтримки, а вже у ХІХ ст. її стали відкрито заперечувати. І. Франко наголосив: «Варто взагалі звернути увагу на ту характерну зміну, яка з кінця ХІХ ст. зайшла в розумінні сил у історії людства. Особливо останнє десятиліття ХІХ ст. можна назвати епохою реакції против одностороннього марксівського економічного матеріалізму чи фаталізму»².

Ще раз наголосимо, що для І. Франка є поза всяким сумнівом важливість економічного розвитку, продукція матеріальних благ для існування суспільства. Річ лише у тому, що в марксисті економічний чинник піднятий до висоти абсолютності, розглядається як несхибне джерело розвитку суспільного життя, над яким і звисає цей економічний фатум. «Для Маркса і його прихильників, – підкреслює І. Франко, – історія людської цивілізації, то була поперед усього історія продукції. З продукції матеріальних дібр, мов літерослі з пня, виростали і соціальні, і політичні форми суспільності, і її уподобання, наукові поняття, етичні і всякі інші ідеали»³. Ці теоретичні розмірковування К. Маркс просто декретує без належного обґрунтування : адже ідеали, політичні погляди і т.д., мов літерослі з пня, виростають з виробництва матеріальних дібр і все це відбувається під дією економічного фаталізму. Зрешткою, й сам Маркс не розкриває механізму виростання ідей, ідеалів, політичних поглядів та інших духовних цінностей з продукції матеріальних дібр. Просто проголошується «об'ява» певного вчення, яке належить прийняти.

А в тім, у своїх наукових пошуках І. Франко взяв до уваги не лише критичну літературу західноєвропейських учених, філософів, економіс-

¹ Франко І. Що таке поступ? / І. Франко // Зібрання творів у п'ятдесяти томах. – К., 1986. – Т. 45. – С. 346.

² Франко І. Поза межами можливого / І. Франко // Зібрання творів у п'ятдесяти томах. – К., 1986. – Т. 45. – С. 283.

³ Там само.

тів, істориків, але й глибоко вивчав твори К. Маркса та його послідовників, шукаючи відповідь на питання про рушійні сили в історії людства.

І. Франко виходить з того założення, що рушійні сили історії суспільства пов'язані, насамперед, з діяльністю людини, народу, суспільства. Поза людиною рушійні сили не існують. Поза людиною, народом і суспільством не можна і шукати згаданих рушійних сил. Отже, що є закладене в людському естві, що збуджує людину до суспільної, економічної, політичної, духовної дії? І. Франко дає таку відповідь: «В останніх роках обернено питання другим кінцем. Що гонить чоловіка до продукції, до витворювання економічних дібр? Чи самі тільки потреби жолудка? Очевидно, що ні, а цілий комплекс його фізичних і духовних потреб, який бажає собі заспокоєння. Продукція, невпинна і чимраз інтенсивніша культурна праця - се вплив потреб і ідеалів суспільності»¹. Ось тут і закладена ця генетична основа «движучих сил в історії людства», а це і є «цілий комплекс фізичних і духовних потреб» людини, народу, людства загалом. Ці «фізичні і духовні потреби» не є поза людиною і над людиною як якийсь зовнішній фатум, вони є генетичною суттю, природним джерелом життя людини.

Як наголошує І. Франко, ці «фізичні та духовні потреби», які генетично закладені в людському естві, і є основоположною та визначальною силою постійної дії людини протягом усього її життя для заспокоєння цих потреб. Людина не може від цієї дії звільнитися, як не може відмовитися від заспокоєння цих своїх життєвих потреб, поки вона існує.

З цього випливає основоположний висновок, що не продукція визначає дію людини, що, за К. Марксом, стає визначальною силою суспільного життя, а ці генетично закладені «фізичні і духовні потреби» людини, які вимагають заспокоєння. А яким же чином людина може заспокоїти ці потреби? Шляхом продукції матеріальних дібр і невтомною культурною працею в міру своїх можливостей на кожному етапі суспільного розвитку. Не продукція сама собою гонить людину до виробництва матеріальних дібр, а генетично закладені фізичні і духовні потреби в естві людини спонукають її до матеріального виробництва і невтомної культурної праці, щоб заспокоїти ці потреби. І. Франко наголошує, що продукція і невтомна, чимраз інтенсивніша культурна праця є результатом, впливом потреб та ідеалів суспільності. Власне ці фізичні та духовні потреби і є стимулом економічної та культурної дії людини, а не навпаки, як зустрічаємо у поглядах К. Маркса.

Звичайно, тут мова йде про джерело і стимули суспільного розвитку, що проявлять себе в житті людини і, зрештою, народу. Але сама історія існування та розвитку людини й народу ставила й ставить пи-

¹Франко І. Поза межами можливого / І. Франко // Зібрання творів у п'ятдесяти томах. – К., 1986. – Т. 45. – С. 283.

тання про постійне поліпшення й удосконалення виробництва та розвитку духовної культури з метою якнайповнішого запозичення фізичних та духовних потреб людини.

Історія показує, що на ґрунті цих фізичних та духовних потреб формуються та розвиваються ідеали розуміння та усвідомлення цих потреб, відповідно до чого розвивається матеріальне виробництво і росте культурна праця. «Тільки там, де ті ідеали живі, розвиваються і пнуться чимраз вище, маємо й прогресивну і чимраз інтенсивнішу матеріальну продукцію. Де нема росту, розвитку, боротьби і конкуренції в сфері ідеалів, там і продукція попадає в китайський застій»¹.

І. Франко показує, що марксистські погляди на джерело розвитку суспільства не витримують критики, наголошуючи, що цей погляд, оснований на абсолютизації економічного чинника, проголошує однобічний економічний матеріалізм, матеріалістичний фаталізм, який, по суті, позбавляє людину її самостійного мислення, творчості і діяльності. За цим поглядом у суспільстві все стається як автоматична дія економічного чинника, дія економічного фактору. К. Маркс прагнув позбутися ідеалізму в поясненні історії суспільства, а фактично сформулював в більш завуальованій формі ідеал економічного фаталізму. «Вишлюнений так званим матеріалістичним світоглядом фаталізм, – зауважує І. Франко, – який твердив, що певні (соціальні, разом з тим і політичні) ідеали мусять бути досягнені самою «іманентною» силою розвою продукційних відносин, без огляду на те, чи ми схочемо задля сього кивнути пальцем, чи ні, належать сьогодні до категорії таких самих забобонів, як віра в відьми, в нечисте місце і фєральні дії»². Розглядаючи погляди К. Маркса на суспільне життя як «економічний фаталізм», І. Франко пішов ще далі в їх оцінці, характеризуючи їх як «містичний фаталізм». І. Франко не заперечує економічного чинника чи «економічної продукції матеріальних дібр» у суспільному житті, але вважає, що економічне виробництво в історії є лише засобом задоволення матеріальних потреб народу, покликається до життя не як визначальна сила ідей, ідеалів, етичних та політичних поглядів, а як засіб задоволення потреб матеріального існування. Джерело для появи ідей, ідеалів, суспільно-політичних поглядів треба шукати в генетичних вимогах фізичних та духовних потреб людини. Це складний духовно-психологічний процес.

Шукаючи джерело розвитку суспільства у фізичних та духовних вимогах людини, що лежать в основі її існування як генетичні потреби, і задоволення яких є справою економічного та культурного розвитку, І. Франко ставить питання про ідеї, ідеали, моральні та політичні погляди-

¹ Франко І. Поза межами можливого / І. Франко // Зібрання творів у п'ятдесяти томах. – К., 1986. – Т. 45. – С. 283-284.

² Там само. – С. 285.

ди, появу яких пов'язує з усвідомленням цих фізичних і духовних потреб. Поява цих ідей, ідеалів, політичних поглядів і т.д. має свій вплив на розвиток економічного та духовного життя, скеровують зусилля та розум людини на досягнення ідеалу в реальному житті. У цьому їх значенні І. Франко зазначає: «І коли ж ідеал – життя індивідуального – треба прийняти головним двигачем у сфері матеріальної продукції, тим, що попирає людей до відкриттів, пошукувань, надсильної праці, служби, спілок і т.д., то не менше, а ще більше значіння має ідеал у сфері суспільного і політичного життя»¹. Що ж то за ідеал? У сфері суспільного життя ідеальні змагання людей визначаються загальним національним ідеалом, який є всеохопністю усіх ідеалів стосовно усіх суспільних процесів. «А тут синтезом усіх ідеальних змагань, будовою, до якої повинні йти всі цеглини, буде ідеал повного, нічим не в'язаного і не обмежуваного життя і розвою нації»². Тобто фізичні та духовні потреби людини та народу породжують ідеї та ідеали незалежності, самостійності народу, а ці ідеали без самостійності та незалежності нації не здійснимі. У цьому контексті І. Франко звертає увагу на історичну долю українського народу, який протягом віків терпів національний гніт і боровся за свою свободу і національну незалежність, за свою національну державність. Власне, річ і полягає у тому, що свобода людини і народу можливі лише за умов повної незалежності нації, бо тільки в умовах нації повинні бути задоволені фізичні та духовні потреби і людини, і народу. «Все, що йде поза рами нації, – пише І. Франко, – се або фарисейство людей, що інтернаціональними ідеалами раді би прикрити свої змагання до панування одної нації над другою, або хоровливий сентименталізм фантастів, що раді би широкими «вселюдськими» фразами покрити своє духовне відчуження від рідної нації»³. Ці «інтернаціональні ідеали», «вселюдські фрази» не мають нічого спільного з національними інтересами, прагненнями і бунтами українського народу. Ця словесна еквілібристика вносить баламутство в національне життя українського народу, є звичайним фарисейством, цілковито відірваним від його вимог, потреб і життя, вносячи своєю суттю в життя народу деструкцію, і веде його до національного поневолення, а далі і до загибелі.

І. Франко й закликає передові українські сили рішуче виступити проти денационалізаторів українського народу – і чужих і своїх. Але головне і невідкладне, величезне й дійове завдання стоїть перед українською інтелігенцією – «витворити з величезної етнічної маси українського народу українську націю, суцільний культурний організм, здібний до

¹ Франко І. Поза межами можливого / І. Франко // Зібрання творів у п'ятдесяти томах. – К., 1986. – Т. 45. – С. 284.

² Там само.

³ Там само.

самостійного культурного й політичного життя, відпорного на асиміляційну роботу інших націй, звідки б вона не йшла, та при тім податний на присвоювання собі в якнайширшій мірі і в якнайшвидшій темпі загальнонародських культурних здобутків, без яких сьогодні жодна нація і жодна хоч і як сильна держава не може остоятися»¹. Це завдання являє собою націотворчий ідеал – витворення української нації з величезної етнічної маси українського народу, який у своєму історичному розвитку має натуральну мову, спільний психічно-культурний склад, свою Богом дану споконвічну землю, володіє життєво необхідним виробництвом, тобто все те, що реально заспокоює його фізичні та духовні потреби. Треба цей народ з етнічного стану підняти до рівня усвідомлення своєї генетичної єдності, до розуміння своєї української суті як національної спільноти. Це є той ідеал, який виконує роль життєтворчого чинника у визвольній боротьбі українського народу.

І. Франко підкреслює, що «усякий ідеал – се синтез бажань, потреб і змагань близьких, практично легших і трудніших до досягнення, і бажань та змагань далеких, таких, що на око лежать поза межами можливого»². Ці ідеали впливають з життя народу і своєю силою його запалюють до дії, творчості, боротьби за своє існування. І. Франко формулює особливу думку про місце і роль ідеалів в історії українського народу. «Що такі ідеали можуть повставати, можуть запалювати серця широких кругів людей, вести тих людей до найбільших зусиль, до найтяжчих жертв, додавати їм сили в найстрашніших муках і терпіннях, се лежить, мабуть, у крові індоарійської раси і тільки її одної; серед інших рас ми того явища не зустрічаємо»³. Важливим є те, що І. Франко бачить український народ з його ідеалами та жертвовною боротьбою за свою свободу в колі «індоарійської раси», але ще більше його генетичну суть «у крові індоарійської раси».

І. Франко зазначає, що історично склалося так, що «ідеал національної самостійності у всякім погляді, культурнім і політичнім, лежить для нас поки що, з нашої теперішньої перспективи, поза межами можливого. Нехай і так»⁴. Але межі неможливого – не є щось незмінне та постійне. Вони розсуваються і навіть зникають, бо людська думка поступає вперед і те, що сьогодні є неможливе, завтра стає можливим, для розуму та усвідомлення віддалена перспектива, ідеали стають щоденним буттям, за які треба свідомо боротися, зокрема, за «ідеал національної самостійності».

¹ Франко І. Подуви весни в Росії / І. Франко // Зібрання творів у п'ятдесяти томах. – К., 1986. – Т. 45. – С. 404.

² Франко І. Поза межами можливого / І. Франко // Зібрання творів у п'ятдесяти томах. – К., 1986. – Т. 45. – С. 284.

³ Там само. – С. 284–285.

⁴ Там само. – С. 285.

«Та не забуваймо ж, що тисячні стежки, які ведуть до його осушення, лежать просто-таки під нашими ногами, і що тільки від нашої свідомості того ідеалу, від нашої згоди на нього буде залежати, чи ми підемо тими стежками в напрямі до нього, чи, може, звернемо на зовсім інші стежки»¹. Річ у тім, що хоч ці «тисячні стежки», які вели до здійснення «ідеалу національної самостійності», і справді лежали «просто-таки під нашими ногами», цей ідеал не був досягнутий тому, що український народ протягом століть ішов «іншими стежками», якимось сходяв на узбіччя манівців, даючи себе обманювати різного роду запроданцями, несучи у своїй свідомості отруту кочубейщини, сліпо довіряючи зовнішнім загарбникам і внутрішнім яничарам, а в нові часи «марксистському фаталізмові», підступним «інтернаціональним ідеалам» та москвофільським «вселюдським фразам», що, зрештою, тягнеться до нашого часу. Все це сотні років зводило український народ на «інші стежки», а то тільки тому, що йому бракувало національної свідомості, свідомості українського ідеалу і – що було не менш важливо – свідомої згоди українського народу на цей ідеал. Не було національної свідомості про «ідеал національної самостійності» і не було «нашої згоди на нього», а це вже вирішувало всю справу незалежності України.

Між іншим, цього національного ідеалу, ідеалу національної самостійності, який би всеохопно єднав український народ, бракує і сьогодні, в часі незалежності України. Отож ідеї І. Франка і сьогодні не втратили своєї актуальності. І. Франко вчить український народ піднятися до усвідомлення українського національного ідеалу і, зокрема, ідеалу національної самостійності та зрозуміння визначальної ролі власної суб'єктивної згоди на цей ідеал, на утворення української державної незалежності, даючи рішучу відсіч зовнішнім і внутрішнім ворогам, які намагаються всякими підступними діями знову звести український народ на «інші стежки», що ведуть до іноземного підданства, а точніше – до рабства, ярма, яке український народ тягнув на собі сотні років. І. Франко писав: «Ми мусимо серцем почувати свій ідеал, мусимо розумом уянювати собі його, мусимо вживати всіх сил і засобів, щоб наближуватися до нього, інакше він не буде існувати і ніякий містичний фаталізм не сотворить його нам, а розвій матеріальних відносин перший потопче і роздавить нас як сліпа машина»².

Концепція І. Франка про «движучі сили в історії людства» має велике значення для розуміння розвитку українського народу в добу його державної незалежності. Адже не треба забувати і добре усвідомлювати, що сотні років український народ сходяв на «інші стежки», блукаючи

¹ Франко І. Поза межами можливого / І. Франко // Зібрання творів у п'ятдесяти томах. – К., 1986. – Т. 45. – С. 285.

² Там само.

манівцями собі на шкоду, хоч і цей історичний період наповнювався його нескореністю, окремими вибухами боротьби за свою незалежність, і все це закінчувалося сумною поразкою.

Утверджена силою історичної волі українська державність не дає спокою московським великодержавникам, які не покинули і ніколи не покинуть надії відтворення московської імперії, а її відновлення неможливе без України. Ось тому вони заповзялися у будь-яких формах втягнути український народ в орбіту впливів Москви з подальшою перспективою його повністю денационалізувати, а Україну, як національно-державне утворення, назавжди ліквідувати.

Слід відзначити, що московські самодержавники і сьогодні діють щодо України як самостійної держави тими самими методами і засобами впливу, як це робили їх попередники сотні років тому, оскільки для сучасних великодержавників мета залишилася у своїй основі тією ж самою - творення та оберігання московської імперії. Великі зусилля докладаються для того, щоб розкласти українську державу зсередини, використовуючи «п'яту колону», відкриту та приховану московську агентуру, т.зв. політичних діячів та інших перекінчиків та перевертнів. Пускаються в рух штучно вигадані ідеї розколу та протистояння «сходу і заходу» в українському суспільстві, до збудження яких і докладають свої руки п'ятиколонники, як і рівно ж витворення в шовіністично затьмарених головах фальшивки про те, що України, українського народу та української мови в душі Валуєвщини - «не было, нет и быть не может». Московські великодержавники не змогли нічого нового придумати як покласти в основу своєї політики відому «триєдину формулу» - «самодержавие, православие и народность», що є і на сьогодні засадою «единой и неделимой», бо така вже природа московського загарбницького імперіалізму.

У душі цієї формули діють деякі «теорії», спрямовані на реставрацію московської імперії. Звертає на себе увагу горезвісний «Митний союз», в який московські правителі вперто намагаються затягнути Україну, не відмовляючись від шантажу (економічного та політичного), а навіть, зрозуміло, від обіцянок (політика «кнута и пряника»), щоб згодом перетворити її в губернію московської імперії. Є ще інша «единонеделимая» підступна екстрема - «Русский мир». Зрозуміло, що «Митний союз» та «Русский мир» - це штучно витворені гачки, на які намагаються зачіпити Україну. Ось тут московські «добродійники» разом з п'ятиколонниками явно намагаються зіпхнути Україну на «інші стежки», якими, річ ясна, зайде вона туди, звідкіля не вернеться. Московські великодержавники, прагнучи втягнути Україну в московські імперію, таким способом намагаються взяти реванш, що для України означило б її кінець.

Отже, концепція І. Франка про «движучі сили в історії людства» має не лише науково-загальну теоретичну вартість трактування історії людства. Але, що дуже важливо, з погляду історичного розвитку Украї-

ни, вона, по-перше, є спростуванням марксівського фаталізму, по-друге, є науково-теоретичним попередженням українського народу в добу його державної незалежності перед московським підступом, вимагаючи категорично відмовитися від «ласкавих» обіцянок, не дати зловити себе на провокації, шантажі, не піддатися економічному та політичному тискові, рішуче обстоювати національну незалежність, по-третє, є обґрунтуванням історичного заспокоєння «фізичних та духових потреб» людини та українського народу, його національних інтересів, економічного, політичного, соціального, духовно-культурного розвитку, джерело яких треба шукати в генетично визначених «фізичних та духових потребах» людини і народу, які треба оберігати і не дати нікому їх знищити, що було б рівнозначним знищенню народу.

КУЛЬТУРНО-СВІТОГЛЯДНІ БАР'ЄРИ НА ШЛЯХУ ЕКОНОМІЧНОЇ МОДЕРНІЗАЦІЇ

Економічна трансформація, яка веде до утвердження в Україні «грошового ладу» в усьому діапазоні його сучасних особливостей, розпочата з розрахунком на величезний соціальний вигреш від приведення економічних засад суспільства у відповідність до закономірностей здорового економічного життя. Соціальна терпимість щодо негативних наслідків «грошового ладу» зумовлена саме очікуванням оздоровлення економіки, а відповідно – надією на досягнення цивілізованих стандартів добробуту людини і суспільства. Проте, незважаючи на численні декларації, реальних зрушень не відбувається. Загальноприйняте пояснення цього – незрілість, недосконалість, незавершеність економічних реформ. Відповідна інтенція влади і «простих громадян» – посилення, поглиблення, поширення зусиль, спрямованих на реальне утвердження в Україні ринкової економіки західного зразка; зокрема, євроінтеграційні прагнення українців значною мірою підживлює саме ця надія.

Проте: чому ця «незрілість, недосконалість, незавершеність» набула такого системного і перманентного характеру? Чи це випадковий збіг несприятливих обставин, чи за цим стоять більш суттєві причини?

Відповідь на це питання, як уже стало очевидним, лежить у площині, яка виходить за рамки економічного знання: брак політичної волі, правова незахищеність економічних суб'єктів, недостатність мотивації влади з боку громадянського суспільства, моральна деградація влади (якраз унаслідок того, що «гроші псують людей»). Власне, смисл нашого об'єднання у філософсько-економічну наукову спільноту полягає в тому, що дослідження цих проблем має міждисциплінарний характер. Така жорстка кореляція економічного розвитку і соціально-гуманітарних процесів примушує зробити крок від констатації несприятливих соціально-культурних, політичних та правових обставин та їх морального осуду до з'ясування сутності й коренів цих обставин.

Якщо гальмування економічних реформ має політичні, правові та культурно-світоглядні причини, то якими є причини цих причин? Чому немає політичної волі? Чому бракує мотивації влади з боку громадянського суспільства? Чому правосуддя не захищає економічних суб'єктів та їх приватну власність, а діє нерідко всупереч розбудові ринкової економіки? Чому ці позаекономічні регулятори успішно діють в західному світі (що ми самі собі постійно ставимо за приклад) і не спрацьовують в Україні?

Якщо вони не спрацьовують в Україні, то чи варто очікувати, що без цих умов можуть бути реалізовані ті принципи економічної модернізації, які проголошені метою сучасної соціальної трансформації?

Тобто чи застосовні до українських реалій тези про «нову економіку», «фінансову економіку, що одержала реальну неосяжну владу», «грошовий лад» (В.В.Ільїн) ринкового суспільства? Чи, може, ми маємо справу з принципово інакшою соціальною реальністю, і осмислювати її економічну трансформацію слід в іншій системі координат?

Нерідко в публікаціях, присвячених трансформаційним процесам в Україні неявно (або й явно) присутня теза про те, що «фінансова економіка», або, за термінологією Ю. Осипова, «фінансоміка», є сутнісно однорідним явищем як у країнах, де вона, власне, і сформувалася, так і в країнах з перехідною економікою, до яких належить Україна. А, отже, мовляв, правомірно розглядати вплив фінансово-грошових процесів на соціальне життя в Україні за тією схемою, за якою він відбувається в країнах «золотого мільярду». Але, можливо, деякі вихідні положення, які ми приймали в якості аксіом, насправді такими не є, що ставить під сумнів і зроблені нами висновки щодо ролі «грошового ладу» в соціальному житті сучасної України.

Перше, що потребує уточнення, це, на нашу думку, питання про стартові передумови модернізації. У масовій свідомості укорінене уявлення, що, оскільки в Радянському Союзі Україна була економічно високорозвиненим регіоном, вона автоматично одержала високий трамплін для подальшого розвитку (щоправда, штучно «знижений» через розрив економічних зв'язків СРСР). Значною мірою це переконання відіграло свою роль на референдумі 1991 р. – понад 90 % голосів за вихід з Союзу – в надіях якраз на досягнення добробуту через самозабезпечення нової країни.

Проте не зайвим буде пам'ятати, що в теорії стадій росту Ростоу (традиційне суспільство – період створення передумов для злету – злет – рух до зрілості – епоха високого масового споживання) сам СРСР характеризується як країна, що почала рух до економічної зрілості з 1950-х років (тоді як Велика Британія – з 1850 р., США – з 1900 р., Німеччина – з 1910 р.).

Якщо ж говорити про історичний процес формування інституційних передумов ринкової економіки, мусимо звернутися до хронологічно ще більш віддалених періодів. Характеризуючи їх, російський дослідник Р. Нуреев¹ виділяє такі «ешелони розвитку капіталізму»:

- Перший ешелон, «який давно пішов». Західна Європа XIV – XV ст. Відбулася децентралізація влади, розширення ринків, пов'язане з ростом населення, розвиток грошей, кредиту. Реформація. Державна підтримка національної економіки.

¹Нуреев Р.М. Экономика развития: модели становления рыночной экономики : учебник / Р. М. Нуреев. – 2-е изд., перераб. и доп. – М. : Норма, 2008. – 640 с. : ил. – С. 513

- Другий ешелон («від якого ми відстали», відзначає Р. Нуреев, і є всі підстави вважати, що Україна відстала разом з «ними») – кінець XVIII–сер. XIX ст. Розвиток капіталізму в Східній Європі, Росії, Туреччині, Японії. Капіталізм насаджувався «згори», був вирощений за рахунок селян (у тому числі й українських) за допомогою держави (у нашому випадку – Російської імперії).

- Третій ешелон – кін. XIX – кін. XX ст. – колоніальна і залежна «периферія» Азії та Африки – країни «третього світу». Для них характерна неорганічність капіталістичної еволюції, виникнення реакції відторгнення. Становище у світовій капіталістичній системі – повністю залежне (сировинні придатки).

У цей перелік не включені пострадянські країни. Проте спільні риси, які дослідники застосовують до опису цих країн, застосовні й до України: більшість з них в недалекому минулому були колоніями, напівоколоніями або залежними територіями і політична незалежність не означала для них незалежності економічної. Спільними для країн третього ешелону в переході до ринку є і так звані «пастки розвитку» (які для України сьогодні можуть розглядатися як реальні загрози та виклики): міжнародна ізоляція, низький рівень продуктивності праці, низький рівень доходів, відсталість системи загальної та професійної освіти, бідність.

Таким чином, аналізуючи стан нашого суспільства в аспекті впливу на нього «грошового ладу», ми маємо враховувати й не переоцінювати реально досяжний для України ступінь розвитку цього «ладу». І навпаки: не слід недооцінювати відповідальності реформаторів, які за таких умов узяли на себе обов'язок ринкової трансформації, бо цю відповідальність вони взяли на себе публічно і добровільно в демократичних процедурах змагання за право вирішувати долю країни.

Друге достатньо масове уявлення щодо шляхів і методів прискореної економічної модернізації – це прагнення до універсального застосування тієї моделі, яка успішно виконала свою роль у країнах «першого ешелону». Зокрема, йдеться про те, що дискусії навколо методології реформ у нас, як правило, розгортаються в рамках опозиції: «великий поштовх» на кейнсіанській основі (головна увага на автономні інвестиції, велике вливання капіталу, що спричинить самопідтримуване зростання, акцент на кредитно-грошову та податкову політику держави) або неокласична модель розвитку (головна умова – опора на внутрішні ресурси).

Хочеться відзначити, що в системі економічної освіти такий підхід знайшов свій вияв у заміні викладання традиційної для радянських ВНЗ політекономії на сучасну економічну теорію – «економікс».

Незважаючи на відмінності двох названих підходів, їх прихильники сходяться в одному: саме розвиток ринкової економіки, заснованої на

приватній власності, має призвести країни, що розвиваються, до подолання відсталості й соціально-економічної модернізації за західним зразком. Цей напрям реалізується і в економічних реформах в Україні.

Пригадується стаття одного з авторитетних в СРСР економістів початку 90-х років, він стверджував: не варто боятися розбалансування економіки і суспільства в цілому в ході запровадження приватної власності. Позаяк по своїй суті це процес приведення економіки в нормальний, відповідний її докорінним потребам стан, то і результат має бути винятково позитивний: оздоровлення і підйом.

Чому ж прогнози щодо оздоровлення економіки через процес приватизації не виправдалися? Чому не вдається створити ефективну «економіку розвитку» за допомогою моделей розвинених європейських країн?

Чи можна пояснити це лише недостатністю затрачених зусиль, а чи хибним є сам принцип підходу до проблеми?

Це питання стосується не лише України, але, по суті, усіх країн «третього ешелону». Численні на сьогодні дослідження, здійснені в рамках теорій інституціоналізму, виявили, що хибною є сама собою пряма проекція історичного досвіду європейських країн на ситуацію, що склалася у «третьому світі».

Щоб це зрозуміти, інституціоналізм застосував якісно іншу теоретичну основу, ніж кейнсіанство та неокласицизм. Найбільший вплив на нього вчинили ідеї М.Вебера, завдяки якому в схему економічного розвитку був введений широкий спектр неекономічних змінних величин: культура і вся система цінностей. Проведена Вебером класифікація основних «ідеальних типів» управління суспільними процесами показала, що вони засновані на різних соціокультурних фундаментах: раціонально-легальний – на законодавчо оформленому раціональному праві, традиційний – на історично закладених нормах, харизматичний – на відданості особистості лідера.

Такі відмінності, на нашу думку, вимагають більш диференційованого цивілізаційного підходу до стратегії економічної модернізації кран різних ешелонів розвитку капіталізму. Цей підхід має базуватися на врахуванні довготривалих історичних чинників соціокультурного розвитку країни, результат якого конституюваний як інституційна матриця: «стійка, історично сформована система базових інститутів, які регулюють взаємопов'язане функціонування основних суспільних сфер – економічної, політичної та ідеологічної»¹.

Власне, на методології інституціоналізму базується той підхід до цивілізації як складної соціо-економічної системи, який в міру наших

¹Кирдина С.Г. Институциональные матрицы и развитие России / С. Кирдина. М.: 2000. – С. 26–29.

сил намагаємося реалізувати і ми в наших дослідженнях фінансової цивілізації.

Головна ідея, на якій хочемо зосередити увагу: передумовами економічної модернізації є вся система економічних інститутів, соціальних та політичних відносин, «інституційна матриця». Тому в аналізі економічних проблем сучасної України ми маємо критично підійти до культурної спадщини, національних традицій, і побачити, наскільки вони відповідають широко декларованій і очікуваній в короткому часі меті радикальної економічної модернізації.

У публікаціях УФЕНТ ми дуже часто використовуємо в стосунку до сучасних українців концепт «людина економічна» – знову-таки як самоочевидне твердження і dokonаний факт. Проте які серйозні дослідження дають нам для цього підстави? Вважаємо, що питання: наскільки українська людина є «економічною» як історично сформований національно-культурний тип – є відкритим і потребує ґрунтовного опрацювання. При цьому критеріями, яким відповідає зміст концепту «людина економічна» ми вважаємо традиційні для «економікс» принципи: індивідуалізм, раціоналізм, повна інформованість про стан справ на ринку.

Проблема ускладнюється тим, що історично-культурний досвід, який формував сукупність форм поведінки індивідів на ринку, для українського населення у значно більшій мірі неоднорідний, ніж це має місце в більшості країн. «Вертикальна» стратифікація цього досвіду, зумовлена різним майновим станом, доповнюється тут, і навіть відсувається на другий план, двома «горизонтальними» чинниками. По-перше, це тривалі періоди перебування українських територій у складі держав, принципово відмінних одна від одної своїм соціально-економічним ладом – Російської імперії на Сході, Австро-Угорської імперії та Речі Посполитої на Заході. По-друге (і це друге впливає з першого), колоніальне становище неминуче пов'язане з денаціоналізацією і звуженням поля національної ідентифікації, а точніше – витісненням цього поля з міста, яке легше піддавалося чужорідним впливам, у село, значно консервативніше само своєю суттю. Звідси – перевага селянської верстви як носія етнічної ідентичності українців, яка суттєво позначається на соціопсихічному складі і соціальній поведінці.

Тому мусимо виділити принаймні три моделі ставлення до проблем власності, ринкових відносин, економічної поведінки в цілому. Ці моделі не слід сприймати як характеристику жителів того чи іншого регіону, тим більше – як спробу підкреслити соціально-культурну неоднорідність українського суспільства. Суть проблеми полягає не в самій цій розділеності, а тому, що, попри різноманітність моделей економічної ментальності, ці моделі в переважній своїй масі не несуть у собі достатніх передумов для формування ринкового способу мислення та поведін-

ки, що їй створює своєрідний соціально-психологічний бар'єр на шляху економічної модернізації.

На жаль, проблема не обмежується сферою економічних перетворень. Саме ринковий устрій економіки свого часу був рушієм створення політичних систем, заснованих на здатності людей домовлятися щодо кардинальних проблем свого життя (так звана «деліберативна демократія»), на активності людей, пройнятих духом громадянської єдності, солідарності й колективного захисту своїх інтересів. Тому, на нашу думку, ті ж самі соціокультурні бар'єри, що гальмують економічну модернізацію, є причиною нездатності українських громадян створити ефективну систему політичних інститутів, роблять їх нездатними протистояти навіть очевидним і безперечним порушенням норм правового соціального ладу, яких ніколи не допустило би зріле громадянське суспільство.

Серед кола історичних умов, які протягом тривалого часу впливали на формування економічної ментальності українців, можна виділити такі групи чинників:

- вплив економічної моделі Російської імперії на сприйняття соціально-економічної реальності населенням Наддніпрянської України – Сходу, Півночі, Півдня;
- традиційний уклад українського життя – насамперед господарський уклад українського села;
- вплив економічної моделі Австро-Угорської імперії та Речі Посполитої на населення Західної України.
- Для характеристики чинників першого типу, на нашу думку, може бути використаний досвід аналізу російськими вченими російської економічної ментальності, узагальнений Р. Нурєвим¹.

Ось його головні тези:

1. В Росії до 1917 існувала – і, безперечно, поширювалася на українські землі – потужна азійська традиція: нерозчленована єдність владних та власницьких функцій, так званий інститут влади-власності, яка є основною характеристикою східного деспотизму. Влада і панування в цій системі засновані не на приватній власності, а на становищі в традиційній ієрархії. Не існувало надійної гарантії приватної власності, не усвідомлювалася відмінність між особистим майном і власністю держави. Головна суспільно-корисна функція, монополізована державою – захист від зовнішньої агресії. Мілітаризація, перетворюючи власників засобів виробництва та бюрократичну військову машину в нерозчленоване ціле, перешкоджає розвитку приватної власності та соціальної диференціації. Влада-власність зумовлювала нероз-

¹Нурев Р.М. Экономика развития: модели становления рыночной экономики : учебник – С. 20.

членованість економічних та політичних функцій, нерозчленованість законодавчої та виконавчої влади, військової та цивільної, релігійної та світської, адміністративної та судової. Головним є не розподіл влад, а наближеність до центральної влади.

2. Характерною рисою була общинна економічнamenteальність. Домінуючі позиції православної етики з її абсолютизацією моральних цінностей обертаються для економічної ментальності слабкістю трудової етики, низькими рангами активно-досяжних цінностей, схильністю до смирення та покірливості. У цій системі моральних орієнтирів успіх – це насамперед наслідок «везіння», йому товаришить віра в швидке збагачення. Це не результат тривалих власних зусиль, не наслідок об'єктивних процесів, а швидше похідна від особистих зв'язків. Накопичування і власність – скоріше негативні, а не позитивні якості. Свобода – не незалежність і самостійність, а можливість робити що хочеться. Усе це перешкоджало виділенню і формуванню незалежної особистості. Важливу роль завжди відігравали процеси реципрокції та редистрибуції. Православ'я нормативно закріпило перерозподільчі звичаї селянської общини.

3. Коли до влади прийшли більшовики, вони виявили, що Росія не вирішила ще завдань промислової революції, це країна слабого розвитку капіталізму (хоча Ленін перед революцією вважав, що – середнього), тому вони починають проект альтернативної більшовицької модернізації. У кінці 20-х років ХХ ст. почалося надмірне, не засноване на реальному рівні усупільнення виробництва, одержавлення економіки. Директивне планування виявилось відродженням на державному рівні натуральних форм ведення господарства при обмеженні та деформації товарно-грошових відносин. Влада-власність в радянській системі не була ліквідована, навпаки: заперечення приватної власності та абсолютизація колективістського початку дали їй нове ідеологічне обґрунтування. Склалися абсолютне домінування державного сектора, гіперцентралізм, монополізація влади бюрократичним апаратом. Відбулося зрощування законодавчої та виконавчої, воєнної та цивільної влади, адміністративної та судової, злиття партійного та державного апарату. В СРСР відбулося відтворення пірамідально-сегментарної структури влади-власності.

4. Зросли кастові ознаки бюрократії: ендогамність, престижне споживання, почуття власної обраності, станова психологія. Як зворотний бік – широкі маргінальні верстви населення (причини – масова міграція з села, люмпенізація інтелігенції, наявність неповноправної робочої сили – «зеки», «будбат», лікувально-трудова профілакторія тощо).

5. Наприкінці ХХ ст. Росія опинилася у третьому ешелоні розвитку капіталізму, поруч з країнами «третього світу».

В епоху Горбачова бюрократія на тлі ослаблення центральної влади реалізує своє прагнення додати власність до влади. Для «простих громадян», для яких поле індивідуальної свободи лежить насамперед у соціально-економічній, а не в політичній і правовій сферах, звуження економічних свобод мало значно більшу значущість, ніж розширення свобод соціальних та політичних. Нові права виявилися незапотребованими, виникло розчарування ними унаслідок нерозуміння їх природи, навіть відчуження від них широких мас, особливо в депресивних регіонах.

Таким чином, у національно-культурному досвіді українського народу протягом багатьох століть були закладені такі стереотипи:

- нерозчленована єдність владних та власницьких функцій (влада-власність), відсутнє усвідомлення відмінності між особистим майном і власністю держави;
- відсутність гарантії приватної власності і поваги до неї;
- нерозчленованість законодавчої та виконавчої влади, військової та цивільної, релігійної та світської, адміністративної та судової;
- державний патерналізм та клієнталізм громадян, засновані на редистрибутивній економіці, домінування особистих зв'язків у ділових стосунках;
- общинна свідомість, колективізм, схильність до смирення та покірливості, які перешкоджають виділенню і формуванню незалежної особистості;
- слабкість, трудової етики, низькі ранги активно-досяжних цінностей у системі ціннісних орієнтацій, віра в швидке «чудесне» збагачення, не забезпечене власними зусиллями;
- незапотребованість свободи як незалежності, самодостатності й відповідальності;
- традиціоналізм, недовіра до реформ;
- мобілізаційна свідомість народу, перманентно націленого на захист від зовнішньої агресії.

Інтеріоризації українським населенням цих стереотипів, сформованих економічним та політичним укладом Російської імперії, а пізніше СРСР, сприяв спосіб самоідентифікації цієї верстви як підданих імперії, а в подальшому – громадян Радянського Союзу.

Не тяжко помітити, що це саме ті риси ментальності сучасних українців, які стали реальною перешкодою на шляху економічних та політичних реформ. Проте, замість відповідальної реакції на них реформаторських політичних сил, ці проблеми стають об'єктом маніпуляцій

для реалізації інтересів, далеких від цілей соціально-економічної модернізації.

Для характеристики другої групи чинників, а саме традиційних національних соціокультурних стереотипів у сфері економічної ментальності, ми звертаємося до праць П. Куліша¹, Д. Донцова², О. Кульчицького³, Г. Грабовича⁴. Основні тези, що характеризують особливості історичного досвіду, який сформував економічну ментальність цього типу:

1. Геополітична «межовість» України «на краю» Сходу Європи і Заходу Азії та на шляху «із варяг у греки», становище нічим не захищеного, а водночас надзвичайно багатого простору, який періодично опинявся під владою завойовницького Сходу чи Заходу. Звідси походить екзистенціальна життєва ситуація української людини – це ситуація перебування людини на «межі можливості існування», на межі боротьби, випадковості, страждання, загрози смерті.

Така життєва ситуація спричинила дві протилежні площини буття, які Д. Донцов виводить з «різниці ментальності ... двох рас, каст, внутрі одної і тої самої нації»:

- козаччина – «vitaheroika», «vitamaxima» – модель соціальної поведінки верстви «формотворчої», тобто здатної до духовного панування, (типи «понтійця», «медитеріанця», «нордійця»);
- своєрідний анабіотичний стан прихованого життя – «vitaminima» – «остійці», верства, яка, замість напружуватися, щоб жити – живе, щоб не напружуватися.

Перший з цих двох станів, безперечно, позначений пасіонарністю, проте ця пасіонарність дуже незначною мірою стосується, власне, поведінки економічної – хоча, на думку Донцова, верства «великих формотворців», створивши «сильну доцентрову владу», свого часу забезпечувала найбільш продуктивні періоди української історії, починаючи від часів Київської Русі. Трагедія ж України полягає в тому, що ця верства протягом століть цілеспрямовано й успішно винищувалася, зрештою, поступившись місцем на історичній арені українського життя «підрядному класові» хліборобів та гречкосіїв-«остійців».

2. Особливе переважання в цій групі селянської верстви як носія етнічної ідентичності зумовило максимально можливу віддаленість від

¹Куліш П. Твори: У 2 т. – К., 1989.

²Донцов Д. Дух нашої давнини. – Дрогобич, 1991.

³Кульчицький О. Основи філософії і філософічних наук. – Мюнхен – Львів: Український вільний університет, 1995.

⁴Грабович Г. Тексти і маски. – К.: Критика, 2005.

системи влади-власності, натомість близькість до землі (TerraMagna – Добра Матір), до природи – залежність від природи значно більша, ніж залежність від іншої людини.

Коли російська ментальність, як уже сказано, сформована за своєю суттю як общинна, то українська мала інші організаційно-господарські передумови – хутірський спосіб ведення господарства. За таких умов слабо виражені ті ознаки, що виникають у процесі розподілу праці, під час конкуренції чи суспільної солідарності. Обмежений обсяг взаємодії у межах селянської верстви, за широкої самодостатності господарств, не сприяє утворенню різнорідних суспільних типів та взаємодії у громадянських масштабах, не створює умов для громадянської солідарності. Натомість селянський побут активно сприяє особистим контактам за клановими принципами «свій-чужий», кумовства, загання життя у сферу інтимності, в родину чи коло приятелів, не дозволяє йому розгорнутися на публічній арені. Звідси – недостатня зацікавленість широкими організаційними формами і тривкими надіндивідуальними, надклановими цілями.

3. Периферійний характер української культури, яка належить до сфери окцидентальної (західної) культури, але в цій сфері відзначається певною дистанцією, має перехідний характер, сполучаючи «своє» з «чужим». Культурна периферійність спричинила ослаблення і запізнення у сприйманні трьох хвиль ідей окцидентальної духовності, якими є:

- католицизм, який утвердив у європейській ментальності римський принцип «ордо», вносячи в соціальну організацію та міжлюдські стосунки внутрішню дисципліну.
- Ренесанс з його піднесенням гуманізму та особистої свободи та протестантизм, який сформував засади «капіталістичного духу»: найвище завдання морального життя людини – виконання обов'язку в рамках світської професії, раціональна життєва поведінка, заснована на «активному самовладанні».
- Просвітництво, яке утвердило в організації соціального життя принципи суспільного договору, «розумного егоїзму» і сформувало стиль мислення, заснований на системі чітко визначених абстрактних понять, раціональних та активних настановах людського життя.

Ослаблення цих впливів, спричинене відомими історичними факторами, призвело до того, що в національній ментальності українців не були до кінця подолані такі риси, як органічність, конкретність мислення, втеча від визначеної, чітко окресленої позиції, безтенденційність, перевага афектів і настроїв над раціональним світосприйняттям. Такі люди терпляче сприймають чужі готові форми, тому легко піддаються

стороннім впливам. Не впевнена у собі, людина такого типу на самоті відчувається дискомфортно. Вона легко «переорієнтовується», готова «служити кожній силі» (Д. Донцов). О. Кульчицький узагальнює ці риси в понятті «кордоцентричний персоналізм»: націленість особи не на експансію у навколишню дійсність, а у власний внутрішній світ.

4. Переважання типу людської особистості, специфіку якого О. Кульчицький характеризує як «слабкість персональної надбудови». Для такої особистості характерна відносна слабкість волі, спричинена геопсихічним впливом природного середовища («ідилічно-елегійна людина»). Її інтереси – матеріальні та приземлені, за словами Д. Донцова, «остієць» «любить запевнений сталий заробіток», «жадний на гроші, працьовитий і діяльний, коли сподівається заробітку, інакше лінох, для ідеї працювати не любить». Життєві цілі обмежені власними інтересами, досягненням особистого й родинного добробуту. «Любить затишність власного кута, легко замилюється дріб'язками. Коли він «народний діяч» – то організатор хорів і різних святкових імпрез. Коли сперечається – лається». У стосунках з суспільством насамперед його цікавить державна допомога, звідси «любов до державних посад, пенсій, до соціалізму з бюрократією».

5. Комплекс національної меншовартості, спричинений неспроможністю подолати соціальні проблеми, викликані геополітичними та історичними обставинами життя народу – як через брак власних сил, так і через надто значні труднощі. З цим комплексом пов'язані дві актуальні моделі компенсації: з одного боку, це надмірне уявлення про власну національну винятковість та велич та «етично-ідилічне мрійництво» (О. Кульчицький), з другого – педалювання теми національного страдництва, яке виливається в сприйнятті буття країни крізь призму національних поразок та кривд.

Таким чином, в історичному національно-культурномудосвіді, який сформував економічну ментальність другої досліджуваної верстви українського суспільства, були закладені такі стереотипи – далекі від ринкового мислення західної людини:

- Екзистенціальна життєва ситуація «межовості» національного буття, в якій своєрідно переплітаються крайнощі «vitheroika» («мобілізаційна свідомість») та «vitaminima» («поразницька свідомість»).
- Максимально можлива віддаленість від системи влади-власності, натомість близькість до природи, колизалежність від природи значно більша, ніж від іншої людини.
- Зумовлена хутірським способом ведення господарства ослабленість моделей громадянської солідарності, а також і соціаль-

ної та економічної конкуренції. Домінування в соціальних зв'язках особистих контактів, кланових принципів.

– Конкретність мислення, втеча від чітко окресленої позиції, пристосовництво.

– Переважання афектів і настроїв над раціональним світосприйняттям.

– «Кордоцентричний персоналізм»: націленість особи не на експансію у навколишню дійсність, а у власний внутрішній світ.

– «Слабкість персональної надбудови»: відносна слабкість волі, приземленість інтересів, обмеженість життєвих цілей досягненням особистого й родинного добробуту.

– Елементи національної ментальності, які перешкоджають раціональній оцінці наявної соціальної дійсності та виробленню алгоритмів реалізації соціально значущих завдань: комплекс національної меншовартості, пов'язані з ним надмірне уявлення про власну національну винятковість та велич, акцентуація теми національного страдництва.

– Ментальність західних українців відрізняється тим, що їх соціальна поведінка історично формувалася за умов Австро-Угорської імперії та Речі Посполитої, значно ближчих за економічними та політичними моделями до Західної Європи, хоча на ці первісні стереотипи нашарувався досвід і ідеологічний вплив радянського періоду. Інститути приватної власності, громадянських свобод, національно-культурних традицій на Західних землях були ліквідовані радянською владою значно пізніше, ніж на Наддніпрянській Україні, тому в масовій свідомості краще збереглися пов'язані з ними моделі поведінки. Тому в ментальності жителів Західної України відчутно виразніше виявляються риси:

- Більший ступінь готовності до ринкової активності на базі приватної власності й особистої ініціативи.
- Вищий ступінь значущості та запотребованості економічних, соціальних та політичних свобод.
- Вищий ступінь соціальної солідарності та готовності до масових дій у вирішенні соціально значущих проблем.
- Значно чіткіше виражена національно-культурна ідентичність.
- Більш виразно сформоване персонально-особистісне ядро поведінки.
- Соціально-психологічна мобільність і адаптивність, що межує з пристосуванством – наслідок численних переходів від підпорядкування одній завойовницької влади до іншої.

- Вищі ранги активно-досяжних цінностей у системі ціннісних орієнтацій, готовність до забезпечення успіху власними зусиллями. Зокрема вища значущість таких цінностей ринкового суспільства, як свобода – відповідальність – самостійність.
- Варто зауважити, що активно обговорювана тема розділеності України в аспекті нашого аналізу постає не лише як проблема, але й як певний ресурс, позаяк монолітна єдність населення на базі лише двох попередніх площин ментальності давала б країні значно менше шансів на економічну модернізацію.

Проте у світлі особливостей розглянутих соціокультурних типів економічної ментальності набирає гостроти проблема адекватності здійснюваних у країні реформ українським реаліям. Однією з ідеологічних передумов цих реформ є переконання, що закони ринкового господарства скрізь діють однаково і можуть бути успішно застосовані на будь-якому національному ґрунті. При цьому взагалі не є предметом дослідження той реальний факт, що культурні стереотипи у нас не сприяли, а скоріше гальмували ринкові реформи. Невдача економічних реформ в Україні за рецептами класичного «економікс» довела неможливість модернізації пострадянської економіки без врахування її соціо-культурних особливостей.

Імовірно, що перешкодою для вступу України на шлях успішного прискороного соціально-економічного розвитку є у першу чергу не несприятливий збіг зовнішніх умов, а саме історично сформовані культурні стереотипи українців. Якщо так, труднощі економічної модернізації на найближчі десятиліття можуть стати для нас не тимчасовою перешкодою, а історичною драмою, на зразок тієї, про яку говорить Г. Мюрдаль у праці «Азійська драма. Дослідження бідності народів»¹: для багатьох країн «пізнього розвитку» характерні нездатність провести докорінні реформи, брак досвіду захисту масами своїх інтересів через демократичні процедури, фактична відстороненість громадян від процесів, що відбуваються в країні.

Тому стратегія економічного і соціального розвитку буде неповною і непослідовною, поки у систему її вихідних даних не буде включений ступінь підготовленості різних суспільних інститутів до радикальних реформ в економічній, соціальній і політичній сферах, враховуючи всю множину формальних правил та неформальних обмежень, які регулюють доступ економічних агентів до ресурсів, а також гарантії, які забезпечують виконання цих норм. Необхідне розуміння того, яку систему

¹Мюрдаль Г. Современные проблемы «третьего мира». – М., 1972.

інститутів потрібно створити, які інструменти проведення реформ можна використовувати в конкретних умовах сучасної України. Потрібне чітке розуміння вітчизняної моделі ринкової економіки, її подібності й відмінностей від моделей інших країн.

В. Стеценко

БОГОСЛОВСЬКО-ФІЛОСОФСЬКА СПАДЩИНА Г. СКОВОРОДИ ТА ЇЇ СУЧАСНЕ ЗНАЧЕННЯ

Полеміка в науковій спільноті щодо того, ким є більше Г. Сковорода – світським чи релігійним філософом, а також богословом, має давню історію – від початку дослідження його творчості й вивчення його особистості як мислителя. Її розпочав ще перший біограф Сковороди і його учень – М. Ковалинський, який не лише вказував на високу релігійність свого вчителя, а й відзначав його особливий потяг до містики та містичний дар: «Величну властивість мислячого буття – волю він заглибив з усіма її міркуваннями й бажаннями у свою нікчемність і кинув себе на волю Творця, повністю піддавшись життю й любові божій, щоб промисел Його (Бога) розпоряджався ним, як своїм знаряддям, куди хоче і як хоче»¹. М. Ковалинський згадує як Сковорода наголошував на тому, що у такому (містичному) стані цілковитого підпорядкування волі Божій Святий Дух обіймає всі почуття людини й «запалює в ній здатність внутрішнього відчуття вогнем своєї любові». А тому навчав свого учня умінню бачити цю внутрішню сутність людини: «У невидимій рослині силі Бог виростив нам колос невидимою силою. Глянь же на тілесність людини: не там сила Божа! Вона у її невидимості заховалася. Підніми ж від земної плоти думки свої і зрозумій в собі людину народжену від Бога, а не сотворену в останній час життя!»².

Саме таку людину, народжену від Бога, – «внутрішню», «істину людину», вважає М. Ковалинський, і відчув у собі його учитель, переконаний у тому, що всім його еством керує Бог під впливом почуття, яке оволоділо ним в саду Троїцького монастиря в Охтирці у 1770 р. Тут Сковорода пережив глибокий містичний досвід, який М. Ковалинський описав з його слів так: «Перше відчуття, яке я охопив своїм серцем, була якась розв'язаність, свобода, бадьорість, надія на сповнення. Увівши в цей стан духа всю волю і всі мої бажання, відчував я всередині себе незвичайний рух, який наповнював мене незрозумілою силою. Раптом якийсь солодкий вплив охопив мою душу... Весь світ щез переді мною; лише почуття любові, благодійності, покою, вічності оживляло моє існування... Я проник у себе, відчув наче синове запевнення любові і відтоді присвятив себе на синівський послух Духу Божому»³. Ця подія, на думку

¹Сковорода Г. Пізнай в собі людину / Г. Сковорода. – Львів : Світ, 1995. – С. 16.

² Там само. – С. 24.

³Сковорода Г. Пізнай в собі людину / Г. Сковорода. – Львів : Світ, 1995. – С. 33.

М. Ковалинського, визначила життєвий шлях Сковороди як релігійного філософа, котрий відтоді жив і творив, прислуховуючись до велінь Духа в собі. Як підкреслює з цього приводу вже сучасний дослідник Т. Грибков, таке слідування містичному Духу ріднить українського мислителя з Сократом, який першим здійснив «моральний поворот» у філософії в пошуках «голосу Бога» у собі¹.

Згодом суперечку стосовно світоглядного спрямування філософії Г. Сковороди продовжили у його перших наукових опрацьованих біографіях Д. Багалій і С. Лаврецький, з одного боку, які наполягали на її, в першу чергу, просвітницькому, світському характері, та В. Ерн, з іншого, котрий, навпаки, наполягав на переважно релігійному, а подекуди й містичному змісті поглядів видатного філософа². І подібні розбіжності в оцінках світоглядних орієнтацій Г. Сковороди супроводжували всю подальшу історію досліджень змісту його філософування.

Сьогодні, навряд чи, у когось з вітчизняних дослідників викличе заперечення твердження про особливо помітне місце, котре займає богословсько-філософська проблематика у творчій спадщині Г. Сковороди. А ще не так давно, особливо у радянський період, в історико-філософській думці України панівною була тенденція показати великого мислителя лише як світського мандрівного філософа – просвітника, гуманіста і мораліста, який не має жодного відношення до теології і заодно до релігії (І. Іваньо, Л. Махновець, В. Шинкарук та ін.). Досить згадати численні дослідження радянської пори, які рясніють сумнівами та застереженнями щодо релігійності Сковороди та її цілісності або однозначно позитивного ставлення мислителя до Біблії, її місця та значення у його богословських розмислах³. Більше того, він частенько зображувався

¹Грибков Т. Про містичний світогляд Григорія Сковороди / Тарас Грибков // Історія релігій в Україні : [наук. щорічник. 2004 рік]. – Львів : Логос, 2004. – Кн. II. – С. 234.

²Багалій Д. Український мандрований філософ Григорій Сковорода / Д. Багалій. – К. : Наук. думка, 1992; Лаврецький С. Український філософ Григорій Савич Сковорода / С. Лаврецький // Правда. – Львів, 1894. – Т.23. – Вип.69. – С.750–767; Эрн В. Борьба за Логос. Г. Сковорода. Жизнь и учение / В. Эрн. – Мн. : Харвест ; М. : АСТ, 2000; Эрн В. Григорий Саввич Сковорода / В. Эрн. – М., 1912.

³Від Вишенського до Сковороди (З історії філософської думки на Україні XVI–XVIII ст.) / відп. ред. В.М. Нічик. – К. : Наук. думка, 1972. – С. 109–142; Іваньо І. В. Григорій Сковорода / І. В. Іваньо І. В // Григорій Сковорода. Вірші. Пісні. Байки. Діалоги. Трактати. Притчі. Прозові переклади. Листи. – К. : Наук. думка, 1983. – С. 5–32; Іваньо І. В. Філософія і стиль мислення Г.С. Сковороди / І. В. Іваньо. – К. : Наук. думка, 1983; Махновець Л. Григорій Сковорода: біографія / Л. Махновець. – К. : Наук. думка, 1972; Філософія Григорія Сковороди / за ред. В.І. Шинкарука. – К. : Наук. думка, 1972.

як антиклерикал та критик релігії і Біблії, а через свій пантеїзм вважався мало не матеріалістом і атеїстом¹.

Звичайно ж, така думка була досить однобічною і тенденційною, а відтак не могла повністю віддзеркалити все багатство ідейного змісту рефлексії Сковороди, котра далеко не вичерпувалася його філософуванням, а торкалася й царини богословської думки. На це звертали увагу у своїх працях, які є одними з перших спроб подолати існуючу прогалину в дослідженні творчості великого українського мислителя, відомі філософи, історики філософії та теології, культурологи та релігійні діячі з української діаспори О. Кульчицький, Д. Чижевський, П. Біланюк, М. Семчишин, В. Шаян та ін².

Приміром, О. Кульчицький вказував на те, що людина у філософській теології Г. Сковороди – «внутрішня», «істинна», обожнена людина (Людина – Бог), по суті, виступає антитезою «марксистсько-ленінської людини»³. На думку Д. Чижевського, у витоках філософії великого українського мислителя знаходиться Боже Об'явлення. У будь-якому випадку, як для релігійного філософування, так і самої релігійності Г. Сковороди характерні два аспекти: почуття блаженства, котре закладене в справжньому Богопізнанні, та есхатологічна свідомість, яка обіцяє нам зняття й примирення суперечностей і протиріч⁴. М. Семчишин зауважує, що своєю філософічною системою, передусім релігійно-філософським вченням про «дві натури», де «видима натура» є лише «тіню» «невидимої – божественної натури», та «три світи» Г. Сковорода перегукується з об'єктивно-ідеалістичною філософією Платона (вчення про небесний, божественний – єдино реальний, істинний «світ ідей» та його відображення – земний світ – «світ тіней») ⁵. А. Біланюк узагалі вважав Сковороду більше богословом, ніж філософом⁶.

¹Білич Т. Світогляд Г.С. Сковороди / Т. Білич. – К. : Політвидав України, 1957; Попов П. Григорій Сковорода / П. Попов. – К. : Наук. думка, 1969; Редько М. Світогляд Г.С. Сковороди. – Львів, 1967; Табачников І. Григорій Сковорода. – М. : Наука, 1972.

²Біланюк П. Вступ до богословської спадщини Григорія Сковороди / П. Біланюк // Сковорода Григорій: образ мислителя. – К. : Наук. думка, 1997. – С.361–384; Кульчицький О. Український персоналізм: філософська й етнопсихологічна синтеза / Олександр Кульчицький. – Мюнхен ; Париж, 1985. – С. 37–49; Семчишин М. Тисяча років української культури: історичний огляд культурного процесу / Мирослав Семчишин. – К. : АТ “Друга рука”; МП “Фенікс”. – С.190–194; Чижевський Д. Філософія Г.С. Сковороди / Дмитро Чижевський. – Х. : Акта, 2003; Чижевський Д. Філософічна метода Сковороди / Дмитро Чижевський // ЗНТШ. – Львів, 1930. – Т. ХСІХ. – Ч.1. – С.145–171; Шаян В. Григорій Сковорода – лицар святої борні / Володимир Шаян. – Гамільтон, 1984.

³Кульчицький О. Вказ. праця. – С. 37–49.

⁴Чижевський Д. Філософічна метода Сковороди. – С.152.

⁵Семчишин М. Вказ. праця. – С. 192–193.

⁶Біланюк П. Григорій Сковорода – філософ чи богослов? / П. Біланюк // Богословія. – Рим, 1970. – Т.ХХІV. – С.244–253.

До того ж, П. Біланюк, Д. Чижевський, В. Шаян наголошували на містичності багатьох релігійно-філософських (богословсько філософських) поглядів Г. Сковороди¹. Зокрема, на думку Д. Чижевського, цей містицизм філософської теології великого українського мислителя простає з ідей німецької містики (М. Екгарта, Я. Беме)².

Навіть за доби Української незалежності у вітчизняній своророди-ністиці якоюсь мірою продовжують зберігатися характерні для попереднього періоду певні застереження і сумніви щодо переважаючої релігійної орієнтації філософії Г. Сковороди. Щоправда, водночас, ніби намагаючись виправити існуюче становище, їхні репрезентанти змагаються у прагненні позбутись застарілих штампів і подолати існуючі різноманітні політико-ідеологічні спекуляції, щоби об'єктивізувати вивчення творчого доробку Сковороди, включно з урахуванням його релігійних переконань³.

Одним з наслідків цього стало те, що значно розширилася й урізноманітнілася проблематика досліджень сучасних вітчизняних сворородознавців, що, у свою чергу, дозволяє по-новому поглянути на стиль мислення, філософський метод та параметри духовності Г. Сковороди, зокрема, розглядати його не лише як видатного філософа-просвітника, гуманіста і мораліста, а й як цікавого і глибокого релігійного мислителя, оригінального богослова, котрий поєднав у своєму філософсько-теологічному дискурсі етико-антропологічних проблем (проблем людини, смислу її життя, щастя та свободи) нетрадиційні підходи до розуміння Бога, пояснення символіки Святого Письма, раціоналізм і містику

¹Біланюк П. Вступ до богословської спадщини Григорія Сковороди; Чижевський Д. Філософія Г.С. Сковороди; Чижевський Д. Філософічна метода Сковороди; Шаян В. Вказ. праця; TschizewskijD. Skovoroda: Dichter, Denker, Mistiker / D. Tschizewskij. – München, 1974.

²Чижевський Д. Філософія Г.С. Сковороди; TschizewskijD. Skovoroda: Dichter, Denker, Mistiker.

³Григорій Сковорода: глобальне і національне : [матеріали Всеукр. наук. конф. 19 травня 2007 р.]. – Сковородинівка : ТО Ексклюзив, 2007; Пашук А.І. Проблема “істинного челoвкa” у філософській концепції Григорія Сковороди / А.І. Пашук // ЗНТШ. – Львів, 1991. – Т. ССХХІІ. – С.181–200; Проблема людини в українській філософії XVI–XVIII ст. / авт. кол. : І.С. Захара, М.В. Кашуба, О.В. Матковська, В.І. Любашенко, Н.Л. Попова ; відп. ред. М.В. Кашуба. – Львів : Логос, 1998. – С.174–230; Прокопенко В. Метафізика людини Г. Сковороди та світова філософська традиція / В. Прокопенко // Збірник Харківського історико-філологічного товариства. – Х., 1993. – С.23–31; Сковорода Григорій: образ мислителя / НАН України. Ін-т філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України ; Переяслав-Хмельницький держ. пед. ін-т ім. Г.С. Сковороди. – К. : Наук. думка, 1997; Спадщина Григорія Сковороди і сучасність : [матеріали читань до 200-річчя з дня смерті Г. Сковороди 21–22 грудня 1994 р.]. – Львів : Світ, 1996; Ткачук О. Філософія Г. Сковороди як система / О. Ткачук // Мультиверсум. – 1999. – № 6. – С.182–192; Учення Григорія Сковороди про дух, духовність та істину: історія і сучасність: [матеріали II Міжнародної науково-теоретичної конференції 3–5 грудня 2007 року]. – Суми, 2007.

тощо. Зокрема, останнім часом з'являється дедалі більше публікацій, у яких увага звертається на релігійний контекст філософії Г. Сковороди, її зв'язок з богословською творчістю мислителя. Типовими тут є, приміром, розвідки М. Поповича «Григорій Сковорода на тлі філософсько-релігійних рухів «раннього Модерну» та «Сковорода і богослов'я»¹, архієпископа І. Ісиченка «Григорій Сковорода і патристична традиція»², О. і Т. Тимченків «Теологічні проблеми формування духовності людини в українській «філософії серця»³, М. Абисової «Діалог у творах Г.С. Сковороди як шлях пізнання Бога»⁴, В. Милуся «Релігійна філософія Григорія Сковороди»⁵ тощо.

З'явилась також низка праць, присвячених особливостям стилю філософування Сковороди, зумовленого релігійною парадигмою його мислення. Характерним прикладом тут може бути розвідка Д. Прокопова «У пошуках втраченої істини: Г. Сковорода і проблема епістемологічного мандрування», де автор зауважує зв'язок вчення українського мислителя з вченням Платона, зокрема, підвищення ролі символічної інтерпретації в процесі пізнання істини (вищої, прихованої істини) – проблеми, що була сформульована ще Платоном⁶. Проблема співвідношення раціонального, ірраціонального та містики у «філософії серця» Сковороди розглянута В. Мельником⁷, а сковородинівський містичний світогляд та його джерела аналізують у своїх публікаціях

¹Попович М. Григорій Сковорода на тлі філософсько-релігійних рухів “раннього Модерну” / Мирослав Попович // Сковорода Григорій: ідейна спадщина і сучасність: [збірка науково-теоретичних праць / відп. ред. І.П. Стогній, проф.]. – К. : Вид-во Ін-ту філософії НАН України, 2003. – С.30–51; Попович М. Сковорода і богослов'я / Мирослав Попович // Григорій Сковорода: філософія свободи. – К. : Майстерня Білецьких, 2008. – С.175–187.

²Ісиченко І. Григорій Сковорода і патристична традиція / Ігор Ісиченко, архієпископ // Григорій Сковорода і антична культура: [тези доповідей науково-практичної конференції, присвяченої 280-річчю від дня народження Г.С. Сковороди (19 листопада 2002 р.]. – Х., 2002. – С.12–15.

³Тимченко О. Теологічні проблеми формування духовності людини в українській “філософії серця” / Олександр Тимченко, Тамара Тимченко // Історія релігій в Україні: [праці XI-ї Міжнародної наукової конференції (Львів, 16–19 травня 2001 року)]. – Львів : Логос, 2001. – Кн. II. – С.206–210.

⁴Абисова М. Діалог у творах Г.С. Сковороди як шлях пізнання Бога / Марія Абисова // Історія релігій в Україні: [наук. щорічник, 2008 рік]. – Львів : Логос, 2008. – Кн. II. – С.3–9.

⁵Милуся В. Релігійна філософія Григорія Сковороди / Василь Милуся // Історія релігій в Україні: [наук. щорічник, 2008 рік]. – Львів : Логос, 2008. – Кн. II. – С.236–242.

⁶Прокопов Д. У пошуках втраченої істини: Г. Сковорода і проблема епістемологічного мандрування / Денис Прокопов // Релігійно-філософська думка в Києво-Могилянській академії: європейський контекст / редкол. : В.С. Горський (голова) та ін. – К. : Вид. дім “КМ Академія”, 2002. – С.252–268.

⁷Мельник В. Проблема раціональності та її співвідношення з ірраціональним / Володимир Мельник // Вісник Львівського університету. Серія філософські науки. – 2011. – Вип.14. – С.7–16.

В. Білодід¹, І. Валявко², Т. Грибков³, Р. Піч⁴. Проте немає ще достатньо цілісного аналізу містицизму Сковороди, хіба що окрім того короткого огляду, який надibuємо у підручнику «Історія філософії України» (К., 1994).

Зважаючи на помітну трансформацію, котра відбувається нині у сучасній вітчизняній сковородиністиці в поглядах дослідників на світоглядний характер філософської творчості Г. Сковороди та в їхніх оцінках світоглядних орієнтацій й релігійних переконань самого генія українського народу, важливе значення має визначення головних проблем його богословсько-філософської спадщини та їхнє поглиблене вивчення. З огляду на це перспективними, на нашу думку, виглядають дослідження таких важливих філософсько-теологічних проблем, що розглядаються у творчості Сковороди, як його концепція Бога (розуміння ідеї, поняття Бога); ставлення до Святого Письма, біблійна екзегеза, герменевтика і символіка, загалом тема Святого Письма і біблійного слова; формування духовності людини, її зовнішня і внутрішня краса, богопізнання і обоження (теозис) тощо. Вони дають можливість побачити не тільки філософські, а й релігійні (релігійно-філософські, богословсько-філософські) погляди Г. Сковороди і тим самим показати його вчення, як передусім вчення релігійного мислителя (філософа і богослова), тобто – як філософську теологію.

Так, варто згадати цілу низку досліджень Н. Горбача, В. Нічик, І. Пукас, Я. Стратій та ін., присвячених розумінню Бога у вченні Г. Сковороди⁵. Ще численнішими є дослідження сучасними науковцями ми надзвичайно вагомому місця Святого Письма у богословсько-

¹ Білодід В. Сковорода – містик і сотеріолог / В. Білодід // Сковорода Григорій: ідейна спадщина і сучасність: [збірка науково-теоретичних праць / відп. ред. І.П. Стогній, проф.]. – К. : Вид-во Ін-ту філософії НАН України, 2003. – С.227–247.

² Валявко І. Джерела містичного світогляду Григорія Сковороди: спроба наукової ретроспективи / І. Валявко // Сковорода Григорій: ідейна спадщина і сучасність: [збірка науково-теоретичних праць / відп. ред. І.П. Стогній, проф.]. – К. : Вид-во Ін-ту філософії НАН України, 2003. – С.96–120.

³ Грибков Т. Вказ праця. – С.233–238.

⁴ Піч Р. Сковородинський міф про Наркіса в світлі романтичної концепції міфотворчості / Р. Піч // Сковорода Григорій: образ мислителя. – К. : Наук. думка, 1997. – С.337–346.

⁵ Горбач Н. Поняття Бога в творчій спадщині Г. Сковороди / Назар Горбач // Історія релігій в Україні: [праці XII-ї Міжнародної наукової конференції (Львів, 20–24 травня 2002 року)]. – Львів : Логос, 2002. – Кн.ІІ. – С.348–355; Нічик В.М. Проблема Бога і світу в творах Г.С. Сковороди / В.М. Нічик // Сковорода Григорій: дослідження, розвідки, матеріали: [збірник наук. праць]. – К. : Наук. думка, 1992. – С.69–79; Пукас І. Ідея Бога в розумінні Григорія Сковороди / Ірина Пукас // Релігієзнавчі студії: [збірник наук. статей]. – Львів : Вид. центр ЛНУ імені Івана Франка, 2007. – Вип.2. – С.54–60; Стратій Я. Концепція Бога у філософії Г. Сковороди та її зв'язок з попереднім розвитком української думки / Ярослава Стратій // Сковорода Григорій: дослідження, розвідки, матеріали: [збірник наук. праць]. – К. : Наук. думка, 1992. – С.79–89.

філософській спадщині Г. Сковороди. Серед них увагу привертають розвідка Л. Ушкалова «Біблійна герменевтика Григорія Сковороди на тлі українського барокового богомислення» та його книга у співавторстві з О. Марченком «Нариси з філософії Григорія Сковороди», зокрема, розділ з неї: «Сковородинівська екзегеза текстів Святого Письма Старого та Нового Заповіту як форма інобуття «ейдосу» «чоловіка божого»¹; праці Н. Алексеєнко «До питання про сквородинівську екзегезу біблійних текстів»², Т. Біленко «Проблема біблійного слова у Григорія Сковороди»³, С. Бондара «Езотерична нумерація і есхатологія Г. Сковороди»⁴, І. Гарника «Сковородинівські шляхи християнської екзегези»⁵, Н. Левченко «Пошуки рецесивної моделі світу в тексті Святого Письма як домінуючий концепт творчості Григорія Сковороди»⁶, Г. Паласюк «Про характер біблійної символіки у Г. Сковороди»⁷, І. Пукас «Святе Письмо як основа віровчення християн у творчості Г. Сковороди»⁸, В. Шевченка «Григорій Сковорода – знавець та інтерпретатор Біблії: спроба сучасного погляду» та «Святе Письмо і творчість Г. Сковороди: погляд релігієзнавчий»⁹, Т. Шевчук «Традиції візантійського екфразису в творчості Г. Сковороди»¹.

¹Ушкалов Л.В. Біблійна герменевтика Григорія Сковороди на тлі українського барокового богомислення / Л.В. Ушкалов // Збірник Харківського історико-філологічного товариства: нова серія. – Х., 1999. – Т.8. – С.23–44; Ушкалов Л.В. Нариси з філософії Григорія Сковороди / Л.В. Ушкалов, О.В. Марченко. – Х.: Основа, 1993.

²Алексеєнко Н. До питання про сквородинівську екзегезу біблійних текстів / Н. Алексеєнко // Тези доповідей Міжнародної конференції, присвяченої 200-річчю з дня смерті українського поета і філософа Григорія Сковороди. – Х., 1994. – С.18–19.

³Біленко Т. Проблема біблійного слова у Григорія Сковороди / Тетяна Біленко // Сковорода Григорій: ідейна спадщина і сучасність: [збірка наук.-теорет. праць / відп. ред. І.П. Стогній, проф.]. – К.: Вид-во Ін-ту філософії НАН України, 2003. – С.227–247.

⁴Бондар С. Езотерична нумерація і есхатологія Г. Сковороди / С. Бондар // Сковорода Григорій: ідейна спадщина і сучасність: [збірка наук.-теорет. праць / відп. ред. І.П. Стогній, проф.]. – К.: Вид-во Ін-ту філософії НАН України, 2003. – С.248–281.

⁵Гарник І. Сковородинівські шляхи християнської екзегези / І. Гарник // Григорій Сковорода: образ мислителя. – К.: Наук. думка, 1997. – С.119–128.

⁶Левченко Н. Пошуки рецесивної моделі світу в тексті Святого Письма як домінуючий концепт творчості Григорія Сковороди / Наталя Левченко // Література. Фольклор. Пoesтика: [збірник наук. праць]. – К.: Акцент, 2005. – Вип. 21. – Ч.1. – С.198–205.

⁷Паласюк Г. Про характер біблійної символіки у Г. Сковороди / Галина Паласюк // Різдво Христове: [статті й матеріали]. – Львів: Логос, 2001. – С.215–217.

⁸Пукас І. Святе Письмо як основа віровчення християн у творчості Г. Сковороди / Ірина Пукас // Історія релігій в Україні: [наук. щорічник, 2004 рік]. – Львів: Логос, 2004. – Кн. II. – С.348–352.

⁹Шевченко В. Григорій Сковорода – знавець та інтерпретатор Біблії: спроба сучасного погляду / Віталій Шевченко // Православні духовні цінності в умовах глобалізму: [матеріали IV Міжнародної науково-практичної конференції]. – К., 2007. – С.255–261; Шевченко В. Святе Письмо і творчість Г. Сковороди: погляд релігієзнавчий / Віталій Шевченко

Останні два дослідники відзначають те, що наразі сьогодні у вітчизняній сквородиністиці набуває особливого розмаху вивчення не лише Біблії, а й патристичних текстів у їхньому зв'язку з богословсько-філософською спадщиною Г. Сковороди, адже стародавні релігійні твори патристичної літератури становили фундамент його біблійної герменевтики, екзегези текстів Святого Письма. Вони також вказують і на інші, окрім згаданих, відомі дослідження богословсько-філософської спадщини Сковороди. Так, кращому осягненню його релігійного феномена прислужилися розробка Л. Ушкалова «Григорій Сковорода: семінарії (Х.: Майдан, 2004), дослідження Н. Мех «Наскрізні концепти Григорія Сковороди» (К., 2005), монографія В. Кравця «Сковорода Григорій Савич. Світ ловив мене, та не впіймав» (Х.: Фоліо, 2006), нарешті – це подвижницька праця Г. Верби, відомого прискіпливим вивченням варіантів українських перекладів сквородинівських текстів та їхнім удосконаленням, – «Ключ до християнської філософії Григорія Сковороди. Сковорода і Біблія: путівник» (Тернопіль: Астон, 2007), що є універсальним покажчиком цитат зі слов'янської Біблії, до яких звертався Сковорода, наданих у паралельному перекладі сучасною українською мовою. Цей твір, що став результатом багаторічної праці дослідника, відкриває нові перспективи вивчення проблеми студіювання біблійних текстів українським релігійним мислителем².

Важливими розвідками, що сприяють кращому вивченню цього питання, стали також ґрунтовні монографії А. Осипова «Онтологія духовності»³ та російської дослідниці Л. Софронової «Три мира Григорія Сковороди»⁴. У першій з них серед всього іншого осмислюються засади символізму у філософії Г. Сковороди⁵. Дослідницький фокус другої скерований на аналіз семіотичного аспекту філософування українського мислителя, включно з виявленням функцій використаних ним біблійних цитат, і шляхи його проникнення у таємниці Святого Письма за принципом парадигматичного аналізу тексту, який відповідає обраному ним символічно-алегоричному принципу прочитання Біблії⁶. У зв'язку з

// Історія релігій в Україні : [наук. щорічник, 2009 рік]. – Львів : Логос, 2009. – Кн.ІІ. – С.288–299.

¹Шевчук Т. Традиції візантійського екфразису в творчості Г. Сковороди / Тетяна Шевчук // Історія релігій в Україні : [наук. щорічник, 2009 рік]. – Львів : Логос, 2009. – Кн.ІІ. – С.629–636.

²Шевченко В. Святе Письмо і творчість Г. Сковороди: погляд релігієзнавчий. – С.289–290; Шевчук Т. Вказ. праця. – С.629–630.

³Осипов А. Онтологія духовності : [монографія : у 2 кн.] / А. Осипов. – Миколаїв : Вид-во МДГУ ім. Петра Могили, 2008. – Кн.2.

⁴Софронова Л.А. Три мира Григорія Сковороди / Л.А. Софронова. – М. : Индрик, 2002.

⁵Осипов А. Вказ. праця. – С.182–186.

⁶Софронова Л.А. Вказ. праця.

останнім Т. Шевчук зауважує, що у монографії О. Сирцової «Апокрифічна апокаліптика: філософська екзегеза і текстологія з виданням грецького тексту Апокаліпсиса Богородиці за рукописом XI ст.» (К., 2000) її автор вважає Г. Сковороду насамперед представником апокрифічної апокаліптики¹. А В. Шевченко підкреслює, що не залишились осторонь поглибленого й всебічного вивчення теми: «Г. Сковорода і Біблія» й сучасні українські релігієзнавці. Зокрема, помітний внесок у її розробку внесли А. Колодний та Л. Филипович, у книзі яких «Релігійна духовність українців» (Львів, 1996) значна увага звертається на розкриття богословських аспектів творчості Сковороди². Загалом, розгляд творчого доробку Г. Сковороди в контексті його філософсько-богословської спадщини декларовано як перспективний напрям для наукових розвідок директором Інституту філософії імені Г. Сковороди НАН України, академіком М. Поповичем³.

Враховуючи останнє, слід зауважити, що до останнього часу великою прогалиною у вітчизняній сквородиністиці залишалось дослідження вчення Г. Сковороди про теозис (преображення, обоження). Так само як і загалом проблема теозису в українській історико-філософській літературі практично не розглядалася. Її досліджували переважно теологи або в кращому випадку релігієзнавці⁴. З огляду на це, особливу увагу привертають розвідки М. Кашуби, С. Клецової та І. Пукаса, які є одними з перших спроб подолати таку прогалину в дослідженні богословсько-філософської спадщини великого українського мислителя⁵. Так, М. Кашуба доводить, що Сковорода у своєму вченні про «истиннаго человека» розглядав обоження – преображення людини земної в небесну як закономірний підсумок її самопізнання – шляху до свободи людини⁶. С. Клецова досліджує взаємозв'язок ідеї теозису у філософії Г. Сковороди та в духовній спадщині ідеологів братського руху⁷. І. Пукас обґрунтовує, що наука Сковороди про обоження впливає з усього його етико-антропологічного вчення про «внутрішню, истинну людину», її духовність⁸.

¹Шевчук Т. Вказ. праця. – С.630.

²Шевченко В. Святе Письмо і творчість Г. Сковороди: погляд релігієзнавчий. – С.290.

³Попович М. Григорій Сковорода на тлі філософських рухів “раннього Модерну”. – С.31.

⁴Пукас І. Вчення Григорія Свороди про обоження (Θεωσις) / Ірина Пукас // Вісник Львівського університету. Серія: філософські науки. – 2006. – Вип. 9. – С.144.

⁵Клецова С. Ідея теозису в філософії Г.С. Сковороди та в духовній спадщині діячів братського руху / Світлана Клецова // Історія релігій в Україні : [тези повідомлень VII Міжнародного круглого столу (Львів, 12–14 травня 1997 року)]. – Львів, 1997. – С.90–92; Проблема людини в українській філософії XVI–XVIII ст. – С.224–225; Пукас І. Вказ. праця. – С.144–152.

⁶Проблема людини в українській філософії XVI–XVIII ст. – С.224–225.

⁷Клецова С. Вказ. праця. – С.90–92.

⁸Пукас І. Вчення Григорія Сковороди про обоження (Θεωσις). – С.144–152.

Навіть такий доволі стислий огляд сучасних досліджень богословсько-філософської проблематики у творчості Г. Сковороди свідчить, що він є передусім релігійним філософом, філософування котрого насичене розглядом теологічних питань. Тобто, Сковорода як релігійний мислитель у своїй творчості виявляє себе одночасно філософом і богословом (теологом), а його релігійна філософія, відповідно, характеризується як філософська теологія. Ця богословсько-філософська думка (богословсько-філософська проблематика) у філософуванні Г. Сковороди, на нашу думку, складає головний концептуальний зміст «філософії серця» українського мислителя, є органічною і визначальною складовою усіх стрижневих натурфілософських (онтологічних, метафізичних), етико-антропологічних та гносеологічних вчень його філософської системи: розуміння ним ідеї Бога – вчення про «дві натури»; інтерпретація символічного світу Біблії – вчення про «три світи»; богопізнання та теозис – вчення про духовність і самопізнання особистості, «внутрішню», «істинну людину» тощо.

Водночас вивчення цього характерного для творчості Г. Сковороди феномену органічного синтезу його натурфілософських, гносеологічних, етичних та релігійно-філософських поглядів, незважаючи на те, що ідейно-тематичне багатство творів видатного філософа загалом досліджено досить всебічно, все ж до цього часу залишається білою плямою для наукового загалу. Тож з даного погляду, а також враховуючи надзвичайно великий спектр відмінних, а подекуди й протилежних, оцінок світогляду Сковороди та характеристик його філософування, варто погодитись з думкою багатьох сучасних дослідників (Н. Горбач, С. Повторева, В. Шевченко та ін.), що творчість великого українського мислителя-філософа, поета і письменника, незважаючи на всі дифірамби на його адресу, разом з тим досліджена не повною мірою, а відтак не є достатньо оціненою ні історико-філософською наукою, ні тим більше теологією. Тому поглиблене й об'єктивне вивчення його філософсько-релігійної (богословсько-філософської) спадщини в контексті проблем сучасного філософсько-теологічного дискурсу, безумовно, постає актуальним завданням вітчизняних дослідників¹.

Перші кроки на цьому шляху вже зроблені, про що, зокрема, свідчать публікації М. Поповича, архієпископа Ігоря (І. Ісиченка), Н. Левченко, С. Повторєвої, І. Пукаса, В. Шевченка, Т. Шевчук та ін, прис-

¹Горбач Н. Вказ. праця. – С.348; Повторева С. Інтерпретація символізму Біблії у творчості Г. Сковороди і сучасний філософсько-теологічний дискурс / Світлана Повторева // Історій релігій в Україні : [наук. щорічник, 2008 рік]. – Львів : Логос, 2008. – Кн.ІІ. – С.286; Шевченко В. Святе Письмо і творчість Г. Сковороди: погляд релігієзнавчий. – С.289.

вчачені обґрунтуванню значення богословсько-філософської спадщини Г. Сковороди для сучасного філософсько-теологічного дискурсу¹.

Приміром, як нагадує С. Повторева, символізм мови Біблії і роль біблійних символів у житті й формуванні світогляду людини є одним з важливих напрямів філософських і богословських роздумів Сковороди. Ця проблематика тією чи іншою мірою осмислюється в більшості сквородинських робіт². Так, у праці «Книжечка, називаема SilenusAlcibiadis, сиречь Икона Алквіадская (Израильскій змій)» філософ, зосереджуючи увагу на «символах, или образах», розкриває таємний смисл («горнее начало») біблійних слів і оповідей³. Інший його трактат – «Розмова, названа алфавіт, або буквар миру» – свого роду тлумачний словник, в якому, порівнюючи різні тексти Святого Письма, Сковорода намагається знайти інваріанти смислів, прихованих за розмаїттям символічного біблійного слова, а відтак розшифрувати коди християнської культури⁴. Таким чином, вважає С. Повторева, базуючи свої філософсько-теологічні позиції на докладному вивченні та тлумаченні символічної мови Біблії, Г. Сковорода на цій основі розглядає Біблію (цілком у дусі сучасної семіотики філософії постмодернізму) як певну знакову систему – модель, через яку можна зрозуміти всі інші системи суспільства і людської життєдіяльності⁵. На пошуках рецесивної моделі світу в тексті Святого Письма як домінантного концепту в творчості Сковороди наголошує і Н. Левченко⁶.

Відомо, що в онтології (натурфілософії) й загалом у метафізиці Сковороди як релігійного мислителя Біблія займає місце третього світу, який опосередковує великий світ (макрокосм) і малий світ (мікрокосм – людину) у структурі світобудови. Іншими словами, Біблія у мислителя постає значною мірою як методологія, «тайное руководство блаженныя природы, могущая ... наставить на путь мира»⁷, за допомогою чого людина пізнає світ і саму себе. Біблія постає у цьому своєму істинному приз-

¹Исиченко І. Вказ. праця; Левченко Н. Вказ. праця; Повторева С. Вказ. праця. – С.285–291; Попович М. Григорій Сковорода на тлі філософсько-релігійних рухів “раннього Модерну”; Попович М. Сковорода і богослов’я; Пукас І. Ідея Бога в розумінні Григорія Сковороди; Пукас І. Святе Письмо як основа віровчення християн у творчості Г. Сковороди; Шевченко В. Григорій Сковорода – знавець та інтерпретатор Біблії: спроба сучасного погляду; Шевченко В. Святе Письмо і творчість Г. Сковороди: погляд релігієзнавчий; Шевчук Т. Вказ. праця.

²Повторева С. Вказ. праця. – С.286.

³Сковорода Г. Повне зібрання творів : у 2 т. / Г. Сковорода ; під ред В.І. Шинкарука, В.Ю. Євдокименко, Л.Є. Махновця ; вст. ст. В.І. Шинкарука, І.В. Іваньо. – К. : Наук. думка, 1973. – Т.2. – С.6–30.

⁴Сковорода Г. Повне зібрання творів. – Т.2. – С.411–461.

⁵Повторева С. Вказ. праця. – С.286.

⁶Левченко Н. Вказ. праця. – С.198–205.

⁷Сковорода Г. Повне зібрання творів. – Т.1. – С.451.

наченні, за Сковородою, саме через те, що вона є посередником між космосом (Богом) і людиною, оскільки біблійне слово водночас причетне і до світу Бога, і до світу людей. Звідси та особлива увага, яку приділяє мислитель семантичному аспектові біблійних символів. А ця проблематика, наголошує С. Повторєва, нині постає однією з найважливіших ділянок семіотики¹.

Новаторство і глибину цього релігійного контексту філософії Г. Сковороди, які дали йому змогу передбачити деякі сучасні тенденції філософсько-теологічного дискурсу, дедалі більше усвідомлюють як вітчизняні, так і зарубіжні дослідники. Вони підкреслюють близькість міркувань українського мислителя до тих напрямів найновішої західної філософії (постмодерну), в межах яких досліджуються проблеми пізнання, а також комунікації людей у соціальних структурах. Відтак висновують, що справжній зміст ідей українського мислителя щодо Біблії як посередника між двома світами, вмістилища кодів християнської культури, котрий у контексті сучасного дискурсу перебуває на перехресті наукових підходів і новітнього теологічного дискурсу, цілком може бути з'ясований з позицій постмодерністської філософської і наукової методології².

Звертання до дослідження особливостей філософсько-теологічного дискурсу Г. Сковороди вимагає, на наш погляд, і доволі одностороння інтерпретація його філософської системи як переважно етико-антропоцентричної «філософії людини», що спирається на пантеїзм сквородинівської натурфілософії (онтології), метафізики та гносеології. Враховуючи це, як зазначає В. Шевченко, у багатовекторній специфіці досліджень, проблемно-тематичний спектр котрих зумовлює багатогранний феномен Сковороди – філософа, богослова, педагога, поета, письменника-байкаря і музиканта, на особливу увагу дослідника заслуговує комплекс питань, пов'язаних зі світоглядно-релігійною сферою. Адже саме вони здебільшого становлять ту цінність, у контексті якої найлегше означити неперехідне значення творчої спадщини великого мислителя, і з тим відповісти на такі важливі для нас сьогодні питання: «Який зміст слід вкладати у сквородинівське «пізнай самого себе»? «Чи не вичерпала себе у наш раціональний, прагматичний вік сквородинівська теорія «істинного чоловіка»? «І чи не «застарів» Сковорода для сучасної людини, чи потрібен їй для надання духовної перспективи зі своїми життєво значущими «хто я?», «навіщо я?», «куди мені?»³

До цього важливо додати, що творчість Г. Сковороди узагалі містить абсолютні цінності філософсько-релігійного змісту, які завжди ви-

¹Повторєва С. Вказ. праця. – С.286–287.

² Спадщина Григорія Сковороди і сучасність. – С.100–101.

³Шевченко В. Святе Письмо і творчість Г. Сковороди: погляд релігієзнавчий. – С.289.

конували і виконують дотепер разом з іншими надбаннями української духовності роль орієнтиру щодо збереження та розвитку ціннісного потенціалу української нації. Це, крім усього іншого, дозволяє розглядати творчість великого мислителя як достатньо виражену філософсько-теологічну систему оригінальних етичних, антропологічних, онтологічно-натурфілософських, метафізичних й гносеологічно-пізнавальних ідей, котра, викладена ним у химерному бароковому стилі поєднання логіко-раціонального дискурсу, символічно-алегоричного тлумачення та містики, безумовно, набула ознак одного із суттєвих атрибутів українського світогляду та філософської ментальності зокрема. Відтак, поряд з іншими творчими надбаннями Сковороди-філософа, поета і письменника, його релігійно-філософські (богословсько-філософські) ідеї залишаються актуальними до сьогодні, що дозволяє вводити їх, як й інші гуманістичні традиції бароко і Просвітництва, в сьогодення культури постмодерну та конструктивно їх розвивати.

Зокрема, для сучасних досліджень у царині вітчизняної історико-філософської науки великий інтерес становить той факт, що Сковорода своїм персоналістичним платонізмом, по-суті, започатковує українську релігійно-філософську традицію кордоцентричного персоналізму, продовжену згодом П. Юркевичем. Недаремно, характеризуючи прояви персоналізму у вітчизняній філософії, Олександр Кульчицький починає його традицію в Україні саме з вчення Сковороди, за «філософію серця», загалом за «філософією людини» котрого справжня – «внутрішня», «істинна» – обожнена людина «є антитезою марксистсько-ленінської людини». На нашу думку, саме завдяки вищезгаданим філософам у вітчизняній традиції філософування про Бога, людину і релігію отримала помітне вираження лінія (тенденція) специфічного українського персоналізму. Її визначальними віхами став кордоцентричний персоналізм Г. Сковороди у XVIII ст. та П. Юркевича у XIX ст., а у XX ст. – спроба О. Кульчицького здійснити філософський й етнопсихологічний аналіз українського персоналізму. Тож продовження осмислення традиції українського релігійно-філософського персоналізму, започаткованого Г. Сковородою, залишається актуальним завданням й сучасних дослідників.

СИСТЕМНІ ЗАСАДИ НАУКОВОГО ДОСЛІДЖЕННЯ АКСІОЛОГІЧНИХ ХАРАКТЕРИСТИК ПОВЕДІНКИ ОСОБИСТОСТІ

Дослідження поведінки особистості набуває *актуальності* через специфікою, адже вона може бути предметом дослідження і гуманітарних, і соціальних, навіть природничих наук, що цілковито пояснює величезну кількість міждисциплінарних досліджень різних аспектів поведінки особистості. Філософія – дисципліна, яка претендує, безумовно, на гуманітарний статус, хоча значна частина її проблематики розглядають соціальні науки, а подекуди й природничі. Це визначає фактичний мета-науковий статус філософії (попри всю модерну та постмодерну її критику), що сприяє застосуванню передусім таких пізнавальних підходів, котрі уможливили порівняння результатів застосування методів гуманітарних, соціальних і природничих дисциплін. До таких підходів, на наше переконання, належить системний. Хоча, з огляду на специфіку застосування цього підходу в різних галузях знання, *метою* цього розділу доцільно визначити виявлення того, яким чином філософія обґрунтовує ціннісно застосування системного підходу як інтегративного щодо спеціально-наукових досліджень поведінки особистості.

Аксіологічні характеристики поведінки особистості вагомі для гуманітарних та соціальних наук, проте не для наук природничих. Природничі науки застосовують на теоретичні схеми причинних ланцюгів, функціональних залежностей між групами явищ, незалежних від участі або неучасті в них людини. Це не означає, втім, зворотного. Такі ланцюги та функціональні зв'язки суттєво впливають на реальність, яку досліджують соціальні й гуманітарні науки, однак цей вплив значною мірою трансформується під впливом цінностей. Так, цінності мають і власну, особливу, невластиву природничій сфері царину референції, але не менше значення має їхнє корегуюче значення стосовно впливу природних чинників. Так, К. Маркс зауважував, що людина реалізує природні потреби у власне людський спосіб. Отже, цінності системно трансформують вплив на поведінку особистості природних чинників.

Чинники ж власне культурного типу, котрі безпосередньо не співвіднесені зі задоволенням природних потреб особистості, ще очевидніше пов'язані зі сферою цінностей. У зв'язку із цим констатуємо: цінності можна розглядати як один з головних чинників поведінки особистості, зокрема вирізнити ті, які більше або менше, рано чи пізно усвідомлюються самою людиною у вигляді – мотивів.

Насправді кожен мотив поведінки особистості можна охарактеризувати у категоріях цінностей, хоча він не обов'язково набуде такого значення. Можна стверджувати, що увесь спектр ймовірних мотивів по-

ведінки особистості аналізують гуманітарні науки. А як стосовно наук соціальних? Очевидно, що у цьому випадку мотиви поведінки варто розглядати з погляду їхньої соціальної значущості. Наприклад, для певної спільноти або суспільства важливо отримати від особистості певний тип поведінки, можливо навіть певний конкретний вчинок, хоча для самого суспільства чи спільноти несуттєво, який саме мотив спонукатиме особистість до бажаної поведінки. Звісно, перевага надаватиметься мотивам, котрі сильніше, надійніше забезпечують бажану поведінку, тобто суспільство потребує стабільної мотивації особистості до соціально значущої поведінки. Можна припустити, що така стабільна мотивація забезпечується певною ціннісною структурою, яку захищає і відтворює певна спільнота, суспільство.

Стабільна ціннісна структура, котру відтворює та чи інша спільнота або суспільство, може розглядатися як власна системна детермінація спільноти щодо поведінки особистості. Скажімо, спільнота може захищати певну національну ідею. Вона не має природного походження, але є власне культурною, соціальною характеристикою з важливим ціннісним значенням для особистості, яка ідентифікує себе з цією спільнотою. Власне саме через таку ціннісну ідентифікацію і відбувається для особистості також ідентифікація соціальна. І це стосується не лише національної ідентичності, а й усіх інших різновидів соціальної ідентичності, котрих дотримується особистість, – релігійної, політичної, господарської, гендерної тощо. Адже особистість – те місце, де перехрещуються та частково взаємно накладаються різні типи соціальної ідентичності. Отже, особистість здійснює певну селекцію типів соціальності через вибір нею ціннісної структури. Такий вибір ніколи не є виявом сваволі особистості, а завжди зустрічно системно детермінований ціннісними структурами відповідних спільнот.

Це – з одного боку. З іншого боку – кожна така ціннісна структура актуально чи потенційно впливає і на спосіб задоволення особистістю власних природних потреб, заохочуючи або стримуючи їх, урізноманітнюючи та якісно розвиваючи або ж, навпаки, звужуючи й інтенсифікуючи їхнє задоволення. У такий спосіб ціннісна сфера життя особистості постає щораз унікальною лабораторією, де відбувається співвіднесення чинників впливу на особистість різноманітних чинників – природних, «гуманітарних», соціальних. У цій лабораторії упорядковуються дії цих чинників, завдяки їх ранжуванню як більш дуже чи не дуже цінних, тобто у ціннісній структурі поведінки особистості.

Ціннісне ранжування чинників впливу на особистість може по-різному виявлятися у поведінці особистості. Наприклад, певні дії здобувають пріоритет за часом, за частотою, за тривалістю їхнього виконання. І це лише один – темпоральний – вимір ціннісної структури поведінки особистості. Такий вияв також виявляється різнорідним стосовно власної

системної значущості. Цілком допустимо, що поведінка особистостей матиме системну значущість, яку самі особистості не усвідомлюють і не відстежують, приміром, у душі соціальних течій Е. Дюркгейма чи синергетичних ефектів соціальної поведінки Г. Хакена. Такі вияви «соціальної фізики» не потрібно заперечувати, але їх системне значення явно відмінне від системної значущості аксіологічних характеристик поведінки особистості. Радше можна порівнювати їхню дію через поведінку особистості з дією суто природних чинників, на кшталт фізичних або біологічних законів, тобто як певні рамкові детермінаційні умови, котрі реалізуються незалежно від вибору особистості. Водночас, усередині цих рамкових природних системних умов поведінки особистості існує значна свобода реалізації вибору для особистості – певний «люфт» поведінки: у його межах цінності постають як засіб конституювання та конструювання соціальної реальності. За межами цього «люфту» цінності виявляються хіба що допоміжною характеристикою реальності, яка має інтерпретаційне й суто декоративне значення з погляду детермінації людської поведінки. Власне, тут втрачається справжнє значення цінностей як предмета і результату людського вибору – в окремих позиціях природа не залишає нам жодного вибору, подобається це нам чи ні. Більшість відомих культур історичних народів урахували ці природні чинники впливу на поведінку особистості, надаючи їм псевдо-ціннісного характеру й антропологізуючи у вигляді богів, долі, світового розуму та ін. Однак, така антропологізація закінчується рано чи пізно неминучим «падінням кумирів»: – наскільки людина справді має божественні сили у власному царстві цінностей, настільки вона – раб у царстві природи. Тому згадані нами «рамкові природні системні умови поведінки особистості», попри неможливість їхнього свідомого вибору як аксіологічного орієнтиру особистості, залишаються передумовою всякої поведінки особистості й у цьому вигляді повинні перебувати на найвищому щаблі ціннісної ієрархії – соціальної чи особистісної. У ХХ ст. простежимо вияв такого усвідомлення на прикладі піднесення на вищий щабель ціннісних ієрархій «життя як такого», «долі майбутніх поколінь» тощо. Незважаючи на удавану абстрактність, саме такі цінності забезпечують, на наш погляд, стабільність і реалістичність зовсім різних на здавалося би, ціннісних структур, надаючи їм системної значущості.

Аксіологічний підхід до аналізу поведінки особистості повинен передусім зауважувати переосмислення поняття «функція» у соціальному та гуманітарному пізнанні. Доцільно чітко розмежувати застосування функціональної методології у цих науках, з одного боку, та природничих науках – з іншого, але варто також розмежувати і використання цієї методології у гуманітарних та соціальних науках. Це змушує, зокрема, повернутися до питання щодо специфіки застосування системного підходу в згадуваних науках, оскільки саме системний підхід найчастіше

беруть за основний, аби виправдати застосування функціональної методології.

Ступінь розробленості нашої проблеми визначається тим, що зазвичай під час наукових досліджень системний підхід розглядають як найзагальніший, а відтак – і базовий щодо всіх методів, котрі використовують у цьому дослідженні¹. Хоча, на наш погляд, недоречно вивчати системний підхід як порожню форму, що можна застосовувати до всякого об'єкта дослідження без урахування його специфіки. Ми глибоко переконані: системний підхід лише тоді дає справжні предметні результати, коли він викривається з урахуванням специфіки предмета його застосування. В усіх інших випадках, тобто за формального вживання, системний підхід втрачає сутність і перетворюється у кращому випадку на засіб систематизації, своєрідну комбінаторику – гру, яка нічого не додає до пізнання певного предмета, але здійснює з ним операції, котрі створюють лише видимість наукового результату.

Часто формальне застосування системного підходу перетворюється на використання елементів системного аналізу як частини своєрідної прикладної математики. І тоді множаться формули, змінні, але результатом такої захаращеності цифрами виявляється цілковита втрата навіть загальних уявлень про предмет, котрі існували до використання такого підходу. Це не означає, що системний підхід закінчується там, де починається формалізація та математизація знань, але будь-яка формалізація під час застосування системного підходу потребує ретельного змістового аналізу предмета дослідження. Тоді вимоги пізнання саме такого предмета зумовлюють специфіку системного підходу в цих науках.

Ми вважаємо, що системний підхід у природничих, технічних, гуманітарних та соціальних науках повинен мати власну змістову специфіку. Тому кожній із цих галузей знання необхідно розробляти свою версію системного підходу. Так, системний підхід, який використовують у соціальних науках, недоречний у природничих, а системний підхід, застосований у науках технічних, недоречний у науках гуманітарних і навпаки. Ми допускаємо, що певна близькість вживання системного підходу можлива у природничих та технічних науках, з одного боку, й соціальних і гуманітарних. Якщо стосовно першої близькості ми зупинимосся на рівні припущення, то друга методологічно-предметна близькість потребує детальнішого аналізу.

Спробуємо проаналізувати відмінність системного підходу в науках на прикладі поняття «функція». Отже, необхідно виявити розбіжно-

¹*Бойченко М.І.* Дослідження повсякденності в контексті системного аналізу суспільства / М.І. Бойченко // *Філософські проблеми гуманітарних наук.* – 2005. – № 6. – С. 46-53; *Бойченко М.І.* Застосування системного підходу в соціальному пізнанні / М.І. Бойченко // *Філософські проблеми гуманітарних наук.* – 2004. – № 1-2. – С. 34-40.

сті між витлумаченням і, відповідно, використанням поняття «функція» у природничих, соціальних та гуманітарних науках, що дало би змогу розглядати різні парадигми самого соціально-філософського пізнання – природничу, гуманітарну, та власне соціальну у вузькому розумінні слова. Особливо показове є витлумачення поняття цінностей з функціонального погляду.

Звертаючись до класичного, енциклопедичного філософського визначення поняття функції, не простежуємо суто природничого її осмислення: «Функція – відношення двох (групи) об'єктів, у якому зміни одного з них супроводжуються змінами іншого»¹. Таке формулювання може припускати і природниче, і вузькосоціальне (наприклад, інституційне) чи й гуманітарне витлумачення поняття функції. До речі, визначення функції потребує як достатньої підстави також урахування того, що за узгодженості змін різних груп об'єктів кожен елемент цих груп може бути функціонально еквівалентно замінений іншим елементом своєї групи.

Зафіксуємо передусім найочікуваніше витлумачення поняття функції – те визначення, якого дотримуються природничі науки. Це визначення тяжіє до математичного розуміння поняття функції: що жорсткіше можна виразити функціональні залежності між природничими процесами й об'єктами мовою математичних формул, то точнішим, гарантованішим буде результат природничонаукових досліджень і чіткіше можна розмежувати царини окремих природничих наук, виокремити належне до компетенції природничих наук від того, яке виходить за межі такої компетенції – тимчасово чи взагалі. Насамперед до таких «нечітких», з математичного погляду, об'єктів належить поняття цінностей. Достатньо лише звернути увагу на спробу опанувати цим об'єктом дослідження у рамках природничої парадигми, скажімо, за допомогою теоретичного інструментарію синергетики (Г. Хакен), – і відразу виникає враження втрати специфіки суті об'єкта. На рівні повторюваних та масових явищ цінності розмиваються до чи не найвипадковіших об'єктів і результату побічних або вторинних природних процесів. Однак і в межах природничої парадигми, на нашу думку, можливе наближення до адекватного функціонального розуміння цінностей. Так, у теорії соціальних систем Н. Луман, у тому числі й зверненням до нейрофізіології, обґрунтовує функціонування смислових кодів, покладених в основу самовідтворення соціальних систем². Ці смислові коди мають ціннісну природу: їхнє задіяння надає будь-яким смислам лише одне з двох цінні-

¹Юдин Б.Г. Функция / Б.Г. Юдин // Философский энциклопедический словарь. – М. : Советская энциклопедия, 1989. – 815 с. – С. 719.

²Луман Н. Социальные системы. Очерк общей теории / Н. Луман ; [пер. с нем. И. Д. Газиева ; под ред. Н. А. Головина]. – СПб. : Наука, 2007. – 648 с.

сно навантажених значень, котрі, окрім того, жорстко функціонально взаємопов'язані й утворюють найпростішу ціннісну ієрархію. Такі смислові коди як цінності є інваріантними практично в природничому сенсі інваріантності. Наскільки цінності залишаються цінностями у такій збірній ієрархії та ще й за умов їхньої жорстко однозначної інтерпретації, – складне питання, але ціннісне походження смислових кодів та їхній ціннісний вплив через соціальні інститути на особистості безсумнівне.

Гуманітарні науки, навпаки, розглядають цінності як завжди унікальні й неповторні, а вся множина їхніх можливих інтерпретацій лише акцентує на цій неповторності. Класичний приклад гуманітарного погляду на цінності – німецька історична школа, зокрема філософія життя В. Дільтея, який не звертався до поняття функції як основного¹. Водночас можливість функціонального витлумачення цінностей у гуманітарному пізнанні підтверджується оперуванням поняттям функції в інших класиків філософії культури. Наприклад, звертаючись до розуміння поняття «функція» у гуманітарному пізнанні, варто розглянути одну з найрозробленіших і розгорнутих позицій філософську концепцію функціональних зв'язків, запропоновану Е. Кассирером². Уже Б. Юдін звертає увагу на його визначення функції як класичне для теорії пізнання, коли рух пізнання витлумачується як спрямований «не на вивчення субстанції ізольованих об'єктів, а на вивчення взаємних стосунків між об'єктами, тобто на встановлення залежностей (функцій), котрі дають змогу здійснювати закономірний перехід у шереху об'єктів від одного до наступного»³.

У соціальних науках спостерігаємо намагання оперувати і поняттям цінностей, і поняттям функції, хоча ці поняття застосовують часто або ж узагалі без належного їхнього взаємного узгодження чи у руслі жорсткого протиставлення – на кшталт філософії Ю. Габермаса з його критикою «функціонального розуму»⁴, яка продовжує традицію ціннісної критики «інструментального розуму», започатковану М. Горкгаймером⁵. Натомість ми вважаємо, що соціальні науки ґрунту-

¹Дильтей В. Введение в науки о духе. Опыт полагания основ для изучения общества и истории / В. Дильтей; [пер. с нем.]. // Дильтей В. Собрание починений : в 6 т. – М. : Дом интеллектуальной книги, 2000. – Т. 1. – 762 с.

²Кассирер Э. Избранное. Индивид и космос / Э. Кассирер; [пер. с нем.]. – М.; СПб.: Университетская книга, 2000. – 654с.

³Юдин Б.Г. Функция / Б.Г. Юдин // Философский энциклопедический словарь. – М. : Советская энциклопедия, 1989. – 815 с. – С. 719.

⁴Habermas J. Theorie des kommunikativen Handelns / Jürgen Habermas. – Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981. – Bd. 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft. Frankfurt am Main 1981. – 642 S.

⁵Горкгаймер М. Критика інструментального розуму / М. Горкгаймер ; [пер. з нім. М. Култаєва]. – Київ : ППС-2002, 2006. – 282 с.

ються саме на функціональному витлумаченні цінностей у сенсі їхнього соціального навантаження. В окремих працях радянських дослідників ортодоксального марксизму простежуємо невиправдане та надмірне функціоналістське витлумачення культури як класової, отже, і як знаряддя класової боротьби (починаючи із головних класиків Л. Троцького, В. Леніна, Й. Сталіна). Однак не можна вважати функціональний підхід до культури ані категорично некоректним, ані винятково марксистським «ноу-хау».

По-перше, надмірна радикалізація функціоналізму в ортодоксальному марксизмі має в основі класичний ціннісний опортунізм, а цінність класу перекреслює всі інші цінності прихильників класового підходу. На практиці це призводить до дисфункцій більшості соціальних інститутів у тоталітарних державах, на кшталт більшовистської¹ чи нацистської². Отже, функціоналізм ортодоксального марксизму більше декларований, аніж реальний. Цей «функціоналізм» – дзеркальний антипод «антифункціоналізму» критиків тоталітаризму, котрі теж нерідко займаються романтичною риторикою замість строгого функціонального аналізу (приклад – праці Е. Фромма³ чи Ю. Габермаса⁴).

По-друге, функціональний підхід до культури передбачає не ігнорування, а ретельне дослідження цінностей, однак не романтичного їх оспівування, а глибокого функціонального аналізу на зразок культурної антропології Б. Малиновського⁵ та А. Редкліф-Брауна⁶. Втім ці дослідники використовували переважно методологічну позицію, напрацьовану в позитивізмі. Так, класичний приклад соціально-наукового підходу до цінностей – позитивістське їх витлумачення, скажімо, соціологічно ангажована теорія Е. Дюркгейма. Ближчі до сучасної соціальної філософії дослідники продовжують цю лінію. Приміром, соціальна методологія, на думку Н. Еліаса, повинна по-новому розуміти відносини індивідуума та суспільства: «Для їхнього розуміння варто покінчити з мисленням на засадах окремих ізольованих субстанцій і перейти до мислення

¹Бек А.А. Новое назначение / А. Бек. – М.: Книжная палата, 1987. – 216 с.

²Бросчат М. Держава Гітлера: створення і розвиток внутрішньої структури Третього рейху / Мартін Бросчат ; [пер. з нім. О. Насика]. – К.: Наука, 2009. – 384 с.; Зонтгаймер К. Як нацизм прийшов до влади / К. Зонтгаймер ; [пер. з нім.]. – Київ: Дух і літера, 2009. – 320 с.

³Фромм Э. Бегство от свободы / Э. Фромм ; [пер. с англ. /Общ. ред. и послесл. П.С. Гуревича]. – М.: Прогресс, 1989. – 272 с.

⁴Габермас Ю. Структурні зміни у сфері відкритості / Ю. Габермас ; [переклад з німецької А. Онишко ; редактор М. Прихода]. – Львів : Літопис, 2000. – 317 с.

⁵Малиновский Б. Магия, наука и религия / Бронислав Малиновский ; [пер. с англ.]. – М.: “Рефл-бук”, 1998. – 304с.

⁶Radcliffe-Brown A. R. On the Concept of Function in Social Science. – Irvington Publishers, 1993. – 246 p.; Radcliffe-Brown A.R. Structure and Function in Primitive Society/ Alfred Reginald Radcliffe-Brown. – London: Routledge & Kegan Paul, 1952. – 374 p.

на засадах відносин і функцій»¹. Цінності, на нашу думку, завжди передбачають функціональне витлумачення. Проте кожна цінність допускає невизначену велику кількість різних функціональних визначень, принципово і гранично поліфункціональна, а тому, не може бути «вичерпана» відомими у тому чи іншому дослідженні функціональними її інтерпретаціями. Хоча без таких функціональних інтерпретацій, на чому інколи наполягають представники гуманітарних наук, поняття цінностей втрачає соціальну значущість і перетворюється на суто ігрову форму – з усіма перевагами та недоліками.

Системний аналіз у соціальному пізнанні передбачає щонайменше два можливі підходи: 1) намагання осмислити наявні (приписувані) соціальні цілісності як системи або конструювання соціальних систем аналітично, дотримуючись певних принципів; 2) спроба ідентифікувати з такими аналітичними соціальними системами «природні» соціальні цілісності. Перший підхід властивіший соціо-біологізму та його різновидам у соціальній філософії, другий – теоріям, котрі в основу суспільного буття покладають певні соціальні інститути. Перший тяжіє до філософського есенціалізму, аналогом якого у соціальній філософії ми вважаємо соціальний субстанціалізм, а другий – до різних версій філософського конструктивізму, найчастіше – функціонального аналізу суспільства. На наш погляд, ці підходи необхідно доповнити ціннісним. Адже саме цінності не лише покладені в основу появи соціальних систем, а і визначають їхню подальшу долю.

Те, що основу наявних соціальних цілісностей становить певний організований, можливо саме системний зв'язок, є інтуїцією, що підтверджена. Однак, на наш погляд, не цілісності породжують системи (хоча й такі вторинні наслідки часто трапляються), а соціальні системи мають своїм оречевленим виразом певні соціальні цілісності. Системна поведінка, інакше кажучи, створює ефект своєрідного «коловерту подій», коли менш системні, навіть випадкові події набувають системного значення (як необхідні елементи навколишнього для системи світу) завдяки їхньому детермінаційному «зчепленню» з подіями власне системного (внутрішньосистемного) характеру. Отже, систему доцільно розглядати як характеристику поведінкового рівня соціальної реальності, можливо того, що Н. Луман називає реальністю комунікації². Тоді питання про соціальні цілісності виявляється питанням соціальної випадковості. Навіть тоді, коли ця випадковість відтворюється тривалий час, це не дає

¹ Элиас Н. Общество индивидов = DieGesellschaftderIndividuen / Н. Элиас ; [пер. с нем.]. – М. : Праксис, 2001. – С. 36

² Луман Н. Невероятность коммуникации / Н. Луман ; [пер. с нем. А. М. Ложеницина] // Проблемы теоретической социологии. Вып 3. – СПб. : Издательство СПбГУ, 2000. – С. 165-199.

підстави стверджувати про її необхідний характер з погляду соціальних систем. Це нагадує критику поняття субстанції, здійснену свого часу ще Д. Юмом, відповідно до якої самоідентичність нашого «Я» теж становить проблему, котру необхідно підтверджувати щоразу¹.

Функціональний погляд на системний аналіз допомагає зробити таку реконструкцію цілісностей питанням удосконалення техніки конструювання. Обґрунтовуючи такий підхід, Т. Парсонс зіткнувся з певними труднощами. Найочевиднішою виявився незбіг аналітичних соціальних систем із наявними соціальними цілісностями, очевидними для всіх членів суспільства. Проте ґрунтовнішою вважаємо проблему неможливості вичерпного функціонального опису соціальної реальності. Натомість функціоналістський одним із головних завдань вважає вилучення функціонально недоцільних елементів зі соціальної реальності. І таких елементів виявляється забагато, що стає приводом для Д. Локвуда констатувати наявність, окрім системних, інтеграцій соціальних², а для Ю. Габермаса – існування цілого життєвого світу, онтологія якого переважає буття соціальних систем³. Чи доречне, однак, таке протиставлення функціонально доцільного і ціннісного у суспільному бутті?

Аналітичне розмежування функціонального та ціннісного простежуємо ще у М. Вебера (цілераціональна та ціннісно-раціональна дії⁴). Його лінію продовжує, навіть онтологічно загострює Франкфуртська школа (наприклад, «Критика інструментального розуму» М. Горкгайма). Франкфуртці, в тому числі Ю. Габермас, схильні розглядати соціальні цілісності як тотальності, тобто радше псевдо-цілісності або соціально шкідливі цілісності. Тотальність у зв'язку із згаданою недоречністю претензій на всеохопність постає як край онтологічно нестійка конструкція. З цим важко сперечатися. Виникає лише питання, як виникають такі хибні структури і чому все ж таки вони вперто продовжують існувати?

Варто, на наш погляд, дещо позбутися революційного пафосу та розглянути функціональні цілісності не як самодостатні й надіндивідуальні тотальності, а як результат і спосіб діяльності людей у їхній взаємодії, а точніше – як засіб здійснення комунікації. Такі намагання спостері-

¹Юм Д. Трактат о человеческой природе, или попытка применить основанный на опыте метод рассуждения метод к моральным предметам / Д. Юм ; [пер. с англ.] // Юм Д. Сочинения: В 2 т. – Т. 1. – М.: Мысль, 1966. – С. 77-788.

²Lockwood D. SocialIntegrationandSystemIntegration/ D. Lockwood // G. ZollschanandW. Hirsch (eds.), ExplorationsinSocialChange. – Boston: HoughtonMifflin, 1964. – P. 244-257.

³Habermas J.Theorie des kommunikativen Handelns / J. Habermas. – Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981. Bd. 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft. Frankfurt am Main 1981. – 642 S.

⁴Вебер М. Основные социологические понятия / М. Вебер ; [пер. с нем.] // Вебер М. Избранные произведения. – М.: Прогресс, 1990. – С. 602-643.

гаємо також у франкфуртців, щоправда, з негативною оцінкою масової комунікації (вслід за М. Гайдегером¹). Ми вважаємо: коли релятивізувати ці функціональні цілісності стосовно цінностей, які є реальною підставою для їхнього існування, і позбавити штучно створеного ореолу самодостатності, тоді вдасться адекватніше їх оцінити.

Цей огляд методологічної проблематики, пов'язаний з сучасним застосуванням системного підходу у соціальному пізнанні, змушує нас визнати той факт, що адекватне розуміння такого підходу неможливе без прояснення його світоглядно-методологічних взаємозв'язків з такими пізнавальними методами, які набули статусу методологічних теорій, та спеціальними теоріями, які на сьогодні набули певної методологічної автономії. У стані цієї автономії, втім, вони набули певних власних теоретико-методологічних проблем, значну частину яких, на наш погляд, можна прояснити завдяки зверненню до системного підходу у соціальному пізнанні. Отже, це: функціоналізм як теоретична течія; теорія цінностей як така, що набула світоглядно-методологічного значення; теорія соціальної дії у її світоглядно-методологічному розумінні; теорія комунікації у її розмаїтих версіях, які потребують загальної концептуалізації і, нарешті, сама теорія соціальних систем. Так, теорія соціальних систем більше, ніж інші з названих вище теорій займається розробкою системного підходу у соціальному пізнанні, однак, тією мірою, як ця теорія маргіналізує аналіз теми комунікативних спільнот, вона, на нашу думку, надто мало сприяє розробці базового системного підходу у соціальному пізнанні.

У зв'язку із цим назріло переосмислення поняття світогляду – зі системного огляду. Кожен світогляд становить систему (більш чи менш досконалу) переконань особистості, котрі являють собою сукупність знань, в які людина вірить. У добу Просвітництва почали приділяти надто багато уваги когнітивній складовій світогляду, тобто раціонально організованим знанням. З цих позицій своєрідно ревізовані всі форми знання. Її результати відомі – вибір здійснили на користь науки як найбільш насиченої знаннями форми суспільної діяльності, на користь раціоналізму, відповідно до котрого саме розум є джерелом, основою та критерієм істинних знань. Раціоналізм доби Просвітництва дотепер зберігає соціальну силу. Віра в розум та його силу – ось мотив, який і досі рухає людство вперед на шляху вдосконалення засобів задоволення людських потреб. І зараз багато хто вірить: що систематизованіший світогляд на основі розуму, то успішніший носій цього світогляду в сучасному

¹Хайдеггер М. Бытие и время / М. Хайдеггер ; [пер. с нем. В. В. Бибихина]. – М. : Ad Marginem, 1997. – 451 с.

суспільстві. Так вважають не лише пересічні науковці, а й провідні філософи¹.

Науково-технічна революція, яка зростає на плодючому ґрунті загальної суспільної просвіти, ще не вичерпала своєї суспільної корисності. Однак, уже сьогодні маємо багато свідчень, котрі її теоретично² дискредитують і пов'язують з негативними соціальними явищами, наприклад, проблемою можливого глобального самознищення людства³. Чи це відбудеться внаслідок вибуху атомної бомби, чи через екологічну катастрофу, – інструмент такого самознищення дала людині саме наука.

У цій ситуації зростає інтерес до інших складових світогляду, при чому, чуттєвості й віри. На згаданій хвилі реабілітуються форми знання, раніше зневажливо відкинуті просвітниками – міфологія та релігія. Відомо, що обидві пропонували свої форми світогляду, а оскільки це означало послідовність і внутрішню несуперечливість способу мислення й способу діяння носіїв таких видів світогляду, то цілком можна стверджувати: тут маємо місце з іншими типами світоглядного системоутворення. Ці типи були цілком успішними – кожен для свого періоду, тому І. Бойченко характеризував їх як історичні типи світогляду⁴, а ми додамо – і як історичні типи світоглядного системоутворення. Насправді, форми системного мислення та типи системної діяльності, котрі були поширені й домінували в суспільствах у кожен зі згаданих періодів (від мистецького та морального до політичного та господарського), не лише отримували легітимацію від міфології чи релігії. Вони мали їх за зразок творення часткових образів світу (від мистецького і морального до політичного та господарського), що відтворювали той принцип ускладнення реальності та її організації для людських потреб, який у незаперечній формі й досконалої пропонували відповідно міфологія, а пізніше – релігія.

Проте для нас цікавіше питання не про можливу реанімацію міфології або релігії як провідних суспільних способів світоглядного системоутворення. Це може відбутися лише за умов радикальної соціальної деградації, передусім руйнування глобальних соціальних зв'язків із подальшою сегментацією людства на відрубні спільноти, втратою високих технологій забезпечення матеріальних потреб людства. Унаслідок цього неминучі й матеріальні злидні, падіння ролі моралі та мистецтва в умо-

¹Габермас Ю. Філософський дискурс Модерну / Ю. Габермас ; [пер. з нім. В.М.Купліна]. – К.: Четверта хвиля, 2001. – 424 с.

²Хоркхаймер М. Діалектика просвітництва: Філософські фрагменти / М. Хоркхаймер, Т. Адорно. – М. – СПб.: Медиум. Ювента, 1997. – 311 с.

³Майєр-Абіх К.М. Повстання на захист природи. Від доквілля до спільно світу / К. Майєр-Абіх ; [переклад з нім., післямова, примітки Анатолія Єрмоленка]. – Київ: Лібра, 2004. – 196 с.

⁴Бойченко І.В. Філософія історії: Підручник / І.В. Бойченко. – К.: Знання, КОО, 2000. – 723 с. – (Вища освіта ХХІ століття).

вах жорсткої боротьби за виживання, радикальна дискредитація демократичних форм здійснення політики, підозра до вільнодумства й узагалі теоретичного мислення – на кшталт реальності з твору «Населений острів» братів Стругацьких або сучаснішого роману «Останній носій перся» К. Єськова. Однак, попри все, ми своїм завданням вважаємо радше зосередити розум на позитивному розвитку людства і програмувати мислення та поведінку на сценарії успішного майбутнього. Тому реабілітацію інших щодо раціонального розуму складових світогляду ми розглядаємо як ситуацію їхньої часткової реабілітації. Тобто – як коригування філософського світогляду від його войовничо-сциєнтистської позиції тиранічного панування раціонально-розсудкової іпостасі розуму над тими формами знання, котрі зневажливо характеризуються як сфера ірраціонального і нерозумного, до тієї парадигми розуму, яка не лише значно вбирає у себе згадане «ірраціональне» і «нерозумне» (це вже розглядають вітчизняні дослідники¹), а й переосмислює саме знання. Отже, постає переосмислення не тільки раціонального, самого розуму – сциєнтистськи чи антисциєнтистськи налаштованого, а й філософськи налаштованого та організованого, що означає для нас – розум, котрий приймає всі форми мудрості, а не лише форму, раціоналізовану в поняттях. Саме з цих позицій доцільно ще раз проаналізувати міфологію та релігію як історичні типи світогляду.

В історично першій формі світоглядного знання – міфології – домінує саме чуттєвість, безпосереднє сприйняття реальності. У картині світу, що формує це знання, домінують мотиви повторюваності та циклічності змін, котрі людина спостерігала в природі. Людина відчувала й усвідомлювала себе невід'ємною частиною природи і суспільство також розглядала як таке, що циклічно оновлюється (народжується) завдяки єднанню з природою. Це пояснюється здебільшого саме кровно-родинним способом соціального зв'язку, який поставав не просто домінуючим, а чи не єдиним у тогочасному суспільстві.

Крово-родинними (антопоморфними) були переважно й світоглядні зв'язки людини з природою (тотемізм і анімізм). Тому історія суспільства, сформована під впливом такого світогляду, мала здебільшого характер відтворюваності існуючих соціальних структур. Це суспільство можна назвати безальтернативно консервативним, хоча і консервативним стихійно (точніше – інстинктивно). Відтоді консерватизм покладено в основу всякого світогляду: навіть будь-який авангардний світогляд у прагненні домінувати має на меті своє утвердження на невизначено тривалу в часі перспективу. Цю думку підтверджує й те, що родина залишається першим соціальним світом, у котрий людина входить і кот-

¹Лютий Т. Розумність НеРозумного / Т. Лютий. – К.: ПАРАПАН, 2007. – 417 с

рий її формує власне як людину. З такого малого соціального світу людина згодом виходить у великий соціальний світ – «у люди».

Таким виходом для людства було єднання людей різних родин, кланів на основі віри в божество. В рафінованій формі про це сказав святий Павло: «ні еліна, ні іудея» – всі рівні перед богом. Такий «підлітковий» період становлення світогляду пов'язаний із бунтом проти звичного, природного, цілісного. Людина розриває інтимні зв'язки, що єднають її з рідною спільнотою. Розрив починається вже тоді, коли визнається не лише існування інших спільнот, а й їхнє право на утвердження власних цінностей. Інша соціальна якість стає реальністю, вона швидко викликає інтерес завдяки новизні і несподіваності. Пошук неочевидного приводить людину до утвердження екзотичного як найвищої цінності. Екзотичність реальних спільнот не може конкурувати з екзотичністю суспільства надприродного, ідеї котрого починає сприймати людство.

У перших християнських комунах, зокрема, руйнувалися природні родинні зв'язки: тут нема батьків і дітей, братів та сестер – усі «брати» і «сестри» в бохові, всі «діти» божі. Втрачаються й інші «природні» соціальні зв'язки: економічні (відмова від власності); політичні (відмова від авторитету держави) тощо. Цей розрив двох суспільств із метафізичної площини переходить у площину історичну: прагнення до вищих цінностей з відмови від соціальної реальності перетворюється на завдання її вдосконалення. В Європі одним з перших це обґрунтував Блаженний Августин у праці «Про спільноту Божу»¹. Царство боже як ідеальна спільнота – не лише те, що чекає на людину в невідомому далекому майбутньому, а й те, що присутнє в її душі вже зараз завдяки її вірі та відданості. Вищі цінності об'єднують людей, котрі живуть у цьому, а не потойбічному світі. Такі люди перетворюють і вдосконалюють природне суспільство зсередини, керуючись іншими цінностями. Родинні й інші природні зв'язки змінюються та набувають нової сили завдяки духовним цінностям. Шлюб перетворює родину на осередок релігії, держава й економіка мають використовувати свою силу, захищаючи християнські цінності, котрі в свою чергу зміцнюють державу і економіку.

Загалом релігійний світогляд задає суспільству вимір належного, яке спрямовує людство на шлях удосконалення, модернізації. «Старе» (уособлене в поганстві) стає поганим, тим, що треба долати. Суспільство перетворюється на проект. Наскільки ж він удалий – залежить від людського розуміння проекту, якості його втілення.

На думку К. Поппера, кожен проект, під який намагаються прилаштувати розвиток суспільства загалом, приречений бути утопічним і

¹Августин Блаженний. О граде Божием : В 4-х тт. – М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1994. – Т.1. – 394 с.; Т.2. – 336 с.; Т.3. – 281 с.; Т.4. – 404 с.

ненауковим¹. Ще загрозливіша небезпека перетворити проект на догму в теорії та виправдання соціальних репресій на практиці. Однак навряд чи Поппер заперечував би проти того, що все суспільство складається з великої кількості різних соціальних проектів.

Релігійний світогляд не схильний надто заохочувати до формування різних проектів майбутнього, адже в кінцевому підсумку залишається єдино істинний – проект Ісуса Христа. Невипадково всі людські долі в ідеалі мають відтворювати долю Ісуса (в її глибинному, символічному значенні), а вершиною планування життя для кожного свідомого християнина має стати «Наслідування Христу» – так і назвав свій твір, який посідає друге місце за популярністю після Біблії, Тома Кемпійський².

Інше ставлення до множинності поглядів засвідчує філософський світогляд: філософія заохочує до індивідуального самовизначення, принципової самобутності мислення, іноді навіть до гіперкритичності й неприйняття готових проектів. У цьому полягає принципова нелінійність філософського світогляду. Саме тому він набув загальносуспільної вагомості і, на нашу думку, є третім історичним типом світогляду, що змінив релігійний.

Наголосимо: згадуваний окремими дослідниками «науковий світогляд» у кращому випадку становить сурогат філософського світогляду. Насправді ж наука не може бути світоглядом, оскільки ґрунтується на принциповій об'єктивності, «безсторонності» науки, відкидає всілякі переконання, а саме вони і мають бути ядром кожного світогляду. Для вченого немає різниці з погляду науки, що винаходити – атомну електростанцію чи атомну бомбу, кого клонувати – мишу чи людину. Це різні за складністю завдання, ціннісно ж для науковця вони еквівалентні. Інша річ, що будь-який учений – передусім людина, і мусить з цим рахуватись. Відомий російський правозахисник А. Сахаров спочатку винайшов водневу бомбу, а вже потім жажнувся цього і намагався спокутувати особисту провину перед людством. У такий спосіб науковий учинок може бути оцінений зі зовнішнього погляду, тому він не є самодостатнім і не становить основу світогляду. Сила наукової раціональності і критичності ґрунтується на некритичній та беззастережній вірі у людський розум (і довірі до нього). Філософія ж залишається послідовно критичною і піддає сумніву розум, як і саму себе.

Отже, послідовно системний аналіз і синтез світогляду не може здійснювати наука. На розумне і саме тому, врешті-решт, раціональне

¹ *Поппер К.* Відкрите суспільство та його вороги / К. Поппер // Т.1: У полоні Платонових чарів: пер. з англ. О. Коваленко. – К.: Основи, 1994. – 444 с.

² *Кемпійський Тома.* Наслідування Христа / Тома Кемпійський. – Львів: Свічадо, 1998. – 312 с.

виконання цього завдання здатна лише філософія. Свою раціональність – через цілісність віри та чуттєве переживання – подають також і релігія з міфологією, раціональність же філософії є розумною (хоча й не завжди розумовою). Справді, філософія може звеличувати не лише розум, а й волю, віру, почуття, інтуїцію та ін. Однак звеличує їх завжди за допомогою розумних аргументів, не апелюючи ні до чого іншого, крім розуму. Розумне відтворення (точніше – творення) систем є історичною реальністю, яка все повніше охоплює соціальне буття сучасної людини.

У соціальній теорії ХХ ст. утверджується теза: зрозуміти людину можна як соціального діяча, отже, тоді, коли досягнути мету, що висуває перед собою людина, а також усе пов'язане з реалізацією цієї мети. Кожна людина, згідно з цим підходом, постає як своєрідний теоретик, котрий формує модель соціальної реальності й пов'язану з нею модель поведінки. У людському житті не все виявляється логічним і продуманим, але соціальним є саме те, що постає як стратегія людської поведінки через множину недосконалих у своїй відособленості окремих соціальних дій. Усе, що організовує людина і що дає підстави їй організовувати власний соціальний світ, і становить справжню соціальну реальність.

У людині більше цінується її реальна активність, а не гіпотетичний потенціал. Провідним принципом філософії та суспільства стає прагматизм. Людське буття обіцяє багато чого, але варте воно у соціальному сенсі лише того, що здійснює. Створене людиною, вирізняється з-поміж відтворюваного і без людської участі системністю. Таким є нове розуміння системності у соціальній теорії як соціальної системи. Соціальна система має високу ступінь самодостатності завдяки самовідтворюваності.

Соціальна система, на нашу думку, – це феномен, подібний до згадуваного нами «коловерту», або ж вихору, водоверті у фізичному світі. Як водоверть соціальна система втягує у поле впливу випадкові (з її погляду) події та надає їм нового, «внутрішнього» для системи сенсу. Коли ми порівнюємо це з фізичним світом, то стає достатньо очевидним: немає різниці, що знаходиться у воді, – після того, як цей матеріал потрапляє у водоверт, можна ігнорувати його властивості, окрім тих, котрі значущі для самої водоверті (вага, обсяг). Серйозний вплив матиме лише інша водоверт, яка може послаблювати чи посилювати першу, злитися з ним чи увібрати її в себе. Так трапляється і в соціальному світі. Однак існує відмінність: у традиційних суспільствах це було переважно злиття цілих суспільств та боротьба (змагання у доцентровій силі) між ними, але у суспільствах, котрі перейшли на стадію модерну, починають превалювати не процеси уніфікації й ієрархізації, а процеси диференціації та зростання конкуренції. Відповідно – виникають нові соціальні «водоверті», хоча конкуренція між ними виникає лише у тому випадку, коли вони належать до одного сегмента соціальної диференціації. Між собою

ці сегменти не конкурують, а навпаки – доповнюють один одного за принципом поділу праці.

Образ водоверті застосовують у дослідженні соціальної реальності тільки обмежено, адже кожна людина одночасно виявляється «тріскою» не у декількох, а декількох десятках, сотнях, у недалекому ж майбутньому, можливо, і тисячах таких «водовертей». Це означає не лише жорстку вимогу зростання соціальної пластичності людини (аж до «протейності» особистості, котру французькі постмодерністи осмислюють, зокрема, за допомогою поняття «номадизм»¹), а й вироблення нових форм філософського світогляду як системоутворюючого. Ігровий світогляд, на наш погляд, – це радше філософська метафора, тимчасовий паліатив, у кращому випадку – лише дороговказ, а не позитивна відповідь на це питання. Ймовірно, такою відповіддю на ближчий час є теорія соціальних систем.

Рівень значущості розроблення теорії соціальних систем можна спробувати оцінити, також звернувшись до образу водоверті. Поведінка людини і свідоме сприйняття нею власної поведінки – два процеси, котрі мають тенденцію до зближення – аж до повного отождолення у момент досягнення результату. Поведінка людини становить систему, що самоорганізується й утворює свою водоверть, і аналогічно самопізнання людини як соціального діяча теж являє іншу водоверть. Зливаючись, вони утворюють водоверть, котра ще сильніше впорядковує і поведінку, і її пізнання. Ця водоверть якраз і є такою, яка має шанси перетворитися на соціальну систему, якщо закономірність її утворення виявляється соціально невинуватою і аналогічні «злиття водовертей» спостерігаються і в інших представників суспільства в аналогічних соціальних ситуаціях. Річ у тому, що розглядаючи лише самоорганізацію поведінки, без впливу свідомості, ми знаходимо приклади самоорганізації й у тваринному світі. Причому своєю поведінкою тварини становлять досконаліші «автомати» (так сказав би Декарт²), аніж людина: немає впливів свідомості, котрі «відволікають» і «дезорієнтують», змушують людину абстрагуватися від ситуації дії, а отже, втрачати на певний час оперативний контроль над нею. І все ж таки ця часткова втрата контролю може бути компенсована і не лише за рахунок соціальності (наприклад, взаємної підстановки), елементарні форми якої знає увесь тваринний світ і майже увесь світ живого, а за рахунок редукції складності (згідно з Н. Луманом). Йдеться про те, що абстрагування від ситуації дії дає змогу людині й уникати необхідності діяти, й подивитися на ситуацію як на можливість діяти: дія вже

¹Делез Ж. Эмпиризм и субъективность: опыт о человеческой природе / Ж. Делез. – М.: ПЕРСЭ, 2001. – 480 с.

²Декарт Р. Рассуждения о первой философии // Р. Декарт. Сочинения в 2-х т. – Т.2. – М.: Мысль, 1994. – 420 с.

не автоматично-інстинктивна, а орієнтована на мету, яку визначає сама людина, отже, може змінювати її на іншу мету чи відкладати виконання у часі, міняти засоби досягнення мети і под. Все це допомагає людині вийти зі стану рабського підкорення фатуму ситуації, опанувати ситуацією, передусім побачивши її саме як ситуацію, виокремивши зі замкненого кола інстинктивно зумовленої поведінки. Тому інколи подібні зовні поведінки тварини та людини (запрограмовані) не тотожні за суттю. Адже тварина виконує програму свого виду, котру не може перепрограмувати, а людина – програму своєї спільноти, чи навіть власну, що завжди можна вдосконалити, нехай навіть частково або незначно. Головне – успішність виконання програми поведінки тварин ґрунтується на неможливості індивідуальних впливів на застосування програми, а успішність виконання програми поведінки людини навпаки – на можливості й необхідності індивідуальних впливів на застосування програми, окрім того, можливість і необхідність тут таких впливів уже запрограмована.

Отже підсумовуючи, ми акцентуємо на тому, що застосування системного підходу різними науками стосовно пізнання поведінки особистості, згідно з філософським обґрунтуванням має бути передусім ціннісно виправданим. Це означає виявлення ціннісних підстав для функціональних зв'язків, а також визначення ціннісної мотивації особистості як представника комунікативних спільнот – у тих ситуаціях, коли, на перший погляд, особистість свідомо чи несвідомо виконує функціонально доцільні соціальні програми. Саме аксіологічне опосередкування зв'язку «особистість-суспільство» ключовою єдиною ланкою комунікативних спільнот надає конкретики й адекватності не лише філософському, а й спеціально-науковому аналізу соціальних підстав поведінки особистості.

ПСИХОЛОГО-ПЕДАГОГІЧНІ СТУДІЇ ЛЮДИНИ

О. Шмена

ОСОБЛИВОСТІ ПСИХОЛОГІЧНОЇ РЕСУРСНОСТІ ЖІНОК ТА ЧОЛОВІКІВУ КОНТЕКСТІ ДОЛАННЯ КРИЗИ СЕРЕДИНИ ЖИТТЯ

У сучасному трансформаційному суспільстві особистість гостріше зазнає невизначеності власної соціальної перспективи та пов'язаних з нею нечіткостей особистих цінностей і саморозуміння. Тому психологічні особливості проживання кризи середини життя людьми зрілого віку належать до актуальних проблем теоретичної та прикладної психології.

Відомий учений К. Юнг пов'язував переоцінку такими людьми ставлення до себе і до власного життя з поняттям психологічної трансформації. На думку засновника аналітичної психології, особистість розвивається по-різному впродовж першої та другої половини життєвого циклу. Перша половина життя, приблизно до 35 або 40 років, – це час зовнішньої експансії, коли для особистості важливо самоствердитись і набути високого соціального статусу та престижу в очах навколишніх. Після 40 років людина починає відчувати, що цілі та прагнення, котрі здавалися важливими, раптово втратили значення. Вона відчуває необхідність у роздумах про сенс власного життя та самоаналізуванні. Особистість, яка зазнала психологічної трансформації, К. Юнг характеризує такою, що продемонструвала найповніший потенціал і цілісність. Мудра, далекоглядна індивідуальність – інтровертованіша та духовніша (за У. Крейн¹).

На погляд А. Реана, криза середини життя найчастіше загрожує тим, хто схильний уникати самоаналізу та намагається не зауважувати перемін, які відбуваються у його житті². Дослідники П. Балтес та Д. Фезерман³ пов'язують уміння особистості самостійно оцінювати життєві події та її здатність дати собі раду в невизначеності з мудрістю, що знаменує появу нового способу розуміння життя, що більше зорієнтований на служіння.

Сучасний юнгіанський психоаналітик Д. Холліс⁴ вважає: людина, яка проходить так званий перевал на середині шляху, відчуває страх

¹Крейн У. Теории развития. Секреты формирования личности / У. Крейн. – СПб.: прайм-ЕВРОЗНАК, 2002. – С. 437.

²Психология развития личности. Средний возраст, старение, смерть [под ред. А. Реана]. – М.: АСТ; СПб.: прайм-ЕВРОЗНАК, 2007. – С. 152.

³ Там само. – С. 153-154.

⁴Холлис Д. Перевал в середине пути: Как преодолеть кризис среднего возраста и найти новый смысл жизни / Д. Холлис. – М.: Когито-Центр, 2008. – С. 62-83.

перед психологічними змінами, котрі з нею відбуваються і на котрі вона не може впливати. Цей страх відчувається як неможливість повернути відчуття свого знайомого та прийнятного Я. Унаслідок переживання втрати ілюзій та хибних сподівань особистість відчуває безсенсовність власного життя. Учений переконаний, що повернути чуття сенсу індивідуальність може лише за допомогою саморозкриття у значущих взаєминах.

Отже, головними психологічними характеристиками кризи середини життя є відчуття людиною відчаю через розуміння ілюзорності певних власних стремлень, а також прагнення надати своєму життю сенсовності внаслідок зміни життєвих пріоритетів. Одночасно доцільно звернути увагу на диференційні особливості долаання кризи, а саме – проживання кризи середини життя чоловіками та жінками.

На жінку, якій приблизно 40 років, суспільство покладає чимало обов'язків і очікувань. Так вона повинна відповідати високим стандартам «хорошої матері» й успішної людини. «Хорошою матір'ю», на думку Д. Віннікота, є жінка, здатна відчувати свою дитину та задовольняти її потреби, без привнесення у взаємини надмірних страхів чи прагнень¹. Фахова успішність потребує від жінки умінь самостійно формулювати цілі й сміливості самореалізовуватися не лише у ролі матері².

Нерідко визначення пріоритетів самореалізування – у близьких взаєминах чи у професії – стає для жінки нездоланною дилемою. Н. Ходороу констатувала, що здатність жінки до встановлення дружніх та близьких стосунків формується у її взаєминах з матір'ю. Незалежно від характеру цих відносин у дівчинки розвиваються незалежність і наполегливість – якості, котрі допомагають її матері переглянути свої очікування. Н. Ходороу та Д. Міллер стверджують: самооцінка жінок формується під впливом відчуття залучення до взаємин із оточуючими й можливості турбуватись про інших людей, отримуючи їхню увагу³, а особистісний розвиток жінки відбувається головню у спілкуванні й підтриманні стосунків з іншими людьми. За даними Д. Левінсона⁴, прагнення до встановлення теплих та глибоких взаємин має вирішальне значення для саморозвитку жінок. Як вважає Д. Міллер, взаємини настільки значущі для жінок, що «я» у стосунках» стає головною структурою їхньої Я-концепції. Емпатія, чуйність, прагнення причетності й взаємності у стосунках – результат життєвого досвіду жінки, який у суспільстві з домінуванням чоловічих стратегій успіху ототожнюється з інфантильністю

¹Росохин А. Все о моей матери / А. Росохин. – Psychologies. – №8. – 2006. – С.100-103.

²Палуди М. Женская психология [пер. англ.]. – СПб.: прайм-ЕВРОЗНАК, 2007. – С. 287.

³ Там само. – С.263.

⁴Крайг Г. Психология развития [пер. с англ.] / Г. Крайг. – СПб. : Изд-во Питер, 2000. – С.677.

та незрілістю¹. М. Хорнер обґрунтувала: саме жінкам властива мотивація уникання успіху, що полягає у їхній схильності відмовитись від досягнутого успіху, престижу заради збереження взаємин². Відтак для жінок важливіше стати прийнятими оточенням, ніж досягати власних цілей. На думку Д. Левінсон зауважив, що через суспільні стереотипи (загалом маскулінного образу професіонала) період становлення жінки-спеціаліста пролонгований до 20 років (від 20 до 40 років). Як доведено, до 30 років жінки вибудовують кар'єру за чоловічим узірцем. Жінки звертають увагу не лише на кар'єрне зростання, а й на задоволення від особистих взаємин на роботі³. Водночас, за невідповідності критеріям значущої малої групи чи сучасного соціуму, вони схильні відмовлятися від самоствердження та саморозвитку. Більшість учених переконані: жінка може розвиватись гармонійно тоді, коли змінить інфантильну модель взаємин, де має завжди підкорюватись іншим, на зрілу, що передбачає можливість бути самою собою⁴.

Дослідники гендерних особливостей саморозвитку особистості вважають, що криза самовизначення у жінок відбувається приблизно у 30 років. Для жінки – це період стресу, який характеризується переоцінкою кар'єри та стилю життя. Коли до цього часу вона більше уваги приділяла сім'ї, то відчуває потребу самоствердитись у фаховій або суспільній діяльності, коли ж кар'єрі – прагне самореалізуватися як дружина та мати. Коли жінка самостійно здолала кризу 30 років і внаслідок цього навчилася розуміти себе та бути сміливою у реалізації власної мети, то інші нормативні кризи їй уже не загрожують⁵.

Для чоловіків 30 років нагальним є питання пошуку наставника для подальшого кар'єрного зростання⁶. У віці 30–35 років вони набувають незалежності й компетентності, ще більше зосереджуючись на роботі, ніж раніше. Навіть за перегляду життєвих цінностей чоловіки продовжують вважати кар'єру найпріоритетнішою справою власного життя, водночас розуміючи, що близькі очікують від них моральної підтримки, а дружини чекають від чоловіків участі у розв'язанні сімейних проблем. Відчуття нерозуміння іншими та відсутність підтримки сім'ї може спричинити кризове проживання чоловіками середини життя.

¹Палуди М. Женская психология [пер. англ.]. – СПб.: прайм-ЕВРОЗНАК, 2007. – С. 262.

²Палуди М. Женская психология [пер. англ.]. – СПб.: прайм-ЕВРОЗНАК, 2007. – С. 282.

³Крайг Г. Психология развития [пер. с англ.] / Г. Крайг. – СПб. : Изд-во Питер, 2000. – С.679.

⁴Палуди М. Женская психология [пер. англ.] / М. Палуди. – СПб. : прайм-ЕВРОЗНАК, 2007. – С.283.

⁵Крайг Г. Психология развития [пер. с англ.] / Г. Крайг. – СПб. : Изд-во Питер, 2000. – С.679.

⁶ Там само. – С.678.

Науковці К. Фаррел і В. Розенберг¹ виокремили чотири типи реагування чоловіків на досягнення ними середини життя. Перший тип: чоловік схильний робити вигляд, нібито він контролює всі події власного життя і може самостійно долати проблеми, а насправді відчуває утрату цілі, втому й спустошення. Другий тип: чоловік розгублений і розуміє, що не в змозі відповідати висунутим до нього фаховим та особистим вимогам. Третій тип: чоловік, який переконується, що все його життя сповнене розчарувань, утрат, і далі навряд чи щось зміниться. Четвертий тип: чоловік зміг реалізувати до середини життя головні цілі й відчуває внутрішні сили самостійно приймати рішення та підтримувати інших. Для нього середина життя не є кризою, оскільки він формулює нову життєву мету, пов'язану з внутрішньою роботою над собою, що приведе до мудрості².

У взаєминах з іншими чоловіки після 30 років схильні обирати одну з двох стратегій – суперництво або компроміс³, одночасно відчуваючи, що їм стає складніше суперничати з молодшими чоловіками, здатними до більшого ризику. Також ускладнюється конкуренція з жінками їхньої вікової групи, котрі близько 30 років набули професійної компетентності й прагнуть мати вплив. З метою залишити за собою високий фаховий і соціальний статус чоловіки вдаються до компромісу з жінками. Жінки однак сприймають відкладання розв'язання питань як спробу маніпулювання чи недовіри до їхніх умінь приймати рішення, тому компроміс найчастіше завершується загостренням непорозумінь.

Кризовість проживання середини життя чоловіками пояснюють появою у них відчуття безрезультатності докладених зусиль у досягненні професійних або особистих цілей, змінами у самооцінці, яка стає реалістичнішою, хоча водночас знижується її рівень⁴.

Отже, для жінок кризовість середини життя пов'язана з дилемою «самореалізування у професії – відповідність до очікувань інших», а для чоловіків – з труднощами саморозуміння.

Психологічні аспекти проблеми кризи середини життя мають ґрунтовну теоретичну основу, але критерії чи «конструктивності – неконструктивності» переважно виокремлені інтерпретаційно. У зв'язку з цим сучасним психологам-практикам важливо знайти емпіричні показники того, чи насправді особа проживає середину життя кризово.

¹Психология развития личности. Средний возраст, старение, смерть [под ред. А. Реана]. – М.: АСТ; СПб.: прайм-ЕВРОЗНАК, 2007. – С.171-172.

²Психология развития личности. Средний возраст, старение, смерть [под ред. А. Реана]. – М.: АСТ; СПб.: прайм-ЕВРОЗНАК, 2007. – С. 171-172.

³Ильин Е.П. Пол и гендер / Е.П. Ильин. – СПб.: Питер, 2012. – С. 277.

⁴Там само. – С. 182; 138.

Для сучасної практичної психології вагоме значення має виокремлення емпіричних критеріїв для визначення конструктивності проживання та долання людиною середини власного життя тому, що це дасть змогу точніше охарактеризувати індивідуальні особливості проживання людиною кризи середини життя як однієї з глобальних критичних ситуації у власному житті та ефективніше організувати психологічний супровід особисті.

На наш погляд, розв'язати проблему критерію «конструктивності-неконструктивності» проживання людиною кризи середини життя можливо за вирізнення індивідуальних характеристик особистості, котрі зумовлюють здатність людини долати кризові життєві ситуації з користю для себе.

Віковий підхід до аналізу кризи середини життя стверджує, що кризовість проживання людиною певного життєвого періоду зумовлена віковими особливостями людини У віковому підході періодом кризи середини життя вважають 35-45 років. З погляду теорії ідентичності Е. Еріксона, криза середини життя – 26-64 років. Це стадія розвитку, в якій домінантою є чуття генеративності, що протистоїть стагнації. Конструктивність долання кризи характеризується зростанням чуття відповідальності, творчою самореалізацією у професії, розвитком здатності турбуватися про інших, важливістю чуття власного реалізування¹.

Чимало вікових періодизацій містять поняття «криза середини життя». За Т. Титаренко, 37-40 років – «період екстраординарних внутрішніх змін <...>. Конструктивний вихід з кризи передбачає зростання креативності, продуктивності, оптимізування усіх життєвих сфер»². Проблеми особистісного самовизначення осіб 35 – 45 років пов'язують з кризою ідентичності або екзистенційної кризою³. Загострене сприйняття кризи сенсу життя зауважують як характеристику 30-річних⁴; 30-35 років називають «перехідним віком» до справжньої зрілості, періодом формування реалістичної концепції життя⁵. У 40 років Я-концепція особистості характеризується формуванням концептуального ядра особистості, що відображає здатність особистості до особистісного самопророкування стосовно цілей та сенсу життя, позитивної або негативної само-

¹Фрейдджер Ф. Личность: теории, эксперименты, упражнения / Ф. Фрейдджер. – СПб.: Прайм-ЕВРОЗНАК, 2001. – С. 234 – 33.

²Психология личности: Словник-довідник / За редакцією П.П. Горностая, Т.М. Титаренко. – К.: Рута, 2001. – С. 60.

³Хухлаева О.В. Психология развития: молодость, зрелость, старость / О. Хухлаева. – М.: Изд-ий центр «Академия», 2002. – С. 107-109.

⁴Кулагина И.Ю. Возрастная психология: Полный жизненный цикл развития человека / И. Кулагина, В. Колоцкий. – М.: ТЦ Сфера, 2008. – С. 395.

⁵Психология возрастных кризисов: Хрестоматия / сост. К.В. Сельченко. – Мн.: Харвест, 2000. – С. 233-246.

оцінки¹. Після прожитої кризи середини життя, екзистенційної кризи для особи необхідно знайти нові шляхи та засоби самоактуалізування, аби самостійно та відповідально розв'язувати духовні завдання, пов'язані з фаховим самореалізуванням та чуттям власної необхідності іншим².

З позиції вікового підходу, криза середини життя є нормативною. Однак концепція психологічного віку стверджує: кризовість сприймання життя зумовлена не відповідним віковим періодом, а характеристиками суб'єкта життя. Так Дж. Стівенсом доведено, що людина характеризується відповідною зрілістю у кожен віковий період її життя³. Тому вік, на наш погляд, доцільно вважати одним із векторів кризи, а не її змістом.

Ресурсний підхід пояснює особливості долаття кризи особистістю з погляду сформованості у неї певних індивідуальних властивостей, котрі зумовлюють здатність людини позитивно переоцінювати події свого життя, внаслідок чого вона здатна надати сенсу цьому життю. Такий підхід активно застосовують нині з метою структурного аналізу психологічних проблем особистості⁴, а також як концептуальна основа для характеристики розвитку особистості⁵. Ресурсний підхід розглядає такі види ресурсів: ресурси стресостійкості, ресурси персональні, особистісні ресурси, екзистенційні ресурси, психологічні ресурси.

За Н. Водоп'яною, ресурси стресостійкості – це: активна мотивація долаття, ставлення до стресів як до можливості набуття особистого досвіду й особистісного зростання; сила Я-концепції, самоповага, висока самооцінка, чуття самоцінності, самодостатність; оптимістична життєва позиція; позитивність, раціональність, аналітичність мислення; емоційно-вольові якості (уміння створювати собі настрій, самопослідовність); фізичні ресурси (стан здоров'я та ставлення до нього як до цінності)⁶.

Учений С. Хобфолл називає ресурсами те, що цінне для людини та допомагає їй адаптуватися до стресових ситуацій. Він розподіляє їх на зовнішні – соціальні й внутрішні – «душевні» (психологічні). Втрату зовнішніх та/або внутрішніх ресурсів людина сприймає як суб'єктивне неблагополуччя і стан психологічного стресу. Авторська концепція дос-

¹ *Психология развития личности. Средний возраст, старение, смерть* [под ред. А. Реана]. – М.: АСТ; СПб.: прайм-ЕВРОзнак, 2007. – С. 186.

² *Стайн М.* В середине жизни: Юнгианский подход / М. Стайн: М.: Когито-Центр, 2009. – С. 403.

³ *Стивенс Дж.* Приручи своїх драконов (как обратись свои недостатки в достоинства) / Дж. Стивенс. – СПб.: Ртер пресс, 1995. – С. 52.

⁴ *Майленова Ф.* Выбор и ответственность в психологическом консультировании. – М.: «КСП+», 2002. – С. 13.

⁵ *Микитюк С.О.* Витоки научных основ ресурсного подхода / С. Микитюк // Проблемы физического воспитания и спорта. – №2. – 2010. – С. 83–88.

⁶ *Водопьянова Н.Е.* Психодиагностика стресса / Н. Водопьянова. – СПб.: Питер, 2009. – С. 291.

лідника – концепція «консервування» ресурсів – ґрунтована на двох принципах: 1) люди намагаються отримати, зберегти та використати якнайкраще свої психологічні ресурси; 2) люди прагнуть інвестувати свої зусилля у накопичення власних ресурсів: захистити від втрачання, або відновити ресурси, а також набути нові ресурси для підвищення впевненості у майбутньому (екзистенційної надійності)¹.

На онові концепції С. Хобфолла дослідники Н. Водоп'янова та М. Штейн розробили опитувальник персональних ресурсів, до котрих зачислили ресурси матеріальні (рівень доходів) і нематеріальні (бажання та переконання), зовнішні (соціальні) й внутрішні (самоповага, життєві цілі)². І. Рибкін виокремив особистісні ресурси людини – високу самооцінку, емоційну врівноваженість, впевненість та лідерство, автономність та інтернальність, відповідальність, цілеспрямованість, адаптивність і психологічну гнучкість³.

Дослідниця Є. Рязанцева проаналізувала екзистенційні ресурси особистості, розглядаючи їх як складні інтегративні індивідуально-психологічні утворення, що відображають ставлення особистості до головних екзистенційних позицій. Учена емпірично виокремила такі екзистенційні ресурси: ресурс свободи, ресурс сенсу, ресурс самотрансценденції, ресурс милосердя, ресурс прийняття, ресурс віри⁴.

З погляду ресурсного підходу можливо пояснити конструктивність проживання людиною кризи середини життя наявністю у неї ресурсів. На нашу думку, сформованість психологічних ресурсів допомагає особистості не впадати у відчай та робити власне життя сенсовним.

Психологічна ресурсність особистості виявляється у здатності людини актуалізувати власні психологічні ресурси з метою саморозвитку, саморозкриття у взаєминах та надання підтримки іншим. Психологічні ресурси особистості ми визначили як унікальні екзистенційні індивідуальні можливості людини, у яких розкривається її життєва місія.

Компонентами психологічного ресурсу особистості є такі: впевненість у собі, доброта до людей, допомагаіншим, успіх, любов, творчість, віра у добро, прагнення до мудрості, роботанад собою, самореалізування

¹McPadden K.S. Hobfoll COR-theory [Електронний ресурс] // Режим доступу: http://wfnetwork.bc.edu/encyclopedia_entry.php

²Водоп'янова Н.Е. Психодиагностика стресса / Н. Водоп'янова. – СПб.: Питер, 2009. – С. 304-305.

³Рыбкин И.В. Коучинг Социального Успеха / И. Рыбкин. – М. : Изд-во «Институт общегуманитарных исследований», 2005. – С. 55-60.

⁴Рязанцева Е.Ю. Вера как экзистенциальный ресурс личности в преодолении кризиса // Актуальні проблеми психології: Психологія особистості. Психологічна допомога особистості. – Київ, 2011. – Том 11. – Вип. 4. – Ч.2. – С. 218-225.

упрофесії, відповідальність¹. У структурі особистості головні компоненти психологічного ресурсу особистості утворюють «Я-екзистенційне» – конструкт, що відображає уявлення людини про себе, як про людину, яка прагне сенсу та здатна саморозвиватися.

Нами було складено опитувальник психологічної ресурсності особистості (опитувальник пройшов відповідну перевірку надійності), за допомогою якого було виокремлено особливості психологічної ресурсності жінок та чоловіків². У дослідженні взяли участь 160 осіб віком 25-46 років (з них 75 чоловіків та 85 жінок). Результати отримали обґрунтування за допомогою багатофакторного, регресійного, порівняльного аналізу та аналізу причин та ефектів.

Згідно із результатами багатофакторного аналізу психологічної ресурсності жінок виявлено, що до першого фактора, який пояснює 40% дисперсії даних у групі, увійшли шкали «віра у добро», «самореалізування у професії», «відповідальність»; до другого фактора, який пояснює 14% дисперсії даних у групі, увійшли шкали «творчість», «прагнення до мудрості», «знання власних психологічних ресурсів». За даними регресійного аналізу встановлено, що почерговість компонентів психологічної ресурсності є такою: 1) уміння використовувати власні психологічні ресурси, 2) творчість, 3) відповідальність, 4) успіх, 5) доброта до людей, 6) любов, 7) самореалізування у професії, 8) допомога іншим, 9) робота над собою, 10) уміння оновлювати власні психологічні ресурси, 11) знання власних психологічних ресурсів, 12) віра у добро, 13) прагнення до мудрості. Впевненість у собі не є компонентою психологічної ресурсності жінок.

Відповідно до мети дослідження, групу досліджуваних жінок було розділено на дві: до першої групи зачислено жінок 25-29 років, до другої – 32-46 років. За даними багатофакторного аналізу психологічної ресурсності жінок 25 – 29 років встановлено, щодо першого фактора, який пояснює 42% дисперсії даних у групі, увійшли шкали «доброта до людей», «любов», «самореалізування у професії»; до другого фактора, який пояснює 24% дисперсії даних у групі, – «відповідальність» та «уміння оновлювати власні психологічні ресурси». Регресійний аналіз виявив, що головною компонентою ресурсності жінок 25-29 років є любов. Аналіз причин та ефектів за Ішикава показав, що саме любов є ефектом психологічно ресурсності жінок до кризи середини життя.

¹Штепа О.С. Емпіричне вивчення психологічних ресурсів особистості / О. Штепа // Актуальні проблеми психології: Психологія особистості. Психологічна допомога особистості. – Київ, 2011. – Том 11. – Вип. 4. – Ч.2. – С. 335-361.

²Штепа О.С. Ресурс-менеджмент / О. Штепа // У кн.: Самоменеджмент (самоорганізування особистості) : [навч. посібник]. – Львів : ЛНУ імені Івана Франка, 2012. – С. 317-321.

За даними багатофакторного аналізу психологічної ресурсності жінок 32 – 46 років встановлено, що до першого фактора, який пояснює 54% дисперсії даних у групі, увійшли шкали «любов», «творчість», «віра у добро», «прагнення до мудрості», «робота над собою», «самореалізування у професії», «відповідальність». Регресійний аналіз виявив, що головними компонентами ресурсності жінок 32 – 46 років є любов та творчість. Аналіз причин та ефектів за Ішикава показав, що ефектом психологічної ресурсності жінок, які прожили кризу середини життя, є віра у добро.

Порівняльний аналіз компонент психологічного ресурсу у жінок з високим рівнем ресурсності за критерієм «вік» дав змогу з'ясувати, що жінки, які прожили кризу середини життя характеризуються вищим рівнем сформованості ресурсів «віра у добро», «робота над собою», «самореалізування у професії».

За результатами багатофакторного аналізу психологічної ресурсності чоловіків виявлено, що до першого фактора, який пояснює 39% дисперсії даних у групі, увійшли шкали «впевненість у собі», «успіх», «творчість», «самореалізація у професії», «знання власних психологічних ресурсів»; до другого фактора, який пояснює 16% дисперсії даних у групі, увійшли шкали «доброта до людей», «прагнення до мудрості», «робота над собою». За даними регресійного аналізу встановлено почерговість компонентів психологічної ресурсності, яка є такою: 1) творчість, 2) віра у добро, 3) самореалізація у професії, 4) успіх. Інші компоненти психологічного ресурсу не є значущими для зачислення до структури ресурсності.

Відповідно до мети дослідження, групу досліджуваних чоловіків було розділено на дві: до першої групи зачислено чоловіків 25-30 років, до другої – 32-46 років. За даними багатофакторного аналізу психологічної ресурсності чоловіків 25-30 років встановлено, щодо першого фактора, який пояснює 35% дисперсії даних у групі, увійшли шкали «любов», «творчість», «самореалізація у професії»; до другого фактора, який пояснює 25% дисперсії даних у групі, увійшли шкали «допомога іншим», «віра у добро», «відповідальність». Регресійний аналіз виявив, що головною компонентою ресурсності чоловіків 25 – 30 років є «самореалізація у професії». Аналіз причин та ефектів за Ішикава показав, що любов є ефектом психологічно ресурсності чоловіків до кризи середини життя.

За даними багатофакторного аналізу психологічної ресурсності чоловіків 32 – 46 років встановлено, що до першого фактора, який пояснює 42% дисперсії даних у групі, увійшли шкали «впевненість у собі», «успіх», «творчість», «відповідальність», «знання власних психологічних ресурсів»; до другого фактора, який пояснює 17% дисперсії даних у групі, увійшли шкали «доброта до людей», «допомога іншим», «прагнення до мудрості». Регресійний аналіз виявив, що головними компонентами

ресурсності чоловіків, 32 – 46 років є творчість. Аналіз причин та ефектів за Ішикава показав, що ефектом психологічної ресурсності чоловіків, які прожили кризу середини життя, є творчість.

Порівняльний аналіз компонент психологічного ресурсу у чоловіків з високим рівнем ресурсності за критерієм «вік» дав змогу з'ясувати, що чоловіки, які прожили кризу середини життя характеризуються вищим рівнем сформованості ресурсів «доброта до людей», «творчість», «віра у добро», «відповідальність».

Порівняльний аналіз структури психологічної ресурсності жінок та чоловіків 25 – 30 років виявив, що у чоловіків вище рівень сформованості таких ресурсів, як «впевненість у собі», «любов», «віра у добро», «прагнення до мудрості», «відповідальність». Інші компоненти ресурсності сформовані на вищому рівні у жінок. За порівняння структури психологічної ресурсності жінок та чоловіків 32 – 46 років з'ясовано, що у жінок вище рівень сформованості таких ресурсів, як «впевненість у собі», «доброта до людей», «допомога іншим», «творчість», «самореалізація у професії», «відповідальність».

Результати дослідження ми проінтерпретували у контексті «конструктивне–неконструктивне» проживання кризи середини життя. Показником неконструктивного проживання кризи жінками 32-46 років ми вважаємо неактуалізованість у них ресурсу «доброта до людей», що може свідчити про появу конкурентного сприймання навколишніх та конфліктних взаємин з ними. Водночас психологічна ресурсність жінок після прожитої кризи більше не актуалізується через ресурс любові, що виявлявся у їхній здатності бути відкритими у взаєминах та умінні сприяти саморозвитку близької людини, підтримувати її у складних ситуаціях та співрадіти її успіхам.

Психологічна ресурсність жінок 32-46 років актуалізується через віру у добро, яка як психологічний ресурс характеризує переконаність жінок у наявності справедливості та віри у Бога. Вони навчились бути милосердними, їм не властивий відчай та амбівалентність у сприйманні життя, себе та людей. Вони навчились співстраждати, розділяти та зменшувати горе близьких людей. Безперечно, що такі зміни у принципах життєвої філософії жінок можна зачислити до вияву конструктивного прожиття ними кризи середини життя.

До ознак здатності жінок 32-46 років робити власне життя осмисленим ми схильні віднести актуалізованість у них ресурсів «самореалізування у професії», «робота над собою» та «віра у добро». Тріо цих ресурсів характеризує здатність жінок, які прожили кризу середини життя, до саморозуміння та самозміни на основі рефлексії та до досягнення успіху у самостійно обраній та цікавій роботі за покликанням. Водночас вони розвиваються та досягають успіхів для того, щоб бути затребуваними суспільством та здатними підтримати своїх близьких. Якщо до кризи

середини життя жінки самовизначаються через романтичні взаємини та любов до близьких, то після прожитої кризи – через відповідальність за них та присвяту себе їм. Векторами саморозвитку жінок, які здолали кризу середини життя, є робота над собою, що полягає у навчінні любити інших та доланні страху перед життям, самореалізування у професії, яке передбачає вміння скеровувати власні здібності та знання на користь суспільству. Вказане підтверджує, що жінки 32 – 46 років дійсно надають власному життю сенсовності через присвяту себе іншим.

Показником неконструктивного проживання кризи чоловіками 32-46 років ми вважаємо неактуалізованість у них ресурсу «любов», що може свідчити про їх небажання сприяти саморозвитку інших, появу заздрощів до успіхів інших, підозріливість у взаєминах та споживацьке ставлення до життя.

Психологічна ресурсність чоловіків після прожитої кризи актуалізується не через ресурс любові, а через ресурс творчості, що виявлявся у їхній здатності бути неординарними у професійних та життєвих ситуаціях, відмові від типових життєвих сценаріїв, вмінні чинити по-своєму у ситуаціях, що потребують адаптації. У чоловіків, які прожили кризу середини життя з'являються власні критерії оцінки себе, інших та життєвих подій.

Ознаками здатності чоловіків 32-46 років надавати сенс власному життю ми вважаємо актуалізованість у них ресурсів «відповідальність», «доброта та людей» та «віра у добро». Тріо цих ресурсів характеризує здатність чоловіків, які прожили кризу середини життя, до прогнозування наслідків власних дій, здатності чинити згідно з власними переконаннями. Принципами життєвої філософії чоловіків 32-46 років є як справедливість, так і милосердя. Чоловіки, які прожили кризу середини життя, здолали відчай та амбівалентність у сприйманні себе, інших та життя.

Якщо до кризи середини життя чоловіки самовизначалися через романтичні взаємини та любов до близьких, то після прожитої кризи – через творчість, тобто саморозвиток та професійне самоствердження. Це може свідчити про більшу інтернальність зрілих чоловіків, а також про обрання ними шляху самовдосконалення. Водночас чоловіки 32-46 років здатні підтримувати та надихати інших, надавати їм впевненості у собі, неконкурентно сприймати оточення, якщо знають власні сильні сторони та відчувають себе успішними, тобто уміють відповідати об'єктивним критеріям високого професіоналізму та мають суб'єктивне чуття вдалої самореалізації, а також здатні організувати ситуації, що сприятимуть найбільш повному саморозкриттю. Відповідно чоловіки надають власному життю сенсовності через прагнення до мудрості та роботу над собою, з метою досягнення успіху.

З'ясовано, що головними психологічними характеристиками кризи середини життя є відчуття людиною відчаю та безсенсовності власного життя. Розглянуто віковий та ресурсний підходи до аналізу кризи середини життя. Перевагами ресурсного підходу є те, що він дає змогу виокремити індивідуальні особливості людини, що зумовлюють конструктивність проживання та долання нею кризи. Такими особливостями є психологічні ресурси.

Психологічні ресурси особистості визначено як унікальні екзистенційні індивідуальні можливості людини, у яких розкривається її життєва місія. Здатність людини актуалізувати власні психологічні ресурси з метою саморозвитку, саморозкриття у взаєминах та надання підтримки іншим – це психологічна ресурсність. Компонентами психологічного ресурсу особистості є впевненість у собі, доброта до людей, допомога іншим, успіх, любов, творчість, віра у добро, прагнення до мудрості, робота над собою, самореалізування у професії, відповідальність.

Емпірично доведено, що головними компонентами психологічної ресурсності жінок, які пережили кризу середини життя, є любов та творчість, а ефектом їхньої ресурсності є віра у добро. Актуалізованість у жінок 32–46 років таких психологічних ресурсів, як «самореалізування у професії», «робота над собою» та «віра у добро» проінтерпретовано як ознаку конструктивності долання ними кризи середини життя. Головною компонентою психологічної ресурсності чоловіків, які пережили кризу середини життя, є творчість. Чоловіки 32–46 років надають власному життю сенсу шляхом саморозвитку та професійно самореалізації.

УКРАЇНСЬКЕ ПЕДАГОГІЧНЕ МИСЛЕННЯ В ТЕНЕТАХ МІФОТВОР- ЧОСТІ: ВІД УТОПІЧНИХ ПРОЕКТІВ АНТРОПОЛОГІЗАЦІЇ ПЕДАГОГІКИ ДО РЕАЛІСТИЧНИХ

Процеси антропологізації охопили усі дисциплінарні галузі сучасного наукового знання, починаючи із гуманітарних наук і закінчуючи природничими, включаючи навіть такі далекі від людини, як фізика та астрофізика. Принципова важливість антропологічного дискурсу для побудови концептуальних моделей будь-якої науки, пояснюється тим, що у ньому фіксуються «внутрішні вібрації людського буття у змінному середовищі»¹. Звісно, ці процеси не оминули і таку безпосередньо пов'язану з людиною науку, як педагогіка. Показовим є те, що теоретичне обґрунтування вимоги антропологізації педагогічної теорії і практики інтенсивно розпочалося із середини 60-х років ХХ ст. саме внаслідок усвідомлення кардинальної зміни становища людини у світі, що також кардинально змінився. За визначенням Т. Яркіної, – «Зрослий інтерес до цієї проблематики - природний наслідок логіки розвитку сучасного наукового мислення, що вимагає створення комплексної теорії формування людської особистості на основі даних, накопичених всіма науками, що вивчають людину. Інтерес цей заглиблюється тим, що колишні традиційні педагогічні установки й підходи до виховання людини, вироблені педагогікою, виявилися у світлі вимог сучасного науково-технічного прогресу неспроможними»². Ще один момент, що заслуговує на увагу – таке обґрунтування розпочалося у ФРН саме силами філософів (О.-Ф. Больнов, В. Лох, Г. Рот, Г. Шенеберг та ін.) і спричинило дисциплінарне оформлення педагогічної антропології. Нарешті, третій момент, який варто враховувати, оскільки він задає важливі праксеологічні орієнтири для антропологізації педагогічної теорії і практики, – філософські дискусії були почути представниками педагогічної науки³.

¹Брачули И.Я. Антропологический дискурс и постсоветское пространство // Человек постсоветского пространства: сб. материалов конф. Вып.3 / под ред. В.В. Парцвания. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2005. – С. 130.

²Яркина Т.Ф. Освещение проблем педагогической антропологии на страницах западно-германских педагогических журналов // Педагогика и школа за рубежом. Критико-библиографический сборник. М.: Просвещение, 1967. № 3. – С. 3.

³ За даними Т. Яркіної, відбувся поворот західнонімецької педагогіки убік антропології, причому як у теоретичному, так і в організаційному плані. Так, 28 квітня 1964 р. у Франкфурті, з метою об'єднання науково-педагогічної думки навколо одного напрямку, було засновано науково-педагогічне німецьке товариство, що провело 30 квітня 1965 р. у Касселе разом із товариством «Конференція західнонімецьких університетських педагогів» дискусію по проблемі антропологічних методів дослідження в педагогіці. На першому, установчому засіданні виступили проф. Г. Рот (Геттингенський університет) з

Враховуючи вищеназвані причини актуалізації антропологічного дискурсу у науковому пізнанні, цілком природно, що на початку XXI ст. антропологічні конотації в науці у цілому, і в педагогіці зокрема проявилися з новою силою. Адже в науці з'явилися не тільки нові дані про людину, а й відбулися нові світоглядні та методологічні імплікації¹. Нові світоглядні, теоретико-методологічні і контекстуальні орієнтири виникли і у філософській антропології². Під впливом процесів глобалізації, становлення інформаційного суспільства і суспільства знань кардинально змінилися і соціокультурні контексти людського буття, і запити та вимоги щодо освіти у новій педагогічній ситуації. Усе це безпосередньо і опосередковано викликало нову хвилю антропологізації науки, зокрема і педагогічної. Можна цілком погодитись і з В. Пічугіною, що «векторні напрямки наукового пошуку в педагогіці XXI ст. виходять із актуальної потреби антропологізації педагогічної теорії й практики»³.

Вимога антропологізації науки у цілому і педагогічної науки зокрема стала одним із лейтмотивів і сучасного філософського дискурсу. Але як це часто буває, повсюдне застосування будь-якого терміна супроводжується тим, що він, з одного боку, втрачає свою концептуальну однозначність у теоретичному дискурсі, а з іншого – набуває характеру стереотипу в масовій свідомості. В українській педагогічній дійсності (і у науковому дискурсі, і ще більше в освітньо-виховній діяльності) поширеним є сприйняття вимоги антропологізації педагогічної теорії і практики як самоочевидності. Здавалось би це цілком природно, оскільки такий стратегічний орієнтир цілком відповідає сучасним запитам і суспільства, і особистості. Він також відповідає «високим гуманістичним ідеалам» і є необхідним засобом реалізації «гуманістичної місії» освіти.

доповіддю «Про концепцію й труднощі емпіричної педагогічної антропології» і голова суспільства проф. О. Ф. Больнов (Тюбінгеньський університет) з доповіддю «Про антропологічні методи дослідження в педагогіці». Матеріали тюбінгеньської наради, а також касельської дискусії одержали широке висвітлення на сторінках західнонімецьких педагогічних журналів. Досить сказати, що журнал «Bildung und Erziehung» опублікував тільки в 1965 р. 16 статей, присвячених антропологічній проблематиці в педагогіці. [Яркина Т. Ф. Цит. твір.]

¹ Див., наприклад: Лук'янець В.С., Кравченко О.М., Озадовська Л.В. та ін. Світоглядні імплікації науки. – К.: Вид. ПАРАПАН, 2004. – 408 с., Постнекласика: Філософія, наука, культура: Колективна монографія / Отв. Ред.. Л.П. Киященко и В.С. Степин. СПб.: Издательский дом «Миръ», 2009. – 672 с.

² Табачковський В.Г. Полісвітнісе homo: філософсько-мистецька думка в пошуках «неевклідової рефлексивності». – К.: Видавець ПАРАПАН, 2005. – 432 с., Грані людського буття: позитивні та негативні виміри антропокультурного / Андрос Є.І., Шалашенко Г.І., Загороднюк В.П., Хамітов Н.В., Дондюк А.М., Лютий Т.В., Солонько Л.А., Ковадло Г.П., Ярош О.А., Малеев К.С.– Київ, 2010. – 352 с.

³ Пічугина В.К. Современный антропологический дискурс в педагогике: от фрагментарности к целостности [Електронний ресурс] / В.К. Пичугина. – Режим доступу: http://www.bim-bad.ru/biblioteka/article_full.php?aid=1921&binn_rubrik_pl_articles=102

Відтак, цей орієнтир є самоочевидним, його навряд чи хто буде спростовувати і тому він начебто не потребує поглибленого критичного осмислення, хоча й активно пропагується і вітчизняними педагогами (починаючи із С. Русової, А. Макаренка, В. Сухомлинського і до сучасних – І. Беха, І. Зязюна, М. Євтуха та ін.), і представниками вітчизняної філософії освіти (В. Андрущенко, В. Кремень, Т. Троїцька та інші)¹. Але якщо поставити питання: а що власно означає антропологізм в освіті й як саме він може бути реалізований, то відповіді на них вже будуть далеко не самоочевидними та однозначними. Про це свідчить і аналіз ступеня розробленості проблеми, який виявляє широкату палітру сучасних педагогічно-антропологічних концепцій, чії вихідні теоретико-методологічні настанови є не тільки плюралістичними, а й часом протилежними, як то в емансипаторських (емансипативна педагогіка критичної теорії Франкфуртської школи, педагогіка свободи Г. Жиру і П. Фрейре) і консервативно (Г. Браммельд, К. Роджерс, Е. Келлі, Л. Кольберг, П. Херст) орієнтованих філософсько-освітніх теоріях, або ціннісно-комунікативних парадигмальних філософсько-освітніх побудовах (К.-О. Апель, О.-Ф. Больнов, Ю. Габермас). Ситуація ускладнюється ще і тим, що осмислення педагогічної реальності на антропологічних засадах може здійснюватись не тільки на концептуальному рівні, а й виражатися метафорично, що особливо властиво антропологічно-педагогічним пошукам педагогів-новаторів. Наприклад, у дисертаційному дослідженні А. Закірової наводяться такі образні вислови, що характеризують навчання й виховання крізь антропологічну призму: «педагогічна муза», «партитура шкільного дня», «пізнавальна витівка», «лихоманка букв», «торжествуюча п'ятірка» (Ш. Амонашвілі); «педагогічна золушка», «педагогічний батрак» (Я. Корчак); «завтрашня радість», «метод педагогічного вибуху», «фронт колоністів», «рефлекс салюту» (А. Макаренко); «захисне виховання», «лікування красою», «квітка виховання», «школа радості», «живий задачник» (В. Сухомлинський); оцінка як «націлена в чоло дитині гвинтівка» (Д. Ельконін)².

Не менша неоднозначність виявляється й у царині педагогічної практики. Тут можна згадати школи вальдорфівської педагогіки, мак-

¹ Нажаль, процес антропологізації філософсько-педагогічного дискурсу в Україні йде ще доволі повільно, навіть у порівнянні з Росією. У Росії не тільки видана низка монографій і статей, безпосередньо присвячених даній проблематиці, таких авторів, як Б.М. Бім-Бад, М.В. Богуславський, І.Я. Брачулі, А.Я. Данілюк, С.М. Зверев, Г.Б. Корнетов, В. К. Пічугіна, В.І. Слуцкий, але й розроблено і впроваджено в навчальний процес курс «Педагогічна антропологія», який є дисципліною федерального компонента предметної підготовки аспірантів зі спеціальностей 13.00.01 («Загальна педагогіка, історія педагогіки і освіти») і 13.00.08 («Теорія і методика професійної освіти»).

² *Закірова А.Ф.* Теоретико-методологические основы и практика педагогической герменевтики: дис. ... д-ра пед. наук. – Тюмень: Тюменский гос. ун-т, 2001. – С. 92.

симально орієнтовані на потреби дитини. Але як показав досвід, їх випускники дуже важко включаються у доросле життя і мають проблеми із соціалізацією і дотриманням усталених вимог і норм суспільства. В Україні з'явилися так звані альтернативні школи, де учням надають можливість обирати і вивчати виключно ті предмети, які їм до вподоби, або навіть один предмет, і де в принципі не існує оцінок, які можуть «травмувати психіку дитини», а є тільки заліки. Негативні для дитини наслідки такого навчання можна легко передбачити, але такий підхід також може бути сприйнятий як форма реалізації антропологізму і дитиноцентризму в освіті. Тут можна додати, що в сучасних умовах комерціалізації освіти, її перетворення на ринок надання освітніх послуг, вимога антропологізації освіти як її гуманізація і гуманітаризація, орієнтація на гармонійний розвиток фізичних, душевних, духовних, інтелектуальних потенцій і здібностей людини може вступити у суперечність із вузько прагматичною та утилітарною орієнтацією особистості як замовника освітніх послуг. Приклади можна було б продовжувати. Але щоб не вдаватися до множення надлишкових сутностей, перейдемо до безпосереднього розгляду проблеми проявів міфотворчості в українському педагогічному мисленні стосовно вимоги антропологізації педагогіки як освітньо-виховної практики і теоретичних можливостей їх подолання, що і є безпосередньою метою наших розмислів.

Якщо стисло сформулювати їх головний лейтмотив, то його можна виразити так: Педагоги! Бережіться самоочевидностей! Якщо розгорнути думку далі, то у цьому застереженні можна виокремити дві основні настанови: вимогу критичного осмислення тих ціннісно-сміслових стратегічних орієнтирів, які постулюються як мета освітньої діяльності, а також усвідомлення того, що складні проблеми не вирішуються одномоментними простими засобами. Цей лейтмотив цілком знаходиться у методологічному річищі, заданому принципом відкритого питання О.-Ф. Больнова. Ми повністю поділяємо його думку, що антропологічна постановка питання повинна принципово залишатися відкритою для нових досліджень, щоб ніколи не створювалося закінченої картини людини. Виходячи з цього, антропологічний спосіб розгляду як такий має не стільки системоутворюючу функцію, скільки є послідовним способом застосування і проведення певної антропологічної точки зору при вирішенні конкретних педагогічних питань, що, у свою чергу, дозволяє не тільки глибше проникнути в сутність відомих педагогічних явищ на підставі розкриття їхньої антропологічної основи, але й висвітлити значення нових педагогічних явищ, що залишалися раніше поза полем зору. У цілому такий підхід орієнтує не на консервативність і узагальненість, а на відкритість і пластичність і у цьому сенсі сам є своєрідною альтернативою міфотворчості.

Міфотворчість є формою прояву неререфлексивного світосприйняття, де утопічні світоглядні конструкти мають суттєву перевагу над реалістичними. Схильність до самоочевидностей є одним із витоків і, водночас, проявів міфотворчості. Адже однією із сутнісних властивостей міфологічного мислення є переконання у володінні остаточними відповідями на усі питання. Значною мірою ця схильність дісталася українському педагогічному мисленню у спадок від радянської педагогіки, теоретико-методологічною основою якої була «єдино вірна» марксистсько-ленінська філософія, а ідейною – «єдино вірна» теорія комуністичного виховання, в якій «будівник комунізму» був абсолютним втіленням найкращих людських і соціальних якостей і, тим самим, поставав як справжній міфологічний герой міфологічної історії.

Ще однією сутнісною ознакою міфологічного мислення, яка повною мірою була притаманна радянській педагогіці й певною мірою зберігається до сьогодні, є телеологізм – переконання в існуванні заздалегідь встановленої абсолютної мети, до якої усе рухається у своєму розвитку. У контексті педагогічної теорії і практики такий телеологізм постає як орієнтація на формування «ідеальної людини», яка є гармонійною і цілком добродійною, такою, що дбає насамперед про загальне благо. Ця орієнтація живиться вірою в існування Абсолютних цінностей – Істини, Добра, Краси, самого Загального Блага як метафізичних сутностей, рух до яких і стане запорукою появи «ідеальної людини».

Схильність до самоочевидностей породжує, використовуючи термінологію Л. Шестова, «фанатиків всезагальних істин». Фанатики всезагальних істин є небезпечними у будь-якій сфері діяльності, але у педагогічній вони здатні звести нанівець увесь її внутрішній сенс.

У навчальній складовій педагогічної практики головна небезпека полягає в тому, що фанатики всезагальних істин перетворюють освіту на процес навчання-тренування, де головним є засвоєння визначеної заздалегідь суми знань і готових схем діяльності, або в кращому разі вже усталеного алгоритму пошуку заздалегідь відомого єдино вірного рішення. Апофеозом такого підходу є монологічна організація навчального процесу із трансляцією інформації від викладача, що нею володіє, до студента, який отримує її внаслідок навчання і надалі здатен відтворювати самостійно, а також застосування тестів як єдиного універсального засобу контролю знань. Навіть визнання того, що будь-яке знання швидко застаріває і втрачає свою цінність кардинальним чином не змінює уявлення про те, що головним предметом освітньо-педагогічної діяльності є триада знання, уміння і навички. Міфологема суспільства знань як якогось надрозумного суспільства, де знання стають найвищою цінністю залишається непорушною. Саме постійне оволодіння новими знаннями, уміннями і навичками розглядається і як мета освіти протягом усього життя. Але при цьому не приймається до уваги головний парадокс сус-

пільства знань, на якому наголошує К.-П. Лісман: якщо знання, що швидко застаріває, втрачає свою цінність, то у суспільстві знань вже ніхто не вчиться, щоб щось знати, а навчається задля самого навчання. Таким чином, суспільство знань відмовляється від досягнення мети пізнання – істини¹. Сказане не означає, що у суспільстві знань освіта має відмовитись від засвоєння і прищеплення знань, навичок і вмінь. Йдеться про те, що у нових соціокультурних контекстах ця мета освітньої діяльності не може сприйматися як щось самоочевидне і потребує переосмислення із врахуванням вище зазначеної проблематизації.

Якщо метою навчання вже не може виступати здатність учня/студента до відтворення запропонованих дефініцій і використання готових схем та алгоритмів, то закономірно постає питання про те, якою має бути нова мета. Тут продуктивним удається підхід, запропонований у межах конструктивістської парадигми освіти і критичної педагогіки. Ці підходи поєднує ставлення до навчання як продукту самоорганізації.

Конструктивістська парадигма освіти задає принципово інакше розуміння мети і вихідних принципів організації навчальної діяльності. Їх достатньо докладно розкрив Е. фон Глаєрсфельд² – один із засновників і авторитетних розробників цієї парадигми. Сформульовані ним принципи, слідом за О. Комар, можна представити так:

1. Навчання має починатися не з постулювання певних істин, а зі створення можливостей для стимуляції мислення у студентів (сократична маєвка).
2. Для викладача недостатньо бути добре обізнаним із предметом, слід також вміти будувати дидактичні ситуації застосовності нового знання (Віко: знати – це знати, як зробити; можна додати і як використати).
3. Для успішного засвоєння студентами нового складного матеріалу викладач має враховувати базисні «наївні» поняття, якими попередньо володіють студенти, таким чином легше зрозуміти різницю у сприйнятті різними студентами однакового матеріалу (чи цей матеріал несуперечливо узгоджується з «базовим», чи вимагає відмови від попередньо засвоєного, адже студент не *tabula rasa*).
4. Вказівка на помилку без доступної аргументації – це шлях до втрати студентом мотивації до навчання.

¹Liesmann K.P. Theorie der Unbildung / K.P. Liesmann – Wien: Zsolnay, 2006. – С. 26-27.

²Glaserfeld E. von. Cognition, construction of knowledge and teaching // Synthese. – V. 80, № 1. P. 121-140 // www.radicalconstructivism.com.; Glaserfeld E. von. Radical constructivism and teaching // www.radicalconstructivism.com.

5. Слід стимулювати рефлексивне мислення, включно з найпростішими засобами: наприклад, просити описати хід думок (потреба у вербалізації процедурного знання змушує думати над самою думкою)¹.

Виходячи з цих принципів переконливим постає висновок, що «З конструктивістської точки зору метою викладача має бути не донесення до аудиторії певних істин, а допомога у *концептуальній організації власного досвіду* (курсив наш – І.С.) самими студентами, і реалізація цієї мети залежить від епістемологічної позиції та освітніх підходів»².

Схожий підхід розробляють і представники критичної педагогіки або педагогіки свободи, започаткованої Пауло Фрейре³. Вони роблять наголос на стимулюючій освіті і головним засобом для цього вважають діалог. На думку Фрейре, перманентний діалог в освітньому процесі долучається до здобування знань, до формування всіх видів людського досвіду, до забезпечення всіх видів людської свободи. Розвиваючи цю думку одна з представників цього напрямку І. Шор стверджує, що «педагогіка повинна у принципі базуватися на критичному діалозі, тобто ставати антиподом магістрального традиційного методу, коли педагог здійснює свій лекційний монолог, а студент напружено його конспектує. Педагог повинен не лише передавати знання, а пов'язувати їх із життєвим і культурно-логічним контекстом студента. Педагогіка ж повинна враховувати культурні й соціальні умови студентів, різноманітні відмінності, зокрема культурні, мовні, расові тощо. Педагоги вибудовують навчально-виховний процес у такий спосіб, щоб своїми програмами і діями соціалізувати студентів. Чим продуктивніше реалізується соціалізація, тим більше і глибінніше відбувається «десоціалізація», бо студенти завдяки соціалізації пізнають соціальну нерівність, класовий поділ, соціально-класову експлуатацію, расовий антагонізм. Навчаючись у традиційній системі освіти, студенти отупіло відповідають на поставлені ним питання замість того, щоб самим ставити їх до своїх відповідей. Демократичне учіння передбачає вільне висловлювання, оприлюднення намірів, згідно з обставинами у навчально-виховному універсумі. Колективі-

¹Комар О. Конструктивістська парадигма освіти / Олена Комар // Філософія освіти: науковий часопис / Інститут вищої освіти АПН України, Національний педагогічний університет ім. М.П. Драгоманова, Укр. академія політ. наук. – К. : «Майстер-клас», 2006. - №2 (4). – С. 41.

²Там само. – С. 44.

³Freire P. Educational for the Critical Consciousness (Unpublished Boston Colledge Course Notes taken by M. Frankenstein, July 5-15, 1982); Freire P. Pedagogical of the Oppressed.- N.Y.: Seabury, 1970.

стське учіння сприяє створенню своєрідної виховної стратегії у проти- ставленні мало демократичним змінним педагогічним моделям»¹.

Як можна було переконатися, вихідні настанови конструктивістсь- кої і критичної педагогіки є співставними і цілком реалістичними саме у своїй кінцевій антропологічній спрямованості: у якості мети навчання вони висувають не якийсь утопічний проект «ідеальної» людини, а зосе- реджуються на формуванні і розвитку в людини тих якостей і здібнос- тей, які є наріжними для її буття як особистості – істоти внутрішньо ав- тономної і самозаконної й, водночас такої, яка здатна до концептуальної організації власного досвіду у «горизонтах загальних значень» (Ч. Тейлор), що є необхідною передумовою для її відповідального життє- здійснення. Реалістичність цих вихідних настанов виявляється також і в тому, що вони є адекватними запитам суспільного життя на творчу і відповідальну особистість, яка в умовах ескалації і глобалізації ризиків і небезпек різного гатунку здатна приймати самостійні і виважені рішен- ня на особисту відповідальність.

Вихідні настанови конструктивістської і критичної педагогіки мо- жуть утворити продуктивне теоретико-методологічне підґрунтя не тіль- ки для розробки і здійснення антропологізації освіти як реалістичного проекту, а і у цілому для організації навчальної діяльності з урахуван- ням тих змін що відбуваються у сфері сучасного наукового знання. Тут мається на увазі не тільки стрімке зростання обсягу наукових знань і їх постійне оновлення, а й те, що «Змінилося також співвідношення між знанням (досі його уявляли як відображення, більш чи менш адекват- не, об'єкта реальності) та відповідною системою практичних значень. Завдання при цьому полягає не в тому, щоб знайти всезагальну кон- цептуальну схему, яка була б найбільш адекватною, а в тому, щоб опи- сати ситуацію, в якій задані можливості побудови такої схеми. Відпові- дно в пізнанні на перший план виходить не система категорій, не ра- ціонально-дискурсивні процедури мислення, а життєво-практична установка індивіда, для якого пошук істини не є відокремленим від процесу життєдіяльності»².

Фанатизм всезагальних істин є ще більш небезпечним у царині виховання. Тут доречно пригадати застереження Л. Шестова, що ідеа- лізм, як служіння вищим ідеалам, подібний до східної деспотії: ззовні усе блискуче, красиво, вічно, всередині ж – жахи. Шестов наполягає на необ-

¹Зязюн Л. Радикалізм педагогічних рефлексій в освітньо-виховній системі Франції / Лариса Зязюн // Філософія освіти: науковий часопис / Інститут вищої освіти АПН Украї- ни, Національний педагогічний університет ім. М.П. Драгоманова, Укр. академія політ. наук. – К. : «Майстер-клас», 2006. – №2 (4). – С. 286.

²Світоглядно-методологічні інновації в західноєвропейській філософії. – К.: Українсь- кий Центр духовної культури, 2001. – 296 с. – С. 4-5.

хідності подолання самоочевидностей у всіх сферах людського буття. Він показує, що розум, продукуючи всезагальні, необхідні, універсальні істини, проявляє себе і у сфері моралі. У світі, де панує розум і мораль з їхніми обов'язковими, примусовими, уніфікованими істинами, людина перетворюється на ніщо, на гвинтик, піщинку, глядача, а не творця. Цей критичний лейтмотив Шестова повною мірою є співзвучним гайдеггєрівській критиці гуманізму¹.

Найбільшими самоочевидностями, улюбленими вічними істинами у царині вітчизняної системи виховання є гуманізм, духовність, гармонійний розвиток особистості тощо. І педагоги теоретики, і педагоги практики у більшості своїй постійно вдаються до апеляції, посилення на гуманізм як Абсолютну, незмінну і самозрозумілу систему цінностей, яка ефективно і однозначно задає горизонт загальних значень у виховній практиці. Вони також переконані у можливості гармонійного розвитку особистості, який зберігають як мету виховної діяльності, не приймаючи до уваги увесь драматизм, складність і суперечливість особистісного становлення і самоздійснення як у цілому, так і у сучасних соціокультурних контекстах. На духовність же як орієнтацію на Вищі, Абсолютні цінності Істини, Добра, Краси покладаються головні сподівання як на панацею від усіх «хвороб» сучасності і запоруку гуманізації і гармонізації особистості.

У своїх попередніх роботах ми вже неодноразово наголошували на теоретико-методологічній, світоглядній і практичній неспроможності і збитковості таких міфологем і утопічних сподівань². Але оскільки гуманізм і духовність як «вічні істини» продовжують постулюватися як мета виховної діяльності у вітчизняному педагогічному просторі, то у контексті визначення теоретичних можливостей подолання проявів міфотворчості в українському педагогічному мисленні, стисло розглянемо ті зміни ідеї гуманізму, які свідчать про становлення його нової парадигми³ і утворюють новий світоглядний і теоретичний контекст для розуміння духовності, а також у сукупності і для переходу від утопічних проєктів антропологізації освіти до реалістичних.

¹Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. Пер. с нем. – М.: Республика, 1993. – С. 192-221.

² Див., наприклад : Степаненко І.В. Духовність у світлі нової парадигми гуманізму: проблеми та наближення // Практична філософія №1, 2001 (№2). – С. 257-262; Степаненко І.В. Контури духовності у постсучасній перспективі // Наукові записки Харківського військового університету. Соціальна філософія, психологія. – Харків: ХВУ, 2004. – Випуск 3 (21). – С. 25-33; Степаненко І.В. Тематичне поле виховання духовності особистості у нових дискурсивних контекстах // Вища освіта України. – 2004. – № 4 (14). – С. 19-25; Степаненко І.В. Ціннісні засади сучасної педагогічної практики та нові засоби їх обґрунтування // Науковий вісник ХНПУ ім. Г.С. Сковороди. Серія «Філософія». Випуск 23. – Х., 2007. – С. 40-47.

³ Див. більш докладно : Гуманізм – сучасні інтерпретації та перспективи. – К.:Український центр духовної культури, 2001. – 380 с.

По-перше, новий гуманізм виходить із нового розуміння людини. Загальними контурами нового бачення людини є відмова від субстанційного розуміння її сутності. Людина не має внутрішньої «самості», яка абсолютно гарантує її «людяність» і яку лише слід «вивільнити» у процесі виховання. Сутність людини в більшості сучасних гуманістичних концепцій розуміється як становлення, до того ж таке становлення в процесі якого людині ніщо не гарантовано, яке є принципово неоднозначним і може демонструвати як велич, так і нищість людської природи. Людина ніколи не є однозначною у добрі чи в злі, ані у воліннях своєї душі, ані в усіх аспектах своєї поведінки. Можна цілком погодитись із Г. Йонасом, що «по-справжньому однозначна утопічна людина, може бути тільки гомункулусом суспільно-технічної футурології, якого мерзенним чином змусили до позитивної поведінки та позитивного способу мислення, скерували – аж до його внутрішньої суті – до відповідності встановленим правилам. Сьогодні це один з моментів, яких ми маємо боятися від майбутнього»¹. Людина – це абсолютний ризик рішень і здійснень, успішність яких заздалегідь абсолютно не гарантована і які приймаються на особисту відповідальність. Таке реалістичне розуміння людини є особливо затребуваним з огляду на поширення у вітчизняній педагогіці настанов на «природовідповідне» виховання. Тут можна знов звернутися до Г. Йонаса, який виражаючи достатньо поширену в сучасній філософській антропології думку, наполягає: «мусимо розуміти, що немає аніякої однозначної «природи» людини» що від природи (тобто «сама по собі») людина ані добра, ані зла: вона *здатна* бути доброю чи злою, і навіть одночасно *і* доброю, *і* злою – і саме ця двозначність властива її «сутності». Ми, щоправда, називаємо великих негідників «нелюдями», проте тільки людина може бути нелюдом, і ці створіння розкривають природу людини не менше, ніж святі. Слід відмовитись від ідеї про «багатство людської природи, що десь дремає, яку варто тільки розкрити («розкути»), аби ми побачили всю її силу»².

Стосовно духовності усе вище зазначене можна інтерпретувати наступним чином. Духовність як сутнісна характеристика людини не є субстанцією, це – становлення. Духовність не є однозначною спрямованістю до божественної чи секуляризованої Трійці Істини-Добра-Краси, а є здатністю людини здійснювати «духовні вправи» (П. Адо) стосовно вирішення питання про те, що є істинним, добрим, красивим. Духовність – це автентичність людини, де автентичність не задана наперед, а набувається і постійно поновлюється власними зусиллями через самови-

¹Йонас Г. Принцип відповідальності. У пошуках етики для техногенної цивілізації / Ганс Йонас; Пер. з нім. А. Єрмоленка, В. Єрмоленка. – К.: Лібра, 2001. – С. 330-331.

²Йонас Г. Принцип відповідальності. У пошуках етики для техногенної цивілізації / Ганс Йонас; Пер. з нім. А. Єрмоленка, В. Єрмоленка. – К.: Лібра, 2001. – С. 333.

значення і самозаперечення, самореалізацію і самокорекцію, вибір власного способу бути людиною і здійснювати свою життєдіяльність. У світлі нової парадигми гуманізму духовність також набуває ознак плюралізму, гетерогенності, контраверсивності. Але у своєму ідеальному вимірі вона передбачає чесність з собою, збереження особистої і людської гідності, доброзичливе ставлення до світу, і відбувається у «подіях з іншими», в «неминучих горизонтах значущості», які власно і визначають для особистості що є важливим, а що ні, на що варто орієнтуватися у процесі життєвого самовибору і самоздійснення, а чого треба уникати. Саме залучення людини до таких горизонтів, надання їм наочності та життєвої переконливості і має бути сприйнято як мета не тільки виховної, а й освітньої діяльності у цілому.

По-друге, новий гуманізм відмовляється від бачення людини як атомарної істоти. Комунікація, дискурс, спільнота – ось категоріальний рядок понять які виражають цю трансформацію. Звідси й в духовності як становленні актуалізується формування відповідної низки раціональних, моральних, комунікативних якостей особистості, здатності до взаємопорозуміння, толерантності. Духовність постає як здатність людини здійснювати «духовні вправи» щодо розрізнення Себе та Іншого, Свого та Чужого, як спроможність самоідентифікації у плюралістичному соціокультурному контексті. Метою виховання й у цілому антропологізації освіти має бути формування в людини розуміння того, що особистісне самовизначення як форма набуття і розвитку духовності не може рушити підвалини буття інших людей, культури, соціуму, екосистем. Пошук, утвердження, реалізація і корекція особистісної автентичності має здійснюватися з врахуванням перспективи Я-Інший-Третій, в якій, внаслідок принципу заміності ролей, Третім може бути кожний, а принцип незамінності осіб вимагає поваги і турботи про кожного як особистість із власною ціннісно-сисловою формою буття в світі, тобто із визначеним типом духовності.

По-третє, новий гуманізм впроваджує нові засоби універсалізації своїх принципів. Самі засоби універсалізації відрізняються в різних теоріях гуманізму, але мабуть можна казати про нову парадигму універсалізації, котра впливає із попередніх двох принципів нового гуманізму. Якщо неоднозначність є невід'ємною від людини, якщо людина існує у «подіях з іншими», то виникає новий принцип універсалізації – досягнення згоди у процесі обговорення, у формі дебатів, де проявляється те, що має значення для всіх. Цю трансформацію принципу універсалізації Ю. Габермас експлікує так: «Замість накидати всім максимум, яку я хочу зробити універсальним законом, я повинен запропонувати їм цю максимум, щоб вони перевірили в процесі дискусії обґрунтованість її претензій на універсальність. Так відбувається зміщення: центр ваги перебуває вже не в тому законі, який кожен окремо оцінює як універсальний, не бажа-

ючи слухати заперечень, а в тому, який усі одностайно визнають за універсальну норму. Таке формулювання принципу універсалізації має на меті надати процесові аргументації колективного характеру»¹. Звідси випливають і нові принципи обґрунтування та універсалізації ідеальної і нормативної моделей духовності, які також неможна «накидати» як універсальну максиму, а лише запропонувати як предмет для колективного обговорення і осмислення. А для цього, у свою чергу, необхідним є формування і розвиток *в усіх учасників* педагогічного процесу здатностей критичного і діалогічного мислення, здатності «концептуалізувати власний і загальнозначущий досвід», на що і орієнтують конструктивістська і критична педагогіки.

По-четверте, і нове розуміння людини, і впровадження нових засобів універсалізації принципів гуманізму означає, що він вже не може бути якоюсь унітарною програмою, під котру повинно підганятися життя, котра «приписує» життю досконалість, однозначно програмує його майбутнє. Це, з одного боку означає виправдання повсякденності як місця, де схрещуються та перетинаються різні форми думки й шари буття. В такому життєздатному вигляді повсякденність, як доводить Б. Вальденфельс, – «зберігає, чи навіть набуває, сили опору проти натиску впорядкованої раціональності, тобто тоді, коли вона стає чимось більшим, ніж просто повсякденне життя, коли вона переважає саму себе. Ця перевага над собою є можливою доти, поки буденщина зберігає свій зворотний вимір – позабуденне. Цей зворотній бік свідчить не про щось цілісне чи вище, а про щось барвисте та розмаїто інше, що не може бути підкореним навіть за допомогою експертів чистого теоретичного, практичного чи технічного розуму, які зухвало вважають себе вищими від усіх закутків повсякденного»². А, з іншого боку, – означає, як наполягають на тому постмодерністські критики гуманізму, що для того, щоб «соціальні практики стали більш гуманними, необхідно елімінувати ідеологію гуманізму з соціальної теорії. Зробити це потрібно тому, що гуманізм як офіційна ідеологія давно вже слугує інструментом збереження статус-кво. Тому елімінація його з теорії дозволяє постмодерністам прискіпливіше придивитися до сучасних стратегій і практики влади і використати їх слабкі місця для перетворення у життя конкретних гуманістичних проєктів»³. Стосовно духовності усе вище сказане може бути інтерпретовано як неможливість застосування ідеальної, нормати-

¹ *Габермас Ю.* Мораль і комунікація // Рюс, Жаклін. Поступ сучасних ідей: Панорама новітньої науки / Пер. з фр. В.Шовкун. – К.:Основи, 1998. – С. 556-557.

² Ціннісні орієнтації (Аналіз соціально-філософських концепцій заходу 80-90-х років). – Київ, видавництво «Наукова думка», 1995. – 207 с. – С. 89.

³ *Соболь О.М.* Постмодерн: доля гуманізму в європейській культурі.// Цивілізація на роздоріжжі: пошуки філософсько-світоглядних орієнтирів. Збірник статей. Випуск 2. Відповідальний редактор Лях В.В. – Київ. 1998. – С. 40-41. – С. 41.

вної моделі духовності як унітарної програми духовного саморозвитку людини, під котру повинно підганятися життя, котра «приписує» людині досконалість, однозначно програмує її персональний образ. А стосовно педагогічної теорії і практики означає не стільки «елімінацію» ідеології гуманізму, скільки її критичне переосмислення з метою відмови від гуманізму як міфологеми, утопічного проекту на користь розробки і впровадження у життя конкретних гуманістичних проектів. До цього можна додати, що гуманізація освіти, її антропологізація не можуть бути одномоментними актами, «заходами», «компаніями», які не вписуються у загальний «дегуманізований» контекст існуючої педагогічної практики. Вони мають здійснюватись системно і комплексно. Більш за те, тривати день у день як постійна спрямованість на відкриття в буденщині навчального процесу його «поза буденного» виміру.

Отже, на підставі усього вище зазначеного можна зробити висновок, що необхідною передумовою для подолання міфологізму педагогічного мислення у царині освіти як єдиного процесу навчання-виховання має бути визнання того, що *кожна особистість має власну моральну конфігурацію, власний спосіб бути людиною (Ч. Тейлор)*. Це твердження є цілком очевидним у межах традиції західного лібералізму та індивідуалізму, котрі обстоюють право кожного «розвивати свою форму життя, ґрунтуючись на своєму власному розумінні питання про те, що є справді важливим або цінним. Людям пропонується бути чесними із собою і шукати свого власного самоздійснення. Кожен має врешті-решт визначати сам, у чому воно полягає. Ніхто інший не може і не повинен намагатися диктувати його зміст»¹. Але це твердження не є таким саме очевидним для тих пострадянських концептуалістів, котрі будують ідеал духовності виключно через апеляцію до Абсолюту, Абсолютних цінностей, принципів Гуманізму тощо.

Антропологізація освіти має бути спрямована на те, щоб допомогти людині «наважитись бути» і «бути» не колись, а тут і зараз, оскільки навчання, шкільне і студентське життя не є лише підготовкою до майбутнього «бути», а є реальним життям, що вже розгортається день у день. А для усього цього людина має звільнитися від усіх самоочевидностей, що нав'язуються їй іншими людьми і встати на шлях незупинного пошуку власних способів самовизначення і самоздійснення, чітко розуміючи при цьому загальний соціокультурний контекст свого життя і його вимоги і запити, чітко бачачи горизонти загально значущого і сприймаючи їх як свої власні.

В сучасних умовах, коли виникають нові механізми формування і розвитку особистості, висуваються до неї якісно нові вимоги, вже недостатньо просто постулювати якийсь ідеал людини. Необхідно осмислити як і

¹Тейлор Ч. Етика автентичності /Пер з англ. – К.: Дух і літера, 2002. – 128 с.

якою може і має бути людина у своїх власно людських проявах – і найкращих, і нормальних, і девіантних, і найгірших. Без цього усі прагнення гуманізації й, ширше, антропологізації освіти залишаться проектами утопічними, а не реалістичними. Таке осмислення не може бути здійснено без врахування нових форм і напрямків не тільки власно філософсько-педагогічної рефлексії, але й особливостей сучасного філософського дискурсу людини, цінностей, гуманізму тощо.

ПСИХОЛОГІЧНІ ОСОБЛИВОСТІ ПРАЦЕЗДАТНОСТІ СТУДЕНТІВ НА РІЗНИХ ЕТАПАХ НАВЧАННЯ

Успішне фахове становлення студентів значно залежить від їхньої працездатності, що розуміється як спроможність людини виконувати конкретну діяльність у межах заданого ліміту часу та наперед визначених параметрів ефективності. Для студентського життя особливого значення набуває розумова працездатність.

У психологічних дослідженнях усебічно висвітлено психофізіологічний аспект проблеми працездатності: її зв'язок із функціональними станами людини, типологічними особливостями нервової системи, пізнавальними процесами, а також динаміка працездатності. Особистісний ракурс цієї проблеми мало вивчений. Розроблення цього аспекту працездатності актуальне в контексті становлення професійно важливих особистісних якостей студентів, котрі здобувають фах психолога, зокрема якостей самоактуалізованої особистості.

Грунтовно дослідили працездатність людини А. Леонова та С. Величковська¹, звернувши основну увагу на виокремлення її критеріїв. Головними показниками високої працездатності вважають низький рівень втоми, психологічного стресу, перенасичення і монотонності. Глибоко проаналізовані такі наслідки розумової втоми: помітне зниження показників сенсорної чутливості, зростання її інертності; розладнання складних рухових навичок; зниження самоконтролю, порушення цілеспрямованих інтелектуальних дій. З'ясовано, що для стану втоми першорядне значення мають чинники тривалості впливу навантаження, виду навантаження, організації в часі, специфічність впливу котрих опосередковується індивідуальними особливостями людини.

На думку Я. Крушельницької², втома характеризується на перших двох ступенях малопомітними змінами працездатності людини. Втомі третього ступеня притаманне відчутне зменшення працездатності, а четвертий – супроводжується ультрапарадоксальними реакціями. На початкових етапах вияву розумової втоми людина реагує однаково і на значно суттєві для неї події, і маловагомі. У стані маловираженої та помірної втоми розумова діяльність може тривати впродовж третини ро-

¹ Леонова А.Б. Дифференциальная диагностика состояний сниженной работоспособности [Текст] / А.Б. Леонова, С. Б.Величковская // Психология психических состояний : Сборник статей. Выпуск 4. / Под ред. А.О. Прохорова. – Казань : Изд-во ЦИТ, 2002. – С. 326–343.

² Крушельницька Я.В. Фізіологія і психологія праці : Навч. посібник [Текст] / Я.В. Крушельницька. – К. : КНЕУ, 2000. – 232 с.

бочого часу. В процесі зростання ступеня розумової втоми спостерігаємо слабке реагування на важливі події в житті й значні реакції на маловажливі явища. Під час вираженої та дуже вираженої втоми працездатність знижується, фізіологічна ціна роботи підвищується, а відновлювальні процеси за добу стають уже недостатніми, внаслідок чого розвивається перевтома. Подібні результати отримані у дослідженнях В. Бодрова¹ та Є. Ільїна².

Гостру втому можна охарактеризувати як природну реакцію, пов'язану з наростанням напруження в процесі тривалої роботи, а монотонність і психологічне перенасичення є наслідком одноманітності діяльності. Поширеною причиною зниження працездатності студентів вважають інформаційне перенасичення, найчастіше пов'язане з монотонністю навчальної діяльності. Дослідники зазначають важливий факт: особи, схильні до психологічного перенасичення, вважають свою діяльність дуже одноманітною і мають низьку потребу в активності³. Для монотонії характерні занурення людини в дрімотний стан, виключення з процесу діяльності. Стан психологічного перенасичення пов'язаний із розвитком афективного емоційного комплексу та спробами внести різноманітність у звичний стереотип виконуваних дій. Якщо наростання втоми й психологічного стресу супроводжується симптоматикою виснаження резервів організм, то у стані монотонності та психологічного перенасичення не спостерігається виснаження резервів організму, а лише знижується його активність.

Окремі розвідки присвячені особливостям самоактуалізації студентів з підвищеною розумовою втомою. Студенти-першокурсники, котрі відчувають вищу розумову втому наприкінці першого семестру, конформніші і схильні до зовнішнього локусу контролю, порівняно з тими, хто відчуває помірну втому. Вони також дискретніше сприймають свій життєвий шлях, менш здатні до виокремлення цінностей, притаманних самоактуалізованій особистості, та приділення уваги власним позитивним якостям, мають нижчий рівень самоприйняття, не дуже прагнуть здобувати знання. Отже, підвищена розумова втома негативно впливає на

¹ Бодров В.А. Профессиональное утомление : Фундаментальные и прикладные проблемы [Текст] / В.А. Бодров. – М. : Институт психологии РАН, 2009. – 560 с.

² Ильин Е.П. Психофизиология состояний человека [Текст] / Е.П. Ильин. – СПб. : Питер, 2005. – 412 с.

³ Фетискин Н.П. Влияние мотивации на устойчивость к однотипной деятельности [Текст] / Н.П. Фетискин // Авангардские чтения–99. Тезисы научно-практической конференции. – СПб., 1999. – С. 127–128.

особистісне зростання студентів-першокурсників, зокрема уповільнюється формування низки рис самоактуалізованої особистості¹.

Тому можемо констатувати, що працездатність студентів – результат складної взаємодії багатьох чинників, внесок яких визначається конкретними умовами існування індивіда. Немаловажливу роль з-поміж них відіграють риси, притаманні самоактуалізованій особистості. Залежно від етапу навчання ці риси можуть бути по-різному пов'язані з працездатністю студентів.

Мета нашого дослідження – виявити динаміку працездатності на початковому та середньому етапах навчання і встановити, з котрими рисами самоактуалізованої особистості пов'язані такі показники працездатності, як гостра втома, психологічний стрес, відчуття монотонності праці й психологічного перенасичення.

Для визначення основних показників працездатності студентів ми використовували опитувальник диференційованої оцінки працездатності А. Леонової та С. Величківської². З метою з'ясування психологічних особливостей обрано тест самоактуалізації особистості Е. Шостром у модифікації Л. Гозмана і М. Кроза³, що дає змогу встановити характеристики самоактуалізації: опору на себе, компетентність у часі, цінності самоактуалізованої особистості, почуттєву сферу, самосприйняття, концепцію людини, міжособистісну чутливість і ставлення до пізнання.

Дослідження мало лонгітюдний характер і тривало три роки. Було проведено сім зрізів працездатності. У процесі першого зрізу студенти оцінювали свій стан на старті навчання в університеті, в кожному наступному (перший-шостий семестри) – власний стан наприкінці семестру. Всі заміри здійснювались до початку екзаменаційної сесії. Для виявлення психологічних особливостей студентів, зокрема рис самоактуалізованої особистості, проведено три зрізи, кожен – у міжсесійний період першого-третього років навчання.

Усього в обстеженні взяли участь 133 студенти перших-третьох курсів спеціальності «Психологія» Львівського національного університету імені Івана Франка. Вік досліджуваних – від 16 до 20 років на початку лонгітуду і від 18 до 22 років – наприкінці. Отримані результати опрацьовували з допомогою методів математичної статистики: кластерного аналізу (метод *k*-середніх за досліджуваними), дискримінантного аналізу

¹ *Партико Т.Б.* Особливості самоактуалізації студентів з підвищеною розумовою втомою [Текст] / Т.Б. Партико // Матеріали науково-практичної конференції «Дитячі ігри – забави дорослих: психотерапія життєвих сценаріїв». – Львів, 2009. – С. 39–40.

² *Леонова А.* Психодіагностика функціональних состояний человека [Текст] / А. Леонова. – М. : Изд-во МГУ, 1984. – 280 с.

³ *Болотова А.* Прикладная психология [Текст] / А. Болотова, И. Макарова. – М. : Аспект Пресс, 2001. – 383 с.

(Вілкс'Лямбда), порівняльного аналізу (однофакторний дисперсійний аналіз Шеффе), кореляційного аналізу (r-Пірсона).

Динаміка гострої втоми упродовж перших шести семестрів відображена на рис. 1. До кінця першого семестру студенти мали помірну втому, починаючи з другого – виражену. Будучи помірною, вона істотно зросла від моменту вступу (0-й семестр) до середини першого року навчання (1-й семестр) ($p=0,027$) і від середини першого року навчання (1-й семестр) до кінця другого курсу (4-й семестр) ($p=0,006$). Зі середини першого року навчання втома стає вираженою, її показники стабілізуються. Найвища гостра втома є в кінці другого року навчання (4 сем.).

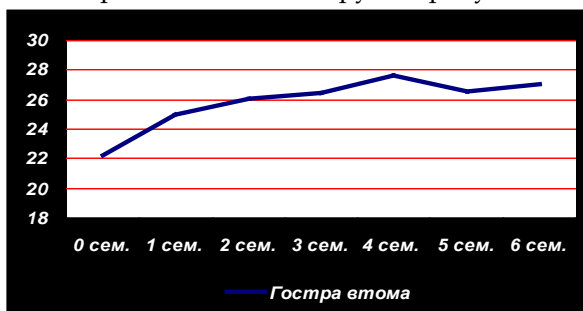


Рис. 1. Динаміка гострої втоми у студентів-психологів упродовж перших шести семестрів

Динаміка психологічного стресу у студентів-психологів має подібний характер. До кінця третього семестру стрес помірний, а надалі стає вираженим з піками наприкінці другого (4-й семестр) та третього (6-й семестр) курсів (рис. 2). Найсуттєвіше зростання психологічного стресу (в межах помірного) відбувається в середині першого курсу порівняно з початком ($p=0,042$), а також наприкінці другого курсу (4 семестр) ($p=0,004$) та наприкінці третього курсу (6-й семестр) ($p=0,018$) порівняно зі серединою першого курсу.

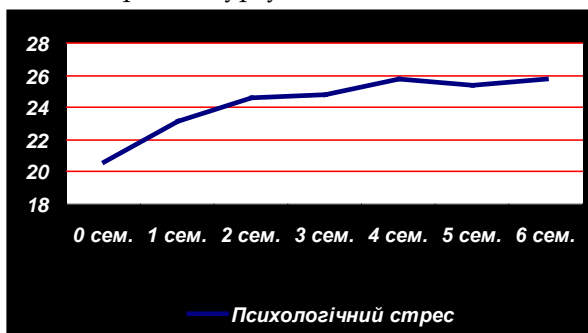


Рис. 2. Динаміка психологічного стресу у студентів-психологів упродовж перших шести семестрів

Упродовж перших трьох років навчання відчуття монотонності від навчальної діяльності залишається помірним, але виявлено його збільшення наприкінці першого року навчання (2-й семестр) порівняно з початком навчання ($p=0,005$) (рис. 3). Після другого семестру істотних змін не спостерігається. Наймонотоннішою навчальна робота сприймається наприкінці другого (4-й семестр) та в середині третього курсів (5-й семестр).

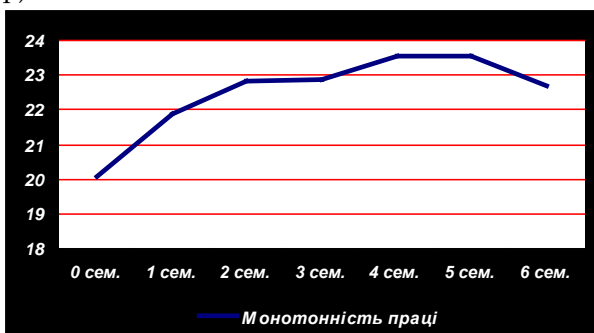


Рис. 3. Динаміка відчуття монотонності праці у студентів-психологів упродовж перших шести семестрів

Динаміка психологічного перенасичення від навчальної роботи у студентів-психологів упродовж перших трьох курсів відображена на рис. 4. Усі показники перебувають у діапазоні помірної перенасиченості, причому найбільше психологічне перевантаження відчувається наприкінці другого курсу (4-й семестр), в середині та кінці третього (5-й і 6-й семестр). Найістотніше зростання виявлено в кінці першого курсу (2-й семестр), порівняно з початком навчання (0-й семестр) ($p=0,000$), у середині другого курсу (3-й семестр), порівняно зі серединою першого (1-й семестр) ($p=0,002$), наприкінці другого курсу (4-й семестр), порівняно з кінцем першого (2-й семестр) ($p=0,017$).

Отже, на момент вступу до вищого навчального закладу та наприкінці першого семестру студенти мають помірні показники працездатності. Упродовж наступних етапів навчання (від 2-го до 6-го семестру) втома і психологічний стрес стають вираженішими. Відчуття монотонності навчання та психологічного перевантаження різноманітними завданнями залишаються упродовж перших трьох курсів на помірному рівні. Найнижча працездатність студентів-психологів – наприкінці другого курсу (4-й семестр), що є наслідком зростання передусім гострої втоми й психологічного стресу.

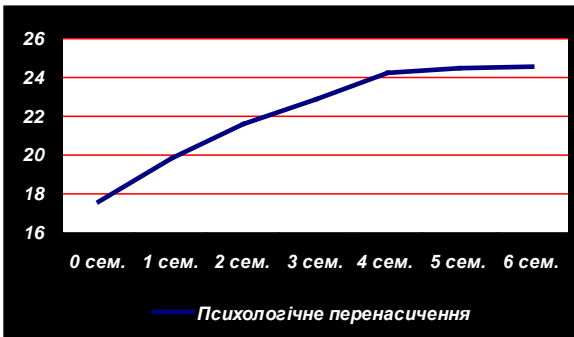


Рис. 4. Динаміка психологічного перенасичення у студентів-психологів упродовж перших шести семестрів

Подібна картина спостерігається для психологічного стресу. Сто-совно монотонності й перевантаження навчальною роботою, то студенти починають їх значно більше відчувати з кінця першого курсу (2-й семестр). Потім їхній рівень стабілізується.

Порівняння вагомості показників працездатності виявило такі істотні відмінності: наприкінці другого курсу значно вищою є втома ($p=0,006$), психологічний стрес ($p=0,004$) та відчуття перенасичення від роботи ($p=0,000$), а третього – психологічний стрес ($p=0,018$) і перенасичення ($p=0,000$), у порівнянні з першим семестром.

Щодо окремих показників, які знижують працездатність, то на всіх етапах лонгітуду студенти значно більше відчують втому, ніж монотонність та перенасиченням від навчання (p від 0,018 до 0,000). Зауважи-мо, втома – вагоміший чинник зниження працездатності студентів, аніж психологічний стрес наприкінці першого ($p=0,021$), третього ($p=0,05$) та четвертого ($p=0,033$) семестрів. Монотонність натомість значно знижує працездатність студентів, ніж перенасичення інформацією, наприкінці першого семестру ($p=0,009$) (рис. 5).

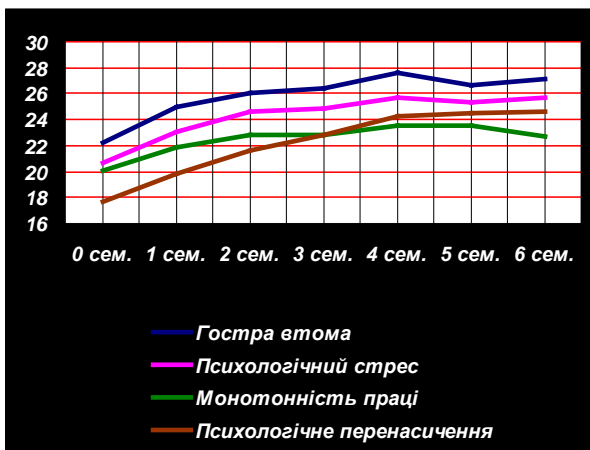


Рис. 5. Порівняння вагомості показників працездатності у студентів-психологів упродовж перших шести семестрів

Отже, працездатність студентів знижує, насамперед, гостра втома. Розумове перевантаження відіграє значно меншу роль, ніж втома та психологічні стреси.

Для виявлення таких рис здійснено кластерний аналіз. Процедура кластеризації даних досліджувалась із урахуванням шкал методики працездатності за перший-шостий семестри. Респондентів поділили на три групи: до першої увійшло 30 осіб, до другої – 21, до третьої – 39 (рис. 6). Коректність класифікації за кожною групою становить 100%. За впливом на коректність класифікації насамперед значення мають шкали, котрі засвідчують монотонію та перенасичення у першому й третьому семестрах, психологічний стрес і перенасичення – в другому, втоми та монотонію – в четвертому, психологічний стрес та перенасичення – в п'ятому, психологічний стрес – у шостому (Вілкс'Лямбда: ,08 approx. $F(22,154)=17,685$ $p<0,000$).

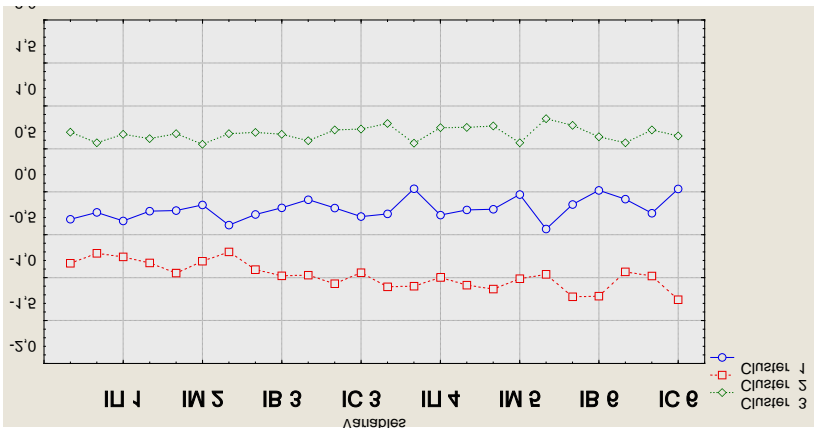


Рис. 6. Графік кластерного аналізу за методом k-середніх

Дані кластеризації були проаналізовані за допомогою однофакторного дисперсійного аналізу Шеффе. Студенти, які увійшли до третього – найчисельнішого – кластеру (43,4% респондентів), характеризуються зниженою працездатністю: майже всі показники втомі, монотонності, перенасичення та психологічного стресу впродовж першого-шостого семестрів яскраво виражені. Цей кластер ми назвали «Малопрацездатні студенти». Студенти, котрі потрапили до другого кластеру (23,3% респондентів), виявили найвищу з-поміж інших груп працездатність, що за абсолютними даними перебуває в межах середньої норми помірних показників. Такий кластер отримав назву «Працездатні студенти». Перший кластер характеризує студентів (33,3% респондентів), які мають проміжні дані, порівняно з другим і третім. За абсолютними даними майже всі індекси працездатності перебувають на межі помірного та вираженого стану втомі, стресу, монотонності та перенасичення. Виняток становлять індекси втомі у третьому, четвертому й шостому семестрах та психологічного стресу – у шостому, які для даного кластеру яскраво виражені. Кластер має назву «Помірно працездатні студенти».

Для визначення рис самоактуалізованої особистості у студентів з різною працездатністю упродовж першого-третього років навчання порівнювались середні показники різних характеристик самоактуалізації для цих трьох груп. Найбільше відмінностей виявлено між працездатними та малопрацездатними студентами. Упродовж першого, другого і третього курсів навчання працездатні студенти продемонстрували істотно вищі показники за шкалою «Опора на себе» ($p_1=0,026$; $p_2=0,01$; $p_3=0,000$) (рис. 7).

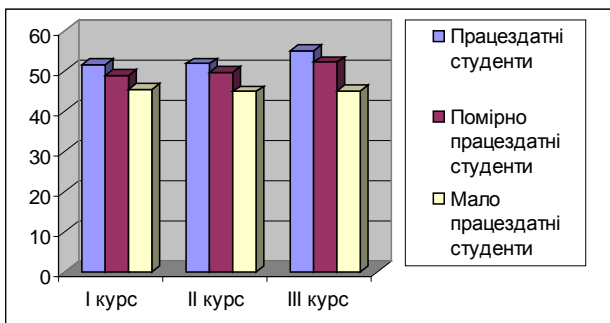


Рис. 7. Середні показники за шкалою «Опора на себе» у студентів-психологів з різною працездатністю (max 91 бал)

Відмінності встановлені також для таких рис, як цінності самоактуалізованої особистості ($p_1=0,004$; $p_2=0,000$; $p_3=0,000$) (рис. 8) та самоповага ($p_1=0,000$; $p_2=0,000$; $p_3=0,000$) (рис. 9).

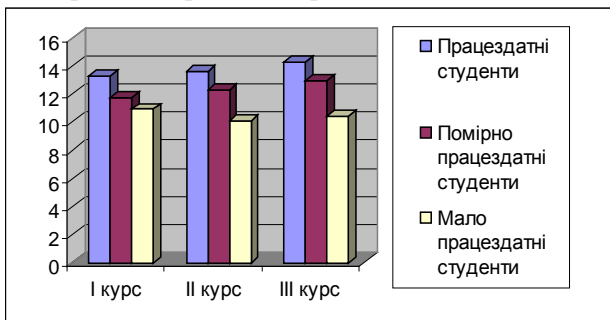


Рис. 8. Середні показники за шкалою «Цінності самоактуалізованої особистості» у студентів-психологів із різною працездатністю (max 20 балів)

На другому та третьому курсах простежуються відмінності за шкалою компетентності у часі ($p_2=0,017$; $p_3=0,000$); на другому – уявлення про природу людини ($p_2=0,018$); на третьому – гнучкості поведінки ($p_3=0,023$), самоприйняття ($p_3=0,006$), синергії ($p_3=0,04$) та креативності ($p_3=0,007$).

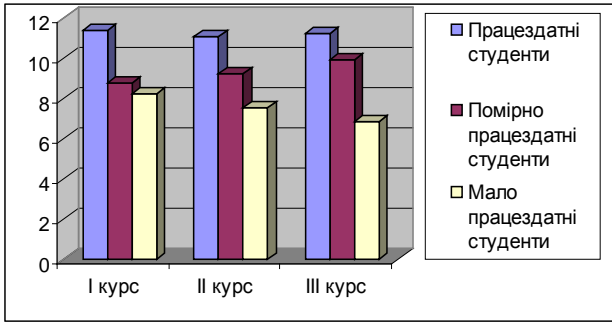


Рис. 9. Середні показники за шкалою «Самоповага» у студентів-психологів з різною працездатністю (max 15 балів)

Відмінності між помірно та малопрацездатними студентами на другому й третьому курсах установлені для шкал ціннісних орієнтацій ($p_2=0,004$; $p_3=0,002$) і самоповаги ($p_2=0,048$; $p_3=0,000$); на третьому – для шкал підтримки ($p_3=0,006$), гнучкості поведінки ($p_3=0,012$) і креативності ($p_3=0,047$). У помірно працездатних ці показники достовірно вищі, ніж в малопрацездатних. У працездатних студентів вищі показники за шкалами самоповаги на першому курсі ($p_1=0,002$) й уявлення про природу людини – на другому ($p_2=0,044$), порівняно з помірно працездатними.

Проаналізуємо роль особистісних диспозицій, що засвідчують самоактуалізацію людини, у підтримці того чи іншого рівня працездатності студентів. Насамперед розглянемо внутрішню незалежність суб'єкта (шкала опора на себе), цінності самоактуалізованої особистості та її самоповагу. Коли особа має незалежні цінності та її поведінка детермінується здебільшого внутрішніми переконаннями, установками й принципами, то для неї процес навчальної діяльності не такий стомлюючий, вона менше відчуває психологічне перенасичення і стрес упродовж роботи. Це підтверджує порівняльний і кореляційний аналізи. Упродовж перших трьох років навчання стабільними залишаються зв'язки між шкалою «Опора на себе» й індексами втоми, стресу та перенасичення (табл. 1).

Таблиця 1

Статистично достовірні взаємозв'язки між рисами самоактуалізованої особистості та показниками працездатності (при $p < 0,05$)

Риси самоактуалізованої особистості	Етап навчання		Показники працездатності				
	Курс	Семестр	Втома	Психологічний стрес	Психологічне пере-насищення	Монотонність	
Опора на себе	I		0,29	0,40	-	-	-
			0,22	0,45	-	0,23	-
	II		0,27	0,42	-	0,25	-
			0,36	0,53	-	0,42	-
	III		0,39	0,49	-	0,32	-
			0,26	0,33	-	0,27	-
Цінносні самоактуалізованої особистості	I		0,23	0,38	-	-	-
				0,39	-	-	-
	II		0,29	0,38	-	0,32	-
			0,46	0,54	-	0,47	0,23
	III		0,45	0,53	-	0,45	0,27
			0,37	0,44	-	0,45	0,30
Самоповага	I		0,45	0,48	-	0,29	-
			0,35	0,48	-	0,28	-
	II		0,39	0,47	-	0,38	0,23
			0,46	0,62	-	0,48	0,23
	III		0,49	0,58	-	0,44	0,26

			0,38	0,44	-	0,35	-	0,32	-
--	--	--	------	------	---	------	---	------	---

Що більше студенти дотримуються цінностей та ідеалів, за якими живуть самоактуалізовані особистості, то менше вони зазнають психологічного стресу й утому. Починаючи з другого року навчання, це стосується також психологічного перенасичення і монотонності, можуть суттєво знизити їхню працездатність. Значний зв'язок із працездатністю студентів упродовж перших трьох років навчання має також рівень їхньої самоповаги. Виняток становить зв'язок між самоповагою й відчуттям одноманітності навчальної роботи на першому курсі (табл. 1).

Важлива диспозиція самоактуалізованої особистості – її здатність інтегрувати минуле, теперішнє та майбутнє. Правильна психологічна орієнтація особистості у часі буде в тих студентів, які впродовж навчання не переживають психологічного стресу. Це засвідчують зворотні кореляційні зв'язки між шкалою орієнтації у часі й індексом стресу на всіх етапах навчання від першого до шостого семестру ($r_1=-0,239$; $r_2=-0,229$; $r_3=-0,283$; $r_4=-0,369$; $r_5=-0,426$; $r_6=-0,361$). З кінця другого курсу до кінця третього компетентність у часі знижуватиметься тоді, коли студенти відчуватимуть утому ($r_4=-0,301$; $r_5=-0,327$; $r_6=-0,315$), навчання сприйматимуть як монотонну працю ($r_4=-0,226$; $r_6=-0,220$), зазнаватимуть розумового перевантаження ($r_4=-0,379$; $r_5=-0,322$; $r_6=-0,328$).

Гнучкішими і здатнішими до адекватного реагування на нову ситуацію – і стандартну, і нестандартну – студенти, котрі емоційно стабільні, тобто не відчувають психологічного стресу і менш втомлені. Особливо яскраво цей зв'язок спостерігаємо на третьому курсі у п'ятому та шостому семестрах (для індексу втоми: $r_5=-0,281$; $r_6=-0,237$; для індексу стресу: $r_5=-0,369$; $r_6=-0,215$).

Така важлива для фахового становлення психологів риса, як самоприйняття має статистично достовірний зворотній зв'язок із психологічним стресом та втомою. Це підтверджують коефіцієнти кореляції, виявлені на всіх досліджених нами етапах навчання: вони коливаються у межах від $r=-0,228$ до $r=-0,470$. Одночасно взаємозв'язку між шкалами, що складають блок концепції людини (уявлення про природу людини та синергія) і контактністю, з одного боку, й працездатністю студентів – з іншого, на перших-третьох курсах виявити не вдалось.

Від кінця другого року навчання пізнавальні потреби як прагнення суб'єкта до пізнання навколишнього світу знижуватимуться під час зростання навчального перевантаження. Шкала пізнавальних потреб має зворотний статистично значущий зв'язок зі шкалою перенасичення, що є індикатором працездатності ($r_4=-0,228$; $r_5=-0,219$; $r_6=-0,235$).

Неоднозначно з працездатністю пов'язана креативна спрямованість особистості студентів. Так на першому курсі (2-й семестр) стомленіші студенти – більш креативні ($r_2=0,297$), а починаючи з 4-го семестру другого курсу, залежність стає прямо протилежною: креативність студентів, котрі наприкінці семестру мають гостру втому, знижується ($r_4=-0,224$; $r_5=-0,374$; $r_6=-0,338$). Подібне спостерігаємо і стосовно монотонності розумової праці: першокурсники, котрі демонструють вищу творчу спрямованість, сприймають навчання як достатньо монотонний процес ($r_1=0,268$; $r_2=0,255$), а через два роки, на третьому курсі, ті самі студенти демонструють протилежне ($r_6=-0,227$). Вищий творчий потенціал матимуть ті студенти другого та третього курсів, для котрих навчальна діяльність не пов'язана зі стресами ($r_4=-0,312$; $r_5=-0,413$; $r_6=-0,323$) і перевантаженнями ($r_4=-0,269$; $r_5=-0,330$; $r_6=-0,400$).

Отже, підсумовуючи розглянутий матеріал, можемо обґрунтувати: отримані дані дають змогу визначити такі психологічні особливості працездатності студентів перших-третьох курсів спеціальності «Психологія».

В середині першого курсу студенти мають помірні показники працездатності, наприкінці працездатність знижується через зростання втоми та психологічного стресу. Втома – вагоміший чинник зниження працездатності першокурсників, аніж психологічний стрес, а монотонність – важливіший, ніж перенасичення інформацією. Що більшого стресу зазнають студенти, то дискретніше вони сприймають свій життєвий шлях, розриваючи минуле, теперішнє та майбутнє і менше здатні сприйняти себе, незалежно від власних сильних і слабких сторін. Першокурсники, які демонструють високу працездатність, більше цінують свої досягнення та позитивні риси характеру, порівняно з помірно і малопрацездатними, а також значніше орієнтовані на власні життєві принципи, установки й переконання, життєві цінності самоактуалізованої особистості, ніж малопрацездатні.

Надругому курсі розумовавтома та психологічний стрес стають вираженими, а відчуття перевантаження зростає порівняно з першим курсом. Наприкінці другого курсу спостерігаємо найнижчу працездатність за перші три роки навчання. Втома становить вагоміший чинник зниження працездатності, ніж психологічний стрес. Що студенти менш працездатні, то гірша їхня часова компетентність: вони більше мають почуття провини й образи, пов'язані з минулим, не сприймають минуле, теперішнє та майбутнє в їхній єдності. У процесі зростання стресу й втоми погіршується самоприйняття другокурсників. Вищий творчий потенціал матимуть ті, для котрих навчальна діяльність не пов'язана зі стресами, і, на відміну від першокурсників, які відчують меншу розумову втому. Під час зростання навчального перевантаження знизяться їхні пізнавальні потреби. Студенти другого курсу з високою працездатністю здатніші до внутрішнього локусу контролю, більше дотримуються

цінностей самоактуалізованої особистості, поважають себе, схильні акцентувати на позитивних рисах в оточуючих порівняно з малопрацездатними. Аналогічно у помірно працездатних другокурсників цінності самоактуалізованої особистості та повага до себе мають більше значення, ніж у малопрацездатних.

Натретьому курсі втома та психологічний стрес залишаються вираженими, але їхній рівень наприкінці третього курсу істотно не відрізняються від рівня в кінці першого та другого курсів. Зростання втоми, психологічного стресу, відчуття монотонності й перевантаження погіршує часову компетентність студентів; стрес і втома негативно впливають на самоприйняття, а навчальне перевантаження знижує пізнавальні потреби. Вищий творчий потенціал матимуть ті третьокурсники, які є менш стомленими і для котрих навчання не пов'язане зі стресами і монотонною працею. Працездатніші студенти третього курсу виявляють вищу гнучкість поведінки.

Високопрацездатні студенти третього курсу – самоактуалізованіші особистості: вони виявляють вищий локус контролю і внутрішню незалежність, краще вибудовують свою часову перспективу, більше цінують ідеали самоактуалізованої особистості, мають вищу самоповагу та самоприйняття, демонструють гнучкість поведінки, здатні пов'язувати між собою суперечливі життєві явища і мають значно вищу творчу спрямованість особистості, ніж мало працездатні. Аналогічно помірно працездатні студенти третього курсу більше розраховують на свої сили, дотримуються цінностей самоактуалізованої особистості, поважають себе, гнучкіші у міжособистісних стосунках і креативніші, ніж малопрацездатні.

Якщо студенти-психологи мають незалежні цінності, а їхня поведінка детермінується переважно внутрішніми переконаннями, установками й принципами, то для них процес навчальної діяльності не такий стомлюючий, вони менше відчують психологічне перенасичення і стрес упродовж роботи. На кожному наступному етапі навчання зниження працездатності у зв'язку зі зростанням розумової втоми і психологічним стресом пов'язують із послабленням рис самоактуалізованої особистості. Від першого до третього курсу ця тенденція зростає. На початковому етапі навчання перевтомлені студенти креативніші, на подальших етапах – навпаки.

СУЧАСНІ ТЕОРІЇ АНТРОПОГЕНЕЗУ: КРАХ ЕВОЛЮЦІОНІЗМУ?

Питання походження людини залишається предметом найгарячіших дискусій науковців із різних галузей впродовж багатьох десятиліть. У сучасних умовах у зв'язку із найновішими науковими досягненнями ця дискусія зазнає нового піднесення. Більшість теорій зводиться до трьох основних джерел походження людини від: 1) «вищих» сил – креаціонізм; 2) приматів – дарвінізм, еволюціонізм; 3) інопланетне походження – космізм, уфологічна гіпотеза¹.

Креаціонізм – релігійно-міфологічне вчення про походження людини, розподіляють на язичницьку (грунтовану на міфі) й християнську (доктрина, канон) традиції.

Міфологія народів світу сповнена здогадками про походження людини: зазвичай людина виділяється із людиноподібних істот або твориться вищими істотами (богами, деміургами, героями) з усього, що є під руками, – кісток, дерева, кокосових горіхів, глини, або ж із матеріалу, який люди бачили і самі використовували у творенні чогось. Із глини – у шумерів, єгиптян, греків, семітів. Там розвивалося гончарне ремесло і мистецтво скульптури з характерної червоної глини.

У міфах Австралії людину творять, розділяючи кам'яними ножами шматки злиплої глини, котрі лежать на дні висохлого океану, ліплять зі скелетів звірів, птахів, риб. У тибетських народів (хадзали) люди походять від різних поєднань мавп і духів, вони волохаті, з рудою шерстю. Пігмеї виникали разом із шимпанзе і були їхніми братами. У Центральній Африці люди виникли із розбитого термітника, перуанці – з кокосових горіхів. Із дерева робились кети, нівхи, океанійці, скандинави. Масайська й океанійська жінка з'являлись тоді, коли у первісного мужа кидали шматки м'яса. Бушменів створив богомол Цанг.

В африканців іноді мавпи походять від лінивих людей, котрі втекли до лісу, щоб їх не примушували працювати. Орангутанг, горила і шимпанзе вважаються лісовими людьми. В індуїзмі й буддизмі мавпи посідають шановане місце. В іудаїзмі, мусульманстві та християнстві мавпа – втілення диявола. Межиріччя – колыску цивілізації – називають царством глини й очерету. Сировина для творіння була тією ж, що і для ритуальних предметів шумерів – глина, вохра й очерет. Із каменю народжені народи Кавказу, Австралії, Піренейів, Океанії.

Впродовж двох тисячоліть факт творення людини Абсолютом вважався незаперечним. Подібні «антропогенічні» пояснення існують в

¹Тєгако Л. Антропология: Учеб. пособие / Л. Тєгако, Е. Кметинский. – М.: Новое знание, 2004. – С. 134-246.

інших релігіях. Так, у Корані Магомета читаємо: «Він дав досконалість всьому, що він створив, і сформував людину із глини. Згодом він установив потомство людини і створив його із краплі, з крихітної краплі води. Потім він утворив його так, щоб тіло його зберегло відомі пропорції, і вдунув у нього частину свого духу»¹.

Сучасна християнська антропологія погоджується з матеріальним походженням тіла, але наполягає на божественному походженні духу, факту наявності життя. Ренесанс креаціонізму засвідчує низка фактів. Останніми роками з'явилося чимало літератури у цій галузі; діють численні дослідницькі організації (кафедри, семінари, навчальні курси, інститути), котрі доводять небезпідставність креаціоністської позиції. Сформувалась навіть особлива галузь знань – CreationScience з відповідним інститутом у Каліфорнії (США).

Існує думка, що західний католицизм офіційно дотримуються позицій еволюційного креаціонізму. Енцикліка Папи Римського Пія XII від 1950 р. припускає, що Бог міг створити мавпоподібну істоту, вклавши неї безсмертну душу.

На сучасному етапі розвитку антропогенезу сформувались такі напрями сучасного креаціонізму²:

- Креаціонізм «молодої Землі» (*Young Earth creationism*) наполягає на безпосередньому створенні Богом світу і всіх істот. Згідно із цим напрямом макроеволюції немає (або вона існує у вузьких межах), вік Землі налічує менше 10 тис. років. Радикальні зміни, на думку прихильників цього напрямку, сталися після всесвітнього потопу. Прихильники, однак, неодностайні у поглядах на вік всесвіту: одні вважають, що всесвіт – ровесник нашої планети, інші допускають: йому може бути понад 10 тис. років.
- Прогресивний креаціонізм постулює пряме створення Богом людини і Всесвіту. Макроеволюції немає, або вона можлива у вузьких межах. Вік істот, людини та космосу, на думку прихильників цього напрямку, відповідає даним науки. Радикальні зміни у вигляді людини трапились після всесвітнього потопу.
- Теїстичний еволюціонізм дотримується позицій прямого створення людини Богом (з анатомічною подібністю до приматів), причому людина не має єдиного спільного предка. Одні живі істоти з'явилися через пряме створення, деякі з часом еволюціонували. Вік планети Земля і всесвіту відповідає даним науки. У зовнішньому вигляді людини немає радикальних змін за рахунок потопу.

¹Кравченко А. Социальная антропология. Учебное пособие для вузов / А. И. Кравченко. – М.: Академический проект, 2003. –С. 189.

² <http://uk.wikipedia.org/wiki>

- Концепція «Розумного задуму» (*Intelligent design*). За нею відбулося втручання вищої сили у певний момент розвитку людини і планети у минулому, що відповідало божественному задуму.

Згідно з концепцією космізму – позаземного походження людини – існують три можливі варіанти появи людиноподібних істот з космосу¹:

1.колись на Землю висадилися інопланетні гуманоїди, які чомусь втратили зв'язок зі своєю цивілізацією, здичавіли й розпочали історію земної цивілізації з нуля;

2.високорозвинена цивілізація інопланетян (не обов'язково гуманоїдів) виростила у пробірці або вивела шляхом селекції розумних істот і заселила їх на Землю. Люди – прямі нащадки цих істот;

3.гуманоїди-предки схрещувались із земними приматами і дали початок роду людському.

Хоча всі ці варіанти інопланетної теорії екстравагантні, все таки мільйони людей відстежують випадки появи НЛО. Лікарі-травматологи зазначають, що люди – єдині істоти на Землі, котрі ламають кінцівки, падаючи на рівному місці. Отже, люди можуть бути не пристосовані до умов земного тяжіння. Також міфологія первісна, в тому числі наповнена сюжетами, що можна інтерпретувати як інопланетний вплив на земну цивілізацію.

Експерименти в Інституті медико-біологічних проблем Російської академії медичних наук дали змогу виявити: в умовах цілковитої ізоляції (наприклад, у спелеоумовах, підземних печерах, де не видно сонячного світла) у всіх рослин і тварин зберігається повна синхронізація з 24-годинним ритмом, крім людини. Людина, не бачачи сонячного світла, переходить на 36-годинний ритм – 12 год. сну і 24 год. бадьорості.

Матеріальними доказами концепції космізму вважають:

- таємничі малюнки в пустелі Наска на стінах печер зі зображеннями космонавтів у скафандрах,
- не пояснені знання первісних людей про зірки,
- знайдені кістки людини розумної та металеві вироби у пластах, котрим мільйони років.

Третьою групою теорій, які об'єднались навколо ідеї природного походження людини із живої або неживої природи внаслідок еволюції, є еволюціонізм. Еволюція – це зміна в популяції успадкованих характеристик або ознак, що передаються з роду в рід. Ці характеристики кодуються в генах, котрі вважають спадковим чинником еволюції, копіюються та передаються до наступних поколінь у процесі розмноження. Випадкові зміни в генах, що зумовлює мінливість як фактор еволюції, можуть спричинити нові або змінені ознаки, призводячи до відмінностей між

¹Кравченко А. Социальная антропология. Учебное пособие для вузов / А.И. Кравченко. – М.: Академический проект, 2003. – 544 с.

організмами. Процес еволюції відбувається, коли різні ознаки стають загальнішими або переважаючими в популяції. Це може траплятися безладно через дрейф генів – випадкові зміни ДНК або внаслідок природного добору через боротьбу за існування та виживання найпридатніших.

Природний розвиток людини розглядали ще Анаксимандр і Емпедокл, Аристотель, Пліній і Гален, котрі писали про схожість людини з мавпою. Так, Аристотель зазначав на місце людини у тваринному світі, проаналізувавши прямоходіння, розум, мову, великий головний мозок. У 1699 р. англійський анатом Е. Тайзон, голандець П. Кампер описали подібності людини і тварин, людини і мавп. У 1766 р. Ж. де Бюффон у розвідці «Історія землі» вперше висловив думку про походження людини від мавп. Книгу публічно спалили у Сорбоні. Ж.-Б. Ламарк 1809 р. у праці «Філософія зоології» констатував, що тіло людина отримала від мавп, котрі злізли з дерев, перейшли до прямоходіння. В умовах суспільного життя у цих істот розвинулася мова.

К. Лінней, будучи креаціоністом, створив сучасну систематику родин і тварин, зарахувавши людину і мавп до приматів.

Отже у XVIII-XIX ст. археологічні, палеонтологічні, етнографічні дані сприяли виникненню еволюційної теорії, яку паралельно сформулювали британські науковці Ч. Дарвін та А. Воллес (Уоллес). Стосовно антропогенезу ця теорія формулює його засадничий принцип – людина виникла від мавп шляхом тривалої еволюції. Ч. Дарвін виокремлював такі чинники еволюції: боротьбу за існування, природний відбір, що діють на підставі мінливості, спадковості й успішної адаптації. Ч. Дарвін аналізував спільність людини та ссавців, зазначаючи, що вони хворіють однаковими інфекційними хворобами, мають таких самих паразитів, у людини і людиноподібної мавпи аналогічні групи крові. Під впливом змін умов середовища існування людини відбулось, на думку Ч. Дарвіна, зародження трудових, мисленневих і мовних навичок.

Сучасна наука, точніше її еволюціоністський напрям не приймає ідею Дарвіна про лінійність (деревоподібність) еволюції. Стверджується поетапність гомінізації: перехід до прямоходіння, розвиток кисті й мозку, мислення і мови¹.

Існують беззаперечні докази подібності людини та людиноподібних мавп:

- однаковий антигенний склад крові – її можна переливати від мавпи людині;
- аналогічний альбуміновий індекс крові (набір альбумінів – певного виду білків у крові);

¹Кравченко А. Социальная антропология. Учебное пособие для вузов / А.И. Кравченко. – М.: Академический проект, 2003. – 544 с.

- 91% генів подібні;
- генетичний код і склад білків на 99% однакові.

Проте чи доводить ця подібність факт походження людини від мавпи? Ймовірно, все було навпаки? У 1918 г. анатом і антрополог Больк виявив дивну подібність між людиною й ембріоном мавпи. Це може засвідчувати, що мавпа походить від людини, а не навпаки.

Антропологи до цього часу не можуть пояснити, чому в людей зникло волосся в льодовиковий період, коли воно явно було потрібне. Одним із можливих пояснень нелогічних змін може бути явище неотенії. Неотенія – затримка розвитку або повна відсутність вияву дорослих ознак в ембріональному стані. Завдяки неотенії еволюція може повернути в інше русло, не торкаючись дорослих (консервативних) ознак. Триваліше формування органів людини порівняно з мавпою дає змогу їм змінюватися, залежно від умов, ще на ембріональному рівні.

Саме «дитячість» людського мозку, розтягнута на багато років, забезпечила йому високу здатність до навчання, запам'ятовування, мислення. Збільшення маси мозку – наслідок його розтягнутішого розвитку. Нам не потрібна вся маса мозку, а лише його вищі здібності.

Неотенічна еволюція зумовила виникнення кроманьйонців, інша гілка – твариноподібні неандертальці – вимерли, на думку Болька.

Польський антрополог Т. Беліцький звернув увагу, що еволюція (коли це була еволюція) мозку виявилася дивовижно швидкою: 2-3 млн. років тому мозок гомінід збільшився втричі, 100 тис. р. тому його ріст припинився; 15 тис. років тому мозок дещо зменшився. Доцільність, причини і механізм цих змін незрозумілі.

Як уже зазначалось, А. Воллес незалежно й одночасно з Ч. Дарвіном розвинув теорію відбору. Він зазначав, що теорія здатна пояснити розвиток видів рослин і тварин, але стосовно походження людини виникає низка логічних неузгодженостей:

1) Людина має набагато більший потенціал, ніж їй це потрібно як біологічній істоті. Отже, зміни умов середовища й інші чинники еволюції не могли привести до такого прогресивного розвитку, що фактично перевершує необхідний мінімум. Сучасна наука підтверджує цей факт – людина використовує у процесі життя не більше 10% потенціалу мозку; 90% залишаються незатребуваними, «дрімають» навіть у сучасних умовах. А що говорити про людство 100 тис. чи 10 тис. років тому? Для чого йому такий потенціал?

2) Почуття абстрактної справедливості й любові до ближнього не могли виникнути шляхом відбору, оскільки несумісні зі законами виживання сильнішого. Проте, вони були притаманні давнім формам людей ще близько 100 тис. років тому.

3) Моральні почуття, почуття прекрасного і містичного властиві раннім людям на найнижчих щаблях розвитку культури. Отже, мозок розвинувся за потребою людини, а не через вплив середовища. Первісній людині, на думку А. Воллеса, надали математичні й музичні здібності вищі сили, оскільки іншого пояснення причин їх появи не існує.

Інший науковець – Е. Геккель – запровадив назву «пітекантроп» для проміжної ланки між людиною та мавпами, тоді ще не знайденої археологами. Він сформулював «Основний біогенетичний закон», який постулює, що людина у своєму індивідуальному розвитку в стислому вигляді повторює розвиток людства (онтогенез повторює філогенез).

Трудова теорія антропогенезу належить Ф. Енгельсові. Згідно з ним «праця створила саму людину». Свідомість людини – продукт її праці, як і мова, культура та суспільство. Виготовлення знарядь праці відіграло вирішальну роль у процесі гомінізації.

В інших підходах локомоторами гомінізації вважаються різні чинники: підвищення фону радіації, розломи земної кори, посилення вулканізму, тектонічні зрушення, інверсії геомагнітного поля, стресові ситуації, ізоляції, гетерозис, зміни екологічної ситуації.

Незважаючи на розмаїття теорій еволюціонізму, жодна із них не може до кінця довести свою правдивість. Цей факт, подібно до ідеологічних розбіжностей стосовно засадових принципів появи людини, спричиняють гарячі багаторічні дискусії та протистояння між прибічниками креаціонізму та еволюційної теорії.

Спробою примирення науки і релігії стала теорія арістогенезу Г. Осборна. На думку автора, еволюція здійснюється не під впливом зовнішнього середовища, а внаслідок закладеній в організмах мимовільній здатності до прогресивного розвитку.

Основою сучасної еволюційної біології, яка об'єднала сучасний дарвінізм та досягнення генетики, є синтетична теорія еволюції (СТЕ)¹. Підґрунтя цієї теорії були закладені у працях С. Четверікова, Ф. Добржанського, Д. Хакслі, Д. Майера, С. Райта, М. Дубініна, О. Северцова, І. Шмальгаузена, Д. Беляєва, Л. Татарінова, В. Ратнера. Основними засадами цієї теорії є теоретичні уявлення про те, що:

- елементарною одиницею еволюції є популяція;
- випадкові мутації фільтруються природним відбором і так з часом викристалізовується популяція, щонайбільше пристосована до даних умов;
- генотипи з більшою пристосованістю залишають більше число нащадків, їх гени у наступному поколінні будуть більше представлені.

¹Хомутов А.Е. Антропология / А.Е. Хомутов. – Ростов н/Д. : «Феникс», 2003. – 384 с.

Подальший розвиток синтетична теорія еволюції отримала у працях російського вченого І. Пригожина, автора концепції біфуркаційного стрибка. Згідно з цією теорією відкриті системи у стані нерівноваги можуть переходити в якісно нові стани стрибкоподібно, змінюючи траєкторію розвитку. Ця теорія здатна лише на рівні теоретичної моделі пояснити появу сучасної людини. Однак, на її підґрунті виникла теорія двох стрибків. Перший стрибок призвів до появи з тварини архантропів, палеоантропів; унаслідок другого палеоантропи перетворились на людей сучасного вигляду (35–40 тис. років тому).

Окрім теорій антропогенезу й антропосоціогенезу, існує ще й певна кількість гіпотез, частина з котрих ґрунтується на реальних фактах, частина – лише на припущеннях окремих авторів.

Гіпотеза «Африканської Єви». Генетики Стенфордського університету (Каліфорнія) на підставі аналізу мітохондріальної ДНК, яка передається від матері всім дітям, на відміну від ядерної, встановили, що жінки насправді походять від однієї – праматері. Генетична Єва жила 143 тис. років тому, а чоловік, від котрого походять усі чоловіки, – 59 тис. років тому. Аналіз світового розподілу мітохондріальної ДНК виявив, що вони походять із Африки. Виникає запитання, відповіді на яке поки що не існує: як відбувалася еволюція? Незрозуміла також роль, котру відіграють гомініди й інші просапінтні форми, адже вони генетично чужі сучасній людині.

Водна гіпотеза. У 1960 р. Е. Харді, Ч. Зауер, Е. Морган висунули гіпотезу, про походження людини від аномальної форми мавп (наяпітеків), що жили на мілководді Індійського океану. За кілька тисяч років напівводного життя людина навчилася затримувати дихання (єдина серед приматів), пірнати, волосся збереглося тільки на голові, яка стирчала із води, з'явився підшкірний жир.

Отже, антропогенетичних гіпотез багато, а археологічні дані фрагментарні – збереглося лише близько 2% осадових порід, а сліди 99% видів, що жили на Землі, відсутні. Це майже унеможливило відтворення усєї картини розвитку людини, тим паче довести її походження. У рамках самого еволюціонізму також немає однастайності. Дискусійним є ще одне питання – походження сучасної людини і її рас у декількох районах від різних форм давніх людей чи від єдиного африканського предка. Більшість доказів засвідчує перевагу моноцентризму – походження людини від африканського гомо еректус. Він розселився в Європу й Азію, де синхронно завершувалася еволюція всіх гілок. Теорія ж поліцентризму стверджує, що було від двох до п'яти осередків гомінізації.

У 2000 році у Північно-західній Кенії французька експедиція Б. Сеню, Д. Гоммері, М. Пікфорд знайшли останки віком 6 млн. років з рівнем розвитку, який наближається до кроманьйонців – «ровесники» австралопітеків з виглядом сучасних людей! Це ставить під сумнів не

лише участь австралопітеків у еволюції людини розумної, а й усю еволюційну періодизацію антропогенезу.

Часто креаціоністи користуються тими самими аргументами, що й науковці, котрі протистоять їм, у спробі виглядати рівними та наводити схожі аргументи. Вони використовують такі методологічні критичні зауваги¹:

- Теорія еволюції є не науковою теорією, а різновидом релігії, оскільки базується на «вірі в еволюцію» і запереченні усіх фактів, які цій вірі суперечать;
- Теорія еволюції не відповідає принципу спростовуваності, оскільки неможливо уявити собі факт, який еволюціоністи не змогли б пояснити в рамках цієї теорії.
- Існує також фактологічна критика теорії еволюції та аргументація на користь креаціонізму, а саме:
- Методи, які використовуються еволюціоністами для визначення віку астрономічних, геологічних та біологічних об'єктів, є хибними (в тому числі радіовуглецевий метод датування та інші радіометричні методи). Зокрема, фізичні константи, на припущенні про постійність яких базуються обчислення, у минулому могли мати інші значення, значно відмінні від теперішніх.
- Деякі процеси, що відбуваються на Землі і в космосі (накопичення гелію в атмосфері, зменшення рівня магнітного поля Землі, накопичення пилу на Місяці, накопичення металів у океані та ін.) засвідчують дієвість моделі «молодої Землі», бо екстраполяція їх у минуле на мільйони чи мільярди років дає абсурдні результати².
- Сліди людини знаходять у таких геологічних шарах, де згідно з еволюційною теорією їх не має бути — зокрема, поруч із слідами динозаврів.
- На відміну від мікроеволюції (наприклад, виведення нових сортів рослин чи порід тварин), макроеволюцію (тобто утворення нових видів і вищих таксонів) ніколи не було зафіксовано документально.
- Не існує викопних решток перехідних форм, котрі би доводили факти макроеволюції. Ті перехідні форми, що демонструються як доказ еволюції, насправді є сфальшованими (наприклад, черепи та скелети

¹Кравченко А. Социальная антропология. Учебное пособие для вузов / А.И. Кравченко. – М.: Академический проект, 2003. – 544 с.

² Критика креаціонистських методів датирования возраста Земли. Доступно з : [\[http://www.cdrm.ru/kerigma/rek-lit/nauka/stat/4-orgum.htm\]](http://www.cdrm.ru/kerigma/rek-lit/nauka/stat/4-orgum.htm)

«перехідних форм» неправильно зібрані з дрібних уламків, або з кісток, що належали різним істотам).

- «Неспроцувальна складність»: імовірність випадкового виникнення життя на основі менш складних систем настільки мала, що це було би практично неможливим без втручання вищої сили.
- Проблема переходу від однієї складної системи до іншої: не можна користуватися «половиною ока» чи «половиною крила», тому перетворення може бути тільки раптовим, а не поступовим.
- «Тонке налаштування» природи: навіть незначна зміна фізичних параметрів Всесвіту (зокрема співвідношення між фундаментальними фізичними константами) призвела б до того, що життя у такій системі стало б неможливим. Це підтверджує: світ створено не випадковим чином, а за спеціальним планом Творця.

Отже, незважаючи на те, що в наукових колах достовірнішою, особливо впродовж останнього півстоліття, вважалась еволюційна теорія, накопичились вагомі критичні зауваги стосовно цієї концепції. Проти еволюціонізму виступали навіть окремі творці цієї теорії – А. Воллес, Т. Беліцький, Б. Сеню, Д. Гоммері, М. Пікфорд. Отже, еволюційну теорію *стосовно походження людини* можна вважати на сьогоднішні лише одним із багатьох теоретичних припущень.

ІНТУЇЦІЯ У КРЕАТИВНОМУ ПРОЦЕСІ

Питання про важливе місце інтуїції в процесі творчого мислення розглядали багато видатних учених. «Процес цей відбувається несвідомо, формальна логіка тут жодної участі не бере, істина досягається не ціною умовиводів, а саме почуттям, яке ми називаємо інтуїцією... Вона входить у свідомість у вигляді готового судження без усілякого доказу», – зазначає російський вчений-математик В. Стеклов¹.

Причетність інтуїції до творчого процесу стала для багатьох дослідників настільки очевидною, що перетворилася на умову та висхідний пункт позитивного розв'язання тієї чи іншої проблеми. Один із основоположників теорії творчості А. Пуанкаре чітко заявляє: від вирішення проблеми інтуїції залежить успіх у розкритті таємниці наукової творчості, творчого мислення і в кінцевому рахунку – прогрес науки². Гіперболізація цього терміна очевидна, але ми дотримуємося думки А. Пуанкаре: творче мислення й інтуїція не можуть не мати точок дотику. Цей погляд підтримують і вітчизняні, й зарубіжні вчені-спеціалісти зі сфери проблеми творчості.

Сьогодні ще важко стверджувати певні загально визнані уявлення чи підходи до проблем інтуїції. У цьому сенсі можна погодитися: «з-поміж того, що пишуть і говорять про інтуїцію, спільним є лише саме слово «інтуїція»³. Не випадково М. Бунге називав інтуїцію колекцією хламу, «куди ми звалюємо всі інтелектуальні механізми, про які ми знаємо, як їх проаналізувати чи навіть як їх точно назвати»⁴. «Віяло» думок і поглядів настільки широке, а кількість авторів, котрі досліджують зазначені проблеми, так стрімко зростає, що можна вже рефлексувати над причинами цього «буму».

В історії філософії становлення поняття «інтуїція» тісно пов'язане з осмисленням змісту категорій «безпосереднє» й «опосередковане». Починаючи з Плотіна, у філософії все чіткіше постає тенденція до протиставлення інтуїції дискурсивному мисленню. У філософських трактатах Августина, Бонавентури, Франциска Асизського, Терези Іспанської, Томи Аквінського інтуїція розуміється в двох значеннях: по-перше, як спо-

¹Ирина В.Р. В мире научной интуиции. Интуиция и разум / В.Р. Ирина, А.А. Новиков. – М. : Наука, 1978. – С. 27.

²Пуанкаре А. Математическое творчество / А. Пуанкаре // О науке. – М. : Наука, 1989. – С. 399–414.

³Диалектика и теория творчества / под ред. С.С. Гольденрихта, А.М. Коршунова. – М.: Изд. Моск. ун-та, 1987. – С. 81.

⁴Там само, С. 93.

сіб позначення, притаманний лише Богу, на відміну від звичайного людського пізнання, що розділяє та поєднує властивості речей у процесі логічних розмірковувань, «схоплює» речі поза часом, у їхній цілісності; по-друге, як здібність чисто ірраціонального споглядання божества, божественного осяяння, притаманного небагатьом обраним представникам людського роду¹.

Прагнення знайти першооснову наукового знання і непохитні методи для керівництва розуму привело раціоналістичну філософію до ідеї розподілу всього знання на безпосереднє, інтуїтивне й опосередковане, дискурсивне. «Під інтуїцією, – пише Р. Декарт, – я розумію не віру в хиткий доказ почуттів і не оманливе судження невпорядкованої уяви, а поняття ясного й уважного розуму, що породжується лише природним світлом розуму і – завдяки своїй простоті – достовірніше, ніж сама дедукція...»². На думку мислителя, за допомогою дедукції можна зрозуміти й визначити всю різноманітність суджень про світ і людину. Однак для того, аби бути абсолютно впевненим в їхній істинності, необхідно і дедукцію тримати під контролем інтуїції, що є вже не сумою готових істин, а постає у вигляді специфічної людської здібності, покликаної оцінювати та контролювати методи пізнання.

Г. Лейбніц ослабляє картезіанське розуміння безпосередності як набору апріорних істин. На відміну від Р. Декарта, він розподіляє знання на актуальне й віртуальне, а початкові інтуїтивні істини – на раціональні, необхідні й фактичні, випадкові. Безпосередньо вродженим, апріорним даним визнається лише віртуальне знання, актуалізація котрого потребує творчої активності суб'єкта пізнання³.

Згідно з І. Кантом, що для людини єдине, насправді невичерпне джерело знання – це чуттєва інтуїція, або «чиста» інтуїція простору і часу. «Думки без змісту порожні, інтуїції без понять – сліпі»⁴. Тому знання виникає через поєднання розуму та чуттєвості, чуттєвих інтуїцій і раціональних понять.

Б. Паскаль вважав, що ми пізнаємо істину не лише розумом, а й серцем. Не розум, а серце є органом інтуїції, яка втрачає в Паскаля інтелектуальний характер і стає дещо чуттєвою. Учений немовби піддає сенсуалізації інтелектуальну інтуїцію Декарта, зближаючи її з інстинктом та

¹ *Диалектика и теория творчества* / под ред. С.С. Гольденрихта, А.М. Коршунова. – М. : Изд. Моск. ун-та, 1987. – С. 147.

² *Декарт Р.* Сочинения : в 2-х т. Т. 1 / Р. Декарт; пер. с фр. В.В. Соколова. – М.: Мысль, 1989. – С. 255.

³ *Лейбниц Г.* Размышление о познании, истине и идеях / Лейбниц Г. // Сочинения : в 4-х т. Т. 3. – М. : Мысль, 1984. – С. 101, 105.

⁴ *Кант И.* Сочинения : в 6-и т. Т. 5 / И. Кант. – М.: Наука, 1965. – С. 573.

почуттями. Перші начала знання, стверджував він, відчуються, а судження виводяться¹.

Натомість Дж. Локк акцентував: пізнання істини досягається двома способами. Перший – це безпосереднє пізнання, або інтуїція, коли відповідність між ідеями вбачається прямо, з самих цих ідей, не опосередковано певними додатковими аргументами. І другий – це опосередковане сприймання, коли відповідність або невідповідність між ідеями з'ясовується за допомогою інших ідей. Таке пізнання філософ називає демонстративним, або раціональним. Ці види знання різняться за ступенем ясності й достовірності. Найвищим видом, за Дж. Локком, є інтуїція. Від неї залежить усе наше пізнання. Саме вона визначає його достовірність, очевидність. Наше пізнання настільки залежить від інтуїції, що демонстративне пізнання також ґрунтується на ній².

У філософських системах інтуїтивізму (А. Шопенгауер, Б. Кроче, А. Бергсон, Е. Гусерль, М. Лоський) інтуїція протиставляється раціональності інтелекту. Так, А. Шопенгауер називав художню творчість вищим видом людської діяльності саме через її інтуїтивний характер, а роль дискурсивного, розуму вважав чимось другорядним у структурі даного процесу³.

Специфічним знаряддям філософського споглядання «чистих» сутностей, чи так званої ідеації, на думку Е. Гусерля, виступає інтуїція. Отже, філософ чітко виокремлює безпосередність, апріорність як характеристики знання, а саме – істин «чистої» логіки, від безпосередності феноменологічних характеристик інтуїції як інструменту, що протистоїть логіці й має евристичний потенціал. Адже інтуїція, за Гусерлем, повинна відкривати «чисті» сутності й перед нею – нескінченне поле роботи⁴.

А. Бергсон як і Е. Гусерль, розглядає специфіку філософської інтуїції, розуміючи її як почуття потягу, вид симпатії, за допомогою котрої вчений може перенестися вглиб предмета, злитися з тим, що присутнє в ньому як єдине і унікальне, що принципово не можна висловити мовою наукових теорій. Одночасно філософська інтуїція – це своєрідний внут-

¹Паскаль Б. Мысли / Б. Паскаль. – М. : Изд-во ЭКСМО-ПРЕСС, Изд-во ЭКСМО-МАРКЕТ, 2000. – С. 168–169.

²Локк Д. Сочинения : в 3-х т. Т. 2 / Д. Локк. – М.: Мысль, 1985. – С. 4–13.

³Шопенгауэр А. Избранные произведения / А. Шопенгауэр. – М. : Просвещение, 1992. – С. 167–174.

⁴Гуссерль Э. Философия как строгая наука / Э. Гуссерль. – Новочеркасск : Агентство САГУНА, 1994. – С. 62–78.

рішній імпульс, завдяки якому і розгортається та чи інша філософська система, яка не залежить в своїй сутності від часу й оточення¹.

Екзистенціалізм також звертається до визначення та природи інтуїції (М. Хайдегер, К. Ясперс, Ж.-П. Сартр, М. Мерло-Понті). Наприклад, Ж.-П. Сартр вважає, що безумовне інтуїтивне знання, не опосередковане рефлексією, повинно замінити теоретичний аналіз відношень свідомості суб'єкта, його понятійного мислення до об'єкта пізнання. Інтуїція осягає абсолютно все, але сама позбавлена засобів аналізу та концептуалізації. Її головною функцією стає адаптація, пристосування людини до світу².

В пізніх працях К. Поппер також звертає велику увагу на інтуїцію в історії філософії та науки, намагаючись аналізувати інтуїцію як гносеологічний і соціокультурний феномен. На його думку, не можна чітко розмежовувати інтуїтивне та дискурсивне мислення, а саму інтуїцію розглядає у вигляді продукту історії культурного розвитку і успіхів в дискурсивному мисленні³.

Тривалий інтерес до феномену інтуїції та спроби його аналізу в працях видатних філософів засвідчує, з одного боку, його реальність, важливість у житті й безпосередній діяльності людини, а з іншого – його складність і багаторівневність. Одночасно розглянуті філософські вчення долучають до аналізу феномену інтуїції нові аспекти й ознаки. Це інтуїції як:

1. здатність душі до самопізнання і, в результаті, до самоодкровення духу.
2. інтелектуальна здібність, що має божественну природу, створює загальні поняття.
3. інтенціональність – функція свідомості, що надає процесу пізнання певну спрямованість.
4. спосіб отримання внутрішнього досвіду.

Звернемося до аналізу психологічних підходів, які досліджували феномен інтуїції.

У межах психоаналізу З. Фройдом розуміє інтуїцію як глибоко несвідомий процес, хоча в розвідках спеціально цей феномен він не обго-

¹Бергсон А. Философская интуиция / Бергсон А. // Новые идеи в философии. Сб.1. – СПб., 1912. – Цит. по: Хрестоматия по философии: Учебное пособие. Издание второе, переработанное и дополненное / составители: Алексеев П.В., Панин А.В. – М.: Гардари-ка, 1997. – 576 с.

²Сартр Ж.-П. Воображаемое. Феноменологическая психология воображения / Ж.-П. Сартр ; пер. с фр. М. Бекетова ; отв. ред. Д.В. Складнев. – СПб. : Наука, 2001. – 319 с. – (Французская библиотека).

³Поппер К. Логика и рост научного знания. Избранные работы / К. Поппер. – М.: Прогресс, 1983. – С. 463–468.

ворюється¹. На відміну від З. Фрейда, К. Юнг розглядає інтуїцію однією з чотирьох незалежних функцій психіки (мислення, почуття, інтуїція, відчуття). Інтуїція глибоко несвідома й ірраціональна, оскільки ґрунтується не на судженні, а на баченні, охоплованні прихованого «за фасадом» людей і явищ. Мова інтуїції – образно-символічна. Особливою сферою вияву інтуїтивних прозрінь постають сновидіння, де в образній формі людині передаються «повідомлення несвідомого». Інтуїція може бути екстравертна, тобто звернена на зовнішній світ, і в цьому випадку здатна передбачати можливості, перспективи, розуміти суть того, що відбувається, та внутрішній світ іншої людини. Інтровертна інтуїція звернена на власний внутрішній світ і може заважати адекватному розумінню світу зовнішнього².

Згідно з Е. Фроммом, лише інтуїтивне знання відкриває доступ до внутрішньої природи людини³. Знову ж таки, А. Маслоу розглядає інтуїцію як особливе містичне сприйняття, супроводжене осяянням і властиве всім творчим людям, котрі самоактуалізуються⁴.

Початком експериментального дослідження інтуїції можна вважати класичні розвідки В. Келера, присвячені вивченню інтелекту мавп. У цих працях учений відкриває феномен «інсайту» – миттєвого схоплювання нової структури (нового гештальту) експериментальної ситуації. Він експериментально підтвердив, що поява інсайту раптова, моментальна і не залежить від минулого досвіду, а визначається одночасною присутністю в полі сприймання елементів нового гештальту (структури)⁵.

У дослідженнях М. Вертгеймера і К. Дункера, здійснених у 30-х роках ХХ століття, інтуїція – це момент переструктурування проблемної ситуації, що й зумовлює новий плін думки. Інтуїцію, отже, представники гештальтпсихології розглядають у вигляді самостійного явища, а особливо механізму продуктивного, творчого мислення, який «відкриває» нові можливості у вирішенні проблеми⁶.

¹Фрейд З. Я и Оно : сочинения / З. Фрейд ; сост., вступ. статья М.А. Блюменкранц. – М.: Эксмо ; Харьков : Фолио, 2006. – С. 143–145.

²Юнг К.Г. Психологические типы / К.Г. Юнг. – СПб.: Ювента ; М.: Прогресс-Универс, 1995. – 717 с.

³Фромм Э. Человек для себя / Э. Фромм ; пер. на рус. Л. Чернышовой. – Мн. : Коллегиум, 1992. – 324 с.

⁴Маслоу А.Г. Дальние пределы человеческой психики / А.Г. Маслоу ; пер. с англ. А.М. Татдыдаевой ; науч. ред., вступ. ст. и коммент. М.Н. Акулиной. – СПб.: Издат. группа «Евразия», 1997. – 430 с.

⁵Келер В.Р. Homo sapiens : человек разумный. – М.: Молодая гвардия, 1964. – 222 с.

⁶Вертгеймер М. Продуктивное мышление / М. Вертгеймер ; пер. с англ. ; общ. ред. С.Ф. Горбова, В.П. Зинченко. – М. : Прогресс, 1987. – 336 с. Дункер К. Психология продуктивного (творческого) мышления / К. Дункер // Психология мышления / под ред. А.М. Матюшкина. – М.: Прогресс, 1965. – С. 86–234.

Підсумовуючи розглянутий матеріал, можемо стверджувати, що психологи вирізняють два підходи до розуміння інтуїції:

1. як складової ірраціональної функції психіки, не усвідомлюваної, а визначальної здатності людини до «схоплювання» суті людей і речей, вродженої та інстинктивної за природою.
2. як особливого механізму інтелектуальної діяльності, що найяскравіше виявляється у процесі вирішення творчих (в широкому значенні – тих, котрі не мають однозначного логічного розв'язку) завдань.

Існує, очевидно, певне спільне у різних трактуваннях інтуїції. Розглядаючи її, зазвичай мають на увазі дещо висхідне, первинне для свідомості людини, не опосередковане жодними міркуваннями і доказами. Однак під поняттям «інтуїція» інколи мають на увазі й дещо інше, відмінне від власне знання, а саме – невиразне, напівусвідомлене, або й зовсім неусвідомлене бачення.

Слово «інтуїція» («інтуїтивне») можна застосовувати і тоді, коли певне положення ми вважаємо максимально вірогідним, і тоді, коли воно здається малоімовірним, і тоді, коли воно має різні ступені очевидності. Спільним у всіх цих означеннях є властивість безпосередності. Тобто інтуїцію можна розуміти як безпосереднє розуміння або знання. «Безпосереднє» в цьому контексті протиставляється «опосередкованому» розумінню чи знанню, пов'язаному зі застосуванням формальних методів аналізу й доказу. Інтуїція передбачає акт схоплювання значення, важливості, структури завдання або ситуації, причому це робиться без опори на розгорнуті аналітичні засоби.

Правильність чи помилковість інтуїції встановлюється в кінцевому підсумку не самою інтуїцією, а звичайними методами перевірки. Однак саме інтуїція дає змогу швидко висунути гіпотезу або виокремити істотне поєднання понять до того, як стає відомою їхня цінність. Зрештою, інтуїція допомагає попередньо систематизувати знання, що значно сприяє нам у подальшому пізнанні реального світу.

Залежно від сфери застосування розрізняють інтуїцію в повсякденному житті («здоровий глузд»), науці, філософії, мистецтві (художня інтуїція), у винахідницькій діяльності (технічна інтуїція), професійну або фахову інтуїцію (лікарів, педагогів, слідчих та ін.).

На увагу заслуговує виокремлення видів інтуїції в праці А. Карміна та Е. Хайкіна «Творча інтуїція в науці». Автори передбачають розподіл інтуїції на дві форми – ейдетичну й концептуальну. Концептуальна інтуїція – процес формування нових понять на основі наявних образів. Ейдетична – це побудова нових наочних образів на засадах іс-

нуючих понять. Обидва види становлять різні форми наукової інтуїції, тобто різні форми чуттєвого й логічного пізнання¹.

У дослідженні Е. Науменко виявлено зв'язок інтуїтивності з такими властивостями особистості, як аналітичність з домінуючими стратегіями синтезу в процесах формування психічного образу, першосигнальне домінування з тенденцією до слабкості нервової системи, праволатеральне домінування та великий обсяг довільної короткочасної пам'яті. Автор вирізняє п'ять типів інтуїтивності: дедуктивно-інтуїтивний; парадоксально-інтуїтивний; компенсаторно-інтуїтивний; рефлексивно-інтуїтивний; комунікативно-інтуїтивний. Для кожного типу притаманні різні способи психологічної реалізації².

Обґрунтовану класифікацію інтуїції запропонувала М. Бунге, яка розрізняє передусім чуттєву й інтелектуальну інтуїцію³.

1. *Чуттєва інтуїція* має такі форми:

1.1. Інтуїція як сприймання:

- процес швидкого ототожнення предмета, явища чи закону, знаку;
- чітке розуміння значення та взаємовідношення або знаку;
- здатність інтерпретації.

1.2. Інтуїція як уява:

- спроможність уявлення чи геометрична інтуїція;
- здатність утворення метафор і вміння показати часткову тотожність ознак або функцій, чи повну формальну або структурну тотожність в іншому різних об'єктів;
- творча уява.

2. *Інтелектуальну інтуїцію (інтуїцію як розум)* М. Бунге класифікує у такий спосіб:

2.1. Інтуїція як розум:

- пришвидшений умовисновок – стрімкий перехід від одних тверджень до інших, іноді зі швидким зісковзуванням окремих деталей;
- здатність до синтезу чи узагальнене сприймання;
- здоровий глузд – судження, що ґрунтується на буденному знанні і не опирається на спеціальні знання чи методи, або забезпечується пройденими етапами наукового знання.

2.2. Інтуїція як оцінка:

¹Кармин А.С. Творческая интуиция в науке / А.С. Кармин, Е.П. Хайкин. –М.: Наука, 1971. – С. 25.

²Науменко Е.А. Ориентиры интуитивности / Е.А.Науменко. – Тюмень: Вектор Бук, 2000. –С. 65–69.

³Бунге М. Интуиция и наука / М. Бунге. –М.: Прогресс, 1967. – 187 с.

- здорове судження, фронезіс (практична мудрість), проникливість: вміння швидко і правильно оцінювати важливість і значення проблеми, правдоподібність теорії, застосування та надійність методу і корисність дії;
- інтелектуальна інтуїція як звичайний спосіб мислення.

Ось приклади прагнення видатних людей активізувати інтуїтивний процес: коли Р. Ролан писав поему «Кола Брюньйон», він пив вино; Й.-Ф. Шіллер тримав ноги у холодній воді; Дж. Байрон приймав лауданум; М. Пруст нюхав міцні парфуми; Ж.-Ж. Руссо стояв на сонці з непокритою головою; Дж. Мільтон і О. Пушкін любили писати лежачи на софі або кушетці. Кофеманами були О. Бальзак, Й.-С. Бах, Шіллер; наркоманами – Е. По, Дж. Леннон і Дж. Моррісон.

Зазначалось, що інтуїція чітко виявлялися у дослідженнях розв'язку завдань, вивченні наукової та художньої творчості – в працях К. Абульханової-Славської, А. Брушлінського, Д. Завалшиної, Я. Пономарьова, В. Пушкіна та ін. Інтуїція аналізувалася як вияв психіки суб'єкта в різних видах діяльності – у формі безпосереднього подання у свідомість окремих моментів майбутнього. Наголошується, що інтуїція допомагає подолати однобічність прийнятих підходів до розв'язання завдань і сприяє виходу за межі стандартних, схвалюваних логікою та здоровим глуздом уявлень, допомагає побачити ситуацію (проблему) у всій цілості, охопити найбільшу повноту можливостей. Порівняно з інтуїцією логічне знання завжди буде неповним.

Загалом у конкретно-експериментальних розвідках явно простежується зв'язок інтуїтивно знайдених рішень із минулим досвідом. Сама інтуїція, введена у пізнавальну діяльність, постає як неусвідомлюваний процес, однак не безпосередній, а опосередкований минулим досвідом, що допускає певну психічну активність, спрямовану завданням.

Найретельніше проблему аналізують Я. Пономарьов і А. Брушлінський, причому ці автори по-різному розглядають природу інтуїції внаслідок різного розуміння суті мислення.

А. Брушлінський розуміє мислення як динамічний недиз'юнктивний процес – рішення, що «постає, формується, розвивається, спочатку не готове і ніколи повністю не завершене»¹. Інакше кажучи, стадії мислення одна від одної не відокремлені, постають одна з одної, взаємопроникають, а інтуїція – реальний психічний феномен і органічна частина процесу мислення, який завжди має творчий характер. Механізм взаємодії логічного й інтуїтивного – аналіз через синтез, під час якого виникає передбачення. Інтуїція спрямовує логічний аналіз через «передбачення» рішення: воно ще не оформилося, а «лише відчуваєть-

¹Брушлінский А.В. Творческий процесс как предмет исследования / А.В. Брушлінский // Вопросы философии. – №7. – 1965. – С. 64–67.

ся». Невідоме, однак поступово прогнозоване у процесі розумового пошуку, спочатку виникає і розвивається у вигляді дуже нечітких утворень, котрі поступово прояснюються. Тут йдеться про найважливішу функцію інтуїції, визначену в працях філософів як інтенціональність: інтуїція постає у вигляді чинника, що спрямовує логічні лінії розумового процесу.

Мислення як логічний процес, на відміну від ширшого розуміння пізнання у вигляді взаємодії суб'єкта з об'єктом, куди залучаються і абстрактно-логічні, й безпосередньо-чуттєві складові, розглядає Я. Пономарьов¹. Таку концепцію можна подати у схемі (рис. 1). Центральна ланка психологічного механізму творчого акту зображена як дві проникаючі одна в одну сфери. Зовнішні межі цих сфер можна уявити у вигляді абстрактних меж мислення. Знизу такою межею є інтуїтивне мислення (за ним простягається сфера строго інтуїтивного мислення тварин). Зверху – логічне (за ним простягається сфера чітко логічного мислення – сучасних комп'ютерів).

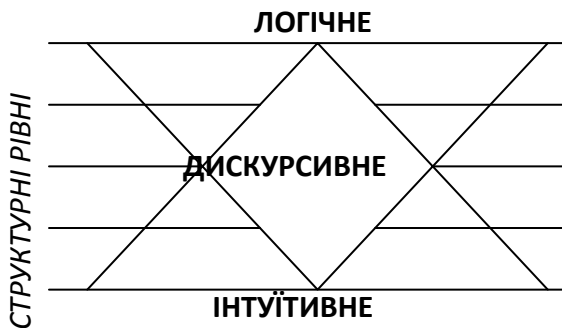


Рис. 1. Модель центральної ланки психологічного механізму творчого акту за Я Пономарьовим²

У процесі зіткнення з незвичайним завданням логічні знання суб'єкта стають недостатніми. Тоді функціонування психічного механізму, за Я. Пономарьовим, «спускається» на інтуїтивні рівні. Якщо там ключ до розв'язку знайдено, людині знову потрібно піднятися на логічний рівень, аби оформити ідею. Учений розрізняв два види досвіду, тобто знань, котрі зберігаються в пам'яті людини: інтуїтивний і логічний). Інтуїтивному притаманні своєрідні властивості. Він може бути названий несвідомим з двох причин: по-перше – утворюється поза волею людини і

¹Пономарев Я.А. Психика и интуиция / Я.А. Пономарев. – М.: Политиздат, 1967. – 256 с.

²Пономарев Я.А. Психика и интуиция / Я.А. Пономарев. – М.: Политиздат, 1967. – С. 45.

поза полем її уваги; по-друге – не може бути довільно актуалізований людиною і виявляється лише в дії.

Наведемо приклади декількох дослідів Я. Пономарьова. Учасникам досліду давали завдання «Політична панель», де від них вимагалось, за певними правилами встановити серію планок на панель. Після цього вони виконували інше завдання – знаходили шлях у лабіринті. Ідея експерименту полягала ось у чому: оптимальний шлях у лабіринті повторював за формою підсумкове розташування планок у завданні «Політична панель». Результат виявився таким: якщо у звичайних умовах досліджуваній, проходячи лабіринт досліджуваній здійснював 70-80 помилок, то після розв'язання завдання «Політична панель» – не більше 8-10. Однак найдивовижніше полягало в тому, що варто лише попросити досліджуваного пояснити причину вибору шляху в лабіринті, як кількість помилок різко зростала. Коли це питання ставили досліджуванім на середині шляху, то учасники, котрі до того робили 2-3 помилки, після запитання починали робити 25-30 помилок¹.

Основний теоретичний висновок, якого можна дійти з описаного експерименту, полягає в тому, що люди можуть функціонувати в різних режимах. У добре усвідомленому логічному режимі вони не мають доступу до власного інтуїтивного досвіду. Коли ж у своїх діях опираються на дотримуються інтуїтивного досвіду, то не можуть здійснювати свідомий контроль і рефлексію своїх дій.

Отже, інтуїція виявляється не лише на різних рівнях пізнавальної діяльності, а й у різні моменти розвитку пізнання одного і того самого рівня (теоретичного або емпіричного). Виняткове значення має інтуїтивний момент процесу усвідомлення, осмислення природи «наявного» знання на перших стадіях його формування, в ситуації невизначеності. У таких випадках результат рефлексії виявляється як інтуїтивний стрибок у мисленнєвій діяльності суб'єкта пізнання.

Акт інтелектуальної інтуїції передбачає здійснення часто одномоментного, але надзвичайно широкого творчого синтезу, що не вкладається в можливу для досягнення кількість кроків логічного висновку. Йому притаманна масштабна асоціативність, нелінійна структурність, а часто – і відсутність компонентної розчленованості. Крім відчуття єдності, на цій стадії творчого процесу не існує чітко фіксованих меж – вони рухомі й мінливі. Ідеї, уявлення, погляди зростаються один з одним, характеризуються переважно рисами схожості, а не відмінності; диференціація та пізнання тут ще відіграють незначну роль. Почуття внутрішньої повноти і закінченості, співучасті зі всіма об'єктами – суть даного світовідчуття. Саме відсутність різких меж і бачення схожості зумовлює на цьому рівні творчої діяльності виникнення нових образів та уявлень.

¹Там само. – С. 200.

Учені констатують, що тут відбувається «одномоментне встановлення чисельних зв'язків між предметами і явищами. Окремі властивості образів, їх «межі» можуть взаємодіяти відразу в декількох «смыслових площинах», котрі й визначають багатозначність образу в певному контексті».

Інтуїція не лише «поставляє» готове рішення у свідомість – вона містить у собі й, здавалося би, надприродну здібність передбачати, що ряд явищ та ідей має важливе значення. Цей вид називають стратегічною інтуїцією.

Поняття інтуїтивного мислення об'єднує фактично певний клас форм мисленнєвої діяльності, для якої типові дві групи характеристик. За допомогою першої описується специфіка здійснення процесів інтуїтивного мислення з погляду самого суб'єкта, а за допомогою другої – об'єктивні зовнішні умови, необхідні для успішної реалізації процесу.

До першої групи належать характеристики:

- *безпосередність* (запропоноване завдання; висунута проблема розв'язується ніби відразу, раптово, без попередніх міркувань);
- *редуційованість* (процес розв'язування спрямований не на утворення ланцюга умовисновків, а на формування цілісного інтегративного образу або ключового поняття);
- *підсвідомість* (сам хід рішення не усвідомлюється, хоч результати його і в інтелектуальному сенсі й у сенсі практичної поведінки постають як розумні, творчо-перевтілювальні, а не інстинктивні, пристосувально-адаптивні).
- Другу групу утворюють такі характеристики:
- *опосередкованість* (для того, щоби розв'язати завдання, проблему, суб'єктові необхідно оволодіти певною сумою знань, котрі створюють принципову можливість для подальшого творчого кроку);
- *логічність* (принцип інтерсуб'єктивності знань потребує об'єктивації отриманих рішень у формі загальноприйнятих логічних структур);
- *усвідомленість* (свідомий напружений пошук у світлі передбачуваних можливих розв'язків задачі є невід'ємною попередньою умовою її дійсного розв'язання, визначає ймовірність цього розв'язку).

Виокремлюють певні суттєві особливості інтуїтивного мислення:

1. Інтуїція «схоплює» живі, рухливі процеси та явища, які перебувають у стані становлення, розвитку, трансмутації, переходу від однієї якості до іншої.

2. Семи – найменші одиниці змісту, «атоми змісту» – в інтуїтивному мисленні характеризуються невизначеністю, неоднозначністю, полівалентністю, багатозначністю. Поняттю властивий вільний перехід від одного значення (семи) до іншого, невимушене поєднання явищ, котрі не поєднуються з погляду традиційних уявлень. Завдяки гнучкості, алогічності й полісемантичності інтуїтивних проце-

сів утворюються семи-мутанти, що становлять підґрунтя нових ідей, винаходів та гіпотез. Тобто особливістю інтуїції є семантичні мутації, коли нова сема створюється зі старих через порушення законів «тожності» та «виключеного третього», а також внаслідок «розривання» асоціативних зв'язків між семами.

3. Акт інтуїтивного пізнання – миттєвий (інсайт); істина в ньому відкривається одразу в цілісному вигляді.

4. Відбувається розуміння цілого раніше, ніж його частин, а також осягаються кінцеві наслідки й умовиводи раніше від пізнання логічних передумов, котрі їм передують. Причому стріла психологічного часу в акті інтуїтивного осягнення немовби повертається у зворотній бік: наслідки пізнавального процесу – нові ідеї – передують передумовам та чинникам його розгортання – процедурі доведення, побудові логічних суджень, операціям і силогізмам.

5. Інтуїції властива згорнутість логічних операцій та дій, унаслідок чого досягається величезна швидкість розумових дій.

6. Інтуїція часто суперечить загальноприйнятим поглядам і думкам, конформістським стереотипам, може суперечити також буденній свідомості й чуттєвому досвідові.

7. Існує неусвідомлюваність багатьох виявів інтуїтивного мислення; зокрема, такою є стадія інкубації ідей, а також мисленнєві дії, пов'язані зі семантичними згортками й утворенням сем-мутантів.

8. Наявна парадоксальність інтуїтивних тверджень, які легко поєднують у собі суперечливі ствердження, факти й ідеї¹.

У креативності велика роль належить інтуїції. Вона особливо важлива на стадії «дозрівання» й «осяння» в креативному мисленні, де задіяні несвідомі процеси психіки людини. За допомогою інтуїції креативні ідеї формуються в підсвідомості, а згодом «випливають у свідомість» у готовому вигляді, за допомогою «підказки», точніше – шляхом перенесення.

Креативність містить перетворення інтуїтивного знання, без чого не відбувається жодного відкриття, що засвідчує вся історія людства. Причому непереконливо виглядають спроби пов'язати інтуїцію лише з певними формами творчості. Зауважимо: одні дослідники вважають інтуїцію найвагомішим елементом художньої творчості, відмовляючи в цьому творчості науковій, інші, навпаки, перебільшують роль інтуїції в науковій творчості, оскільки останній нібито частіше доводиться виходити зі сфери логічного, за межі «здорового глузду» (М. Бунге)².

Найбільш характерні риси інтуїції в креативності:

¹Губенко О.В. Феномен інтуїції та інтелектуальна творчість / О.В. Губенко // Практична психологія та соціальна робота. – 1999. – № 7. – С. 10–14. – № 8. – С. 9–12.

²Бунге М. Интуиция и наука / М. Бунге. – М. : Прогресс, 1967. – 187 с.

- принципову неможливість отримання шуканого результату за допомогою чуттєвого пізнання оточуючого світу;
- принципову неможливість отримання шуканого результату за допомогою прямого логічного висновку;
- впевненість в абсолютності істинності результату (хоча це може і не знімати подальшої логічної обробки);
- раптовість та несподіваність отриманого результату;
- безпосередня очевидність результату;
- неусвідомленість механізмів творчого акту, шляхів та методів, які привели від початкової постановки проблеми до готового результату;
- незвичайна легкість, неймовірна простота і швидкість пройденого шляху від вихідних посилок до творчої ідеї;
- яскраво виражене почуття самозадоволення від процесу інтуїції та глибокого задоволення від отриманого результату. Процес його отримання оригінальний, індивідуальний і неповторний завдяки інтуїції людини. Цей новий результат повинен володіти і новою сутністю, новими внутрішніми ознаками, змістом, а не лише формою виразу чи опису, що також здійснюється завдяки інтуїції.

Функції інтуїції є досить важливими як у суто пізнавальному, й у креативному процесі:

1. *Евристична (продуктивна) функція інтуїції* визначає отримання нових для суб'єкта результатів у його діяльності. Ця функція виявляється в таких елементах креативного пошуку, як накопичення й осмислення фактичного матеріалу, постановка проблеми та висування гіпотез, критерії обґрунтування результатів і пропонувані методи досліджень.
2. *Робоча (репродуктивна, аксіоматична) функція інтуїції* полягає в оперуванні наявною в інтеріоризованій формі інформацією, вмінні вільно орієнтуватися у сфері своєї діяльності, автоматизмі актуалізації в свідомості суб'єктом у потрібний момент необхідної інформації.

В історії філософії та психології ми простежуємо розуміння інтуїції як особливої здібності до безпосереднього осягнення – реальності, іншого, власної душі, що пов'язане з особливими переживаннями – екстазом, емпатією або співпереживанням. Причому багато вчених, котрі дотримуються цього погляду, вважають інтуїцію ірраціональною, а інтуїтивне знання – істинним.

Іншу думку розвивають психологи природничо-наукової орієнтації: інтуїція – реальний феномен. Це або згорнутий у часі неусвідомлюваний процес перероблення інформації, ґрунтований на неусвідомлюваних схемах чи так званих панорамних уявленнях, або раптове одномоментне переструктурування, несподівана асоціація. Так чи інакше,

інтуїція опирається на минулий досвід, потребує значних зусиль і емоційного залучення людини до завдань (переживання їх як виклику власним можливостям, значущість розв'язання).

Одночасно представники психодинамічного напрямку в психології та психотерапії багато в чому зберігають розуміння інтуїції, чітко сформульоване К.-Г. Юнгом: інтуїція – ірраціональна функція психіки, здатність до безпосереднього схоплення суті, минулий досвід у цьому явищі мають мінімальне значення. Натомість, А. Маслоу вперше в історії наукової психології робить предметом розгляду особливі, містичні (інтуїтивні за суттю) переживання, котрі супроводжують креативні прояви.

Безсумнівно, не всяке інтуїтивне є творчим у дійсному значенні цього слова, але креативність як така, очевидно, не може існувати без «інтуїтивних осяянь», здогадів, передбачень. Елементи інтуїтивного знання завжди містяться у результатах креативної діяльності.

ПОСТМОДЕРНІЗМ У ПСИХОЛОГІЇ: ТЕОРЕТИЧНІ ТА ПРАКТИЧНІ АСПЕКТИ

Постмодернізм як течія в культурі, науці, філософії, мистецтві ніби захоплює усе нові терени та звертає увагу усе більшої аудиторії соціуму. Постмодернізм у своїй назві містить радше вказівку не на вектор ідеологічного спрямування, а на час виникнення, порядок «пришестя». Отож природно виникає запитання: чому ідеї філософії та методології постмодернізму мають без перебільшення колосальний вплив на сучасну культуру, зокрема на мистецтво та гуманітарні науки (психологія у тому плані не складає виключення). Постмодернізм як заперечення культури, філософії та методології модернізму виступає як «заперечення заперечення»: якщо модернізм заперечував попередню культуру (академізм, позитивізм, сцієнтизм тощо), то постмодернізм фактично їх відроджує, використовуючи надбання минулого, нехай іронічно, з доповненнями та своєрідними інтерпретаціями, інверсіями, на перший погляд дивними поєднаннями. Попри декларовану філософами-постмодерністами антипсихологічність, у цьому напрямі використовують значно більше суто психологічних понять та підходів, ніж у філософських течіях епохи Нового часу та Модерну. Отож в постмодернізмі відбувається зближення психології та філософії, хоча попередні сто років психологія активно намагалася відокремитися від філософії, знайти свій особливий шлях, виробити власну своєрідну методологію дослідження людської свідомості та психіки загалом.

Дж. Морс в «Енциклопедії постмодернізму» закидає психології невігластво щодо об'єктивності і суб'єктивності¹. Яку реальність вивчає психологія: об'єктивну чи суб'єктивну? Чи можна вважати методи дослідження, якими послуговуються психологи об'єктивними? Чи можна вважати об'єкт та предмет дослідження в психологічних дослідженнях незалежними від дослідника? Психологічне дослідження видається з одного боку суб'єкт-суб'єктивним (людина вивчає людину), а з іншого – суб'єктивно-суб'єктивним (бачення однієї людини у певний спосіб трактує інша). Об'єктом дослідження психологи на загал «домовилися» вважати не людину (або групу людей) а певні психічні феномени, чим нібито роблять дослідження об'єктивним. Але суб'єктивність дослідженого цим «знешкодити» не вдається: відповідаючи на запитання опитувальників, виконуючи завдання, поставлені дослідником, досліджуваний

¹Морс Дж.Р. Психологія // Енциклопедія постмодернізму / За ред. Ч. Вінквіста, В. Тейлора. – К.: 2003. – С. 345-349.

керується не лише своїм баченням змісту завдань, але й тим, наприклад, як йому хочеться виглядати в очах дослідника, який має актуальний настрій, самопочуття, як ставиться до участі в дослідженні тощо. У боротьбі за об'єктивність, психологи останні десятиліття усе більше нагадують соціологів: намагаються досліджувати достатньо великі групи людей, застосовують репрезентативні вибірки, усе активніше використовують для опрацювання емпіричних даних різноманітні методи математичної статистики. Суб'єктивність психологічного дослідження не обмежується суб'єктивністю відповідей досліджуваної особи: як не намагається дослідник, але позбутися власної суб'єктивності йому також остаточно не вдається. Дослідник сам визначає свій об'єкт і предмет, в експерименті створює умови для вияву тих чи інших досліджуваних явищ, зрештою, інтерпретує на свій смак отримані результати. Навіть за умови використання методів статистичного аналізу отриманих емпіричних даних, психолог залишає за собою останнє слово в поясненні результатів. Як тут чітко визначити, що в дослідженні – об'єктивне, а що – суб'єктивне?

Отож «за замовчуванням» в психології давно уже панують принципи, що окреслюють як засади постмодернізму: заперечення абсолютизації, невпевненість, відносність істини, апофеоз безгрунтовності, ідея про те, що подія завжди випереджає теорію, сумнів як головний метод пізнання тощо. Окрім того у психології з самого початку її існування у власних межах як самостійної науки не було визнано як загальний певний предмет і підходи до його дослідження. Плуралізм підходів та теоретичних парадигм у психології можна вважати її нормальним, звичним станом. Тому і цілісної категоріальної системи фундаментальної психології досі не створено. Коли психологи захоплюються ідеєю необхідності створення такої системи і формулювання загальних законів функціонування психічного, то власне це нагадує порівняння науки з детективом та науковою фантастикою (Дельоз). Показовими у цьому плані є ідеї Р. Гарифулліна, який ратує за створення власне психологічного категоріального та понятійного апарату, відмову використання понять і термінів інших природничих наук та водночас обстоює ідею створення нанопсихології, як науки, що вивчає надсвідомі процеси принципово аструктурної психіки людини, кореляції між наноструктурними перетвореннями та психічними і психофізіологічними процесами¹, при тому акти-

¹Гарифуллин Р.Р. Непредсказуемая психология. О чем молчал психотерапевт / Р.Р. Гарифуллин. – Казань: Каз.ун-т, 2003. – 384 с.; Гарифуллин Р.Р. Постмодернистская психология или язык и алгоритмы искусства в психологии / Р.Р. Гарифуллин // Образование и культура постмодерна: сб. статей / Казан. Гос. ун-т. – Казань: Каз.ун-т, 2005. – С. 48-50.

вно використовуючи термінологію не лише фізіологічну, а й запозичену з фізики, кібернетики, математики та інших наук.

Диференціація як виокремлення щоразу нових наукових галузей та інтеграція різних (у тому числі і фундаментальних) наук давно уже нікого не дивує. Психологія не становить виключення у цьому плані: від самого початку психологія користалася з різних джерел (філософії, фізіології ВНД, психіатрії, соціології, педагогіки тощо). Понятійний апарат психології поповнювався не лише з перелічених наук, а й з фізики (поняття поля, валентності, локомоцій, ізоморфізму), математики, кібернетики тощо. Зрозуміло, що наявність власного понятійного апарату, що однозначно окреслює феномени, що вивчаються, дозволило б позбавитися багатьох проблем та не вельми плідних дискусій. Але слушною видається відома метафора Е. Гусерля: між світом і реальністю – глибоке провалля сенсу. Навіть якщо уявити таку фантастичну ситуацію, що психологи домовились би про систему однозначних визначень фундаментальних понять та категорій, сенс, який кожен напрям (а з-поміж представників напряму і майже кожен вчений!) вкладатиме у ці терміни буде різний, оскільки позиція буде визначати бачення і трактування досліджуваних явищ та інтерпретацію понять, що застосовують.

Часто постмодернізм називають рефлексією рефлексії науки, оскільки філософію звикло окреслюють як рефлексію науки. Якщо раніше наука відігравала роль дзеркала, в якому відображався світ, то постмодернізм хоче дзеркало зробити точкою відліку та критерієм істини. Незважаючи на те, що постмодернізм проголошує ідею Розуму як вищої за Практичний розсудок з його оціночними дихотоміями «добро - зло», «раціональне - ірраціональне», «дух - матерія», «ідеальне - матеріальне», «старе - нове», «чоловіче - жіноче» тощо, то у його власному Задзеркаллі критерієм істини стає переживання, почуття (пригадаємо «еротику тексту», ідею насолоди, прагнення перетворитися у текст (за Р. Бартом) тощо).

Не претендуючи на повноту та вичерпність і у душі постмодерну – не даючи оцінок, спробуємо деякі ідеї та підходи постмодерну проінтерпретувати у психологічному контексті.

Синергетика – підхід, запропонований школою І. Прігожина, в якому світ та окремі системи розглядають як здатні до самоорганізації, принципово нелінійні, невірніважені, що розвиваються за принципами біфуркаційних змін, не оберненості часу тощо. Глобальні еволюційні процеси розглядаються як «порядок через хаос» (І. Прігожин), що мають основоположною характеристикою нестабільність, нестійкість¹. Цей підхід варто визнати плідним для розуміння проблем як окремої особи,

¹Грицанов А.А. / А.А. Грицанов, К.Н. Мезяная // Новейший философский словарь: 3-е изд., исправл. – Мн. : Книжный Дом, 2003. – С. 798-799.

так і групової динаміки. Попри те, що психологи у різний спосіб шукають певних закономірностей, яким підлягає індивідуальна або групова поведінка людей, рідко хто з дослідників наважується віднайдені залежності оголошувати *законами*, в силу їх ймовірнісного характеру. Життя людини загалом та поведінка у конкретних ситуаціях принципово нелінійні, реакції на вплив інших людей або обставин рідко однозначна та повністю передбачувана. Детермінізм у психології може бути застосований тільки у вигляді найзагальнішої вимоги, яка полягає у тому, що в принципі психічні феномени та особливості мають якісь причини, на чомусь ґрунтуються. Важливе для синергетичного світобачення поняття «точки біфуркації» може бути застосоване у психології розвитку для розуміння суті вікових криз. За І. Прігожиним та І. Стенгерс, мале збурення біля точки біфуркації може приводити до кардинальних змін напрямку розвитку, малі причини породжують великі наслідки. Ілюстрацією цього положення можуть слугувати, наприклад, визначення майбутнього життєвого шляху, певних соціальних ролей, соціальної ідентифікації через вибір навчального закладу та конкретної спеціальності у ньому, що здійснює абітурієнт. Часто причини вибору місця навчання бувають випадковими, визначаються збігом обставин, прочитаною книжкою, випадковою розмовою, місцем у рейтинговій таблиці, порадами батьків, знайомих, друзів, зрештою платоспроможністю батьків, місцем проживання абітурієнта тощо. А результатом цього вибору є подальша доля людини, оскільки визначаються напрям її діяльності, коло спілкування, тощо. Вікові кризи як «каскади біфуркацій» відкривають віяла можливостей розвитку життєвих шляхів особи. Синергетичний підхід поділяють у психології П. Круз, М. Стадлер, Г. Хакен, А. Холден та ін., які є прихильниками ідеї про те, що особистість та соціум є системами принципово нерівноважними, що здійснюють самоорганізацію нелінійно на перетинах випадкових умов, відмінностей та збігів. Класики синергетичної парадигми слушно застерігають від прямого безпосереднього перенесення ідей синергії з природознавства у соціальні науки: будь яка абсолютизація (чи детермінізму чи випадковостей) приводить до однобічного (а отже – обмеженого, звуженого) погляду на предмет дослідження. Можна погодитися з Е. Тоффлером, який підкреслює, що синергетична парадигма цікава тим, що акцентує увагу на аспектах реальності, найхарактерніших для сучасної стадії соціальних змін: різний ступінь упорядкованості, різнобарвність, нерівновага, нелінійні співвідношення, в яких малий сигнал на вході здатний викликати будь-який за потужністю відгук на виході, важливість темпоральності як чутливості до плину часу¹. Отож, застосування синергетичного підходу

¹Тоффлер Е. Третья хвиля. / Е. Тоффлер – К. : Вид. дім «Всесвіт», 2000. – 480 с.; Тоффлер Э, Тоффлер Х. Революционное богатство / Э. Тоффлер, Х. Тоффлер – М. : АСТ, 2005. – 416 с.

в психології скеровує як дослідника психологічних феноменів, так і психолога-консультанта або психотерапевта до поглибленої уваги до, на переший погляд, несуттєвих, незначних подій у житті людини, що можуть слугувати відправним пунктом розгортання суттєвих, визначальних для її долі. Таке бачення відкриває нові можливості як у розумінні психічних явищ, так і у розбудові психокорекційних методик допомоги клієнтам у подоланні їхніх проблем.

Для удосконалення методологічної бази психологічного дослідження видаються плідними також підходи, означені К. Пайком як «іміка» та «ітіка». Іміка, за ідеєю цього дослідника, це підхід, що акцентує специфічне, унікальне, неповторне для певної культури, дозволяє зрозуміти культуру «зсередини», зануритися у глибину її сенсів, символів. У психології цей підхід у найбільшій мірі реалізовано психологами гуманістичного напрямку. Цей підхід скеровано на вивчення індивідів у їхньому повсякденному житті, особливості їхньої особистості, мотивації, настанов тощо. Вивчення поведінки «зсередини» цієї поведінки, з точки зору її суб'єкта, може багато що прояснити у плані теоретичного розуміння механізмів цієї поведінки, дозволити прогнозувати подальші дії людини, допомогти їй обрати краще рішення у розв'язанні її життєвих проблем. «Ітіка» – характеризує загальне та універсальне в культурі, поведінці, поглядах, ідеології тощо. Ітіка дозволяє перспективне бачення, вироблення настанови, що різні події подібні або відмінні у загальних рисах та закономірностях, що складає базу для техніки опису різних феноменів. Цей підхід може бути використаний для першої оцінки, побудови плану дослідження, виходячи з того, що кожне явище має свою причину, кількісні та якісні характеристики, зв'язки з іншими явищами, розвивається від простих до складніших форм, має сутність, що являється у певному явищі тощо. Це спрощує процес дослідження, дозволяє зменшити видатки на пошуки унікальних підходів.

Ризома (фр. *rhizome* – коріння) – принципово неієрархічна структура, кожна частка якої взаємодіє з іншою без заздалегідь заданого порядку, а їхній зв'язок є неповторним, неоднозначним, індивідуальним¹. Стійкість і життєздатність ризоми забезпечує власне відсутність центру та зв'язки кожної її частини з усіма іншими: в бурю трава стійкіша за дерева. Метафора ризоми добре ілюструє мотиваційну сферу особистості: полімотивація забезпечує мотиваційний комфорт особистості багато краще, ніж звуження поля мотивації до одного дуже потужного мотиву. «Одна, но пламенная страсть» прокладає широкий шлях до фобій та неврозів, у разі неможливості реалізації такого мотиву людина втрачає

¹Мерфі Т. *Ризома* // Енциклопедія постмодернізму / За ред. Ч. Вінквіста, В. Тейлора.- К., 2003. – С. 361-362.

сенс, виникає екзистенційний вакуум. Один стрижневий мотив здатний викликати переживання такої інтенсивності, що блокують або розладнують діяльність. Наявність розгалуженої системи мотивів зменшує емоційну напругу, дозволяє раціонально будувати дії для задоволення цих мотивів. Діяльність стає ефективною. Ця ж метафора пасує до розуміння механізмів соціальної адаптації особи: що міцніші та розгалуженіші соціальні зв'язки людини, що різнобарвніше віяло її соціальних ролей, то досконаліша її комунікативна компетентність, вона легше пристосовується до життєвих змін, у більшій мірі задоволена життям, характеризується вищим рівнем психологічного благополуччя.

Трансгресія – одне з ключових понять постмодернізму, що фіксує стан людини, яка долає нездоланну межу (за М. Бланшо), жест, спрямований на межу, досвід становлення (за М. Фуко), поняття, що означає перехід межі, якої не можна перейти, пояснює страх людини, що наближається до невідомого (страх смерті, переживання своєї обмеженості, кінечності). Це стан людини, у якої виникла проблема: старі звичні знання та вміння не спрацьовують, алгоритми, які раніше забезпечували успіх, не дають результату, потрібно створювати нові засоби, приймати якесь рішення. Про те, що проблема наявна свідчать негативні переживання, що викликають незадоволені потреби. Виникає стан знання про незнання. За М. Бланшо, власне трансгресивний перехід це рішення, розв'язання проблеми. У психології та у багатьох психотерапевтичних методиках окреслений стан використовують для підсилення волі до життя (екзистенційна психотерапія), усвідомлення своїх ресурсів та активізації вибору найважливіших речей, стимулювання здатності до розв'язання проблем (гештальттерапія), посилення самоефективності та формування паттернів поведінки ефективного самоменеджменту (когнітивно-біхевіоральна психотерапія) тощо.

Намадологія – концепція, запропонована Ж. Делезом та Ф. Гваттарі та підтримана іншими філософами-постмодерністами, яка заперечує детермінізм філософії Нового часу та Модернізму, непорушну віру в закони природи, уявлення про сенс як те, що іманентно належить об'єктивним речам та відкривається суб'єкту в процесі пізнання та проголошує принципово непередбачуваність, нелінійність, хаотичність, ситуативність розвитку, аструктурну організацію цілісності, що дозволяє безкінечні варіанти креативної самоорганізації. Порівнюючи чітко визначені правила гри у шахи та гри кочівників го, де правила визначаються ситуацією, конфігурацією падіння камінців у пісок та щоразу змінюються, Ж. Делез та Ф. Гваттарі протиставляють модель європейської культури, жорстко регламентованої і тому не здатної до швидкої реакції на зміну ситуації та модель нової, креативної, ситуативної, без чітко визначеної траєкторії культури постмодерну. «Осідла», закосніла стара європейська культура пустила глибокий корінь і тому відірвалася від

нормального повсякденного життя і не здатна реагувати на швидкі зміни, що відбуваються у соціумі. На думку постмодерністів, номадична культура миттєво реагує на найменші зміни у соціальному житті, бо ризомна аструктурна організація, де усе пов'язане з усім та діє за принципами зворотного зв'язку, стійкіша, витриваліша та плідніша.

Ідея номадизму досить цікаво ілюструє зміну культурної парадигми від авторитарного до демократичного суспільства, надання людині більшої свободи та зрушення, що відбулися в усвідомленні свободи «вільними людьми вільного суспільства». Будь-яке авторитарне суспільство створює культуру «осілости»: закріпленість місця проживання, сталість соціальних ролей, відсутність вибору, напередзаданість долі, передбачуваність подій, з одного боку, зменшує невизначеність і напругу людини, з другого – робить її апатичною та покірною. Багатьом подобається підкорятися чужій волі, оскільки це дозволяє «домовитися» зі своїм сумлінням і не втрапляти в лещата провини та самозвинувачень у будь-яких ситуаціях, навіть тоді, коли людині доводиться робити те, що суперечить її моральним принципам. Культ особи найжорстокіших правителів виростають з описаного явища. Жорстокі досліді С. Мілгрема, в яких досліджували за вказівкою експериментатора збільшували до небезпечного і навіть загрозливого для життя «жертви» силу удару електричним струмом, красномовно це довели.

У демократичному суспільстві з прозорими кордонами, можливістю обирати усе в своєму житті: від зубної пасти до віросповідання, людина, що стає «людиною світу», постійно опиняється перед проблемою вибору, що часто спричиняє внутрішні конфлікти. Свобода вибору має своєю зворотною стороною напругу відповідальності. Обравши щось (річ, шлях, ідею, людину тощо), людина дуже прискіпливо та критично оцінює те, що обрала, порівнюючи з ідеалізованими образами невикористаних можливостей.

Метафора «номада» є цікавою також у тому сенсі, що кочівник, який у своїх мандрах керується власною метою, потрапляючи в середовище іншої культури, зазвичай, її не асимілює: свій світ він возить з собою. Ця метафора досить глибоко пояснює, чому люди мають різне бачення однієї ситуації, конфліктують, зрештою відкриває психологічні корені самої філософії постмодерну: можна погодитися з Ж. Делезом, який визначає сенс як проблему¹, яку слід розв'язати, а не просто знайти, зрозуміти, «запозичити» у когось.

Дискурс – (від лат. *discere* – блукати) форма об'єктивації змісту свідомості, що регулюється домінуючою у тій чи іншій соціокультурній

¹Делез Ж. Логика смысла / Ж. Делез. : М.: Академический проект, 2011. – 472 с.

традиції типом раціональності¹. За М. Фуко, дискурс знеособлює думку, перетворює суб'єкта на функцію дискурсу як значущої та самодостатньої форми знання у певній культурі. Зрештою «блукання» є форма життєдіяльності «номада». Дискурс як загальна думка не потребує автора. Відома метафора Фуко, що народження читача оплачено смертю автора, власне ілюструє це знеособлення знання. Оскільки латинське слово *discursus* може також перекладатися як колообіг, розростання, розгалуження, воно досить глибоко передає те, що відбувається зі знаннями, що є загальнокультурним надбанням: дослідники, оприлюднюючи свої ідеї та відкриття, відчужують їх, вони починають жити своїм життям. Той, хто отримує знання, асимілює їх, зрозумівши, привласнює, робить частиною своєї ідентичності. Сучасна цивілізована людина навряд чи здатна чітко виокремити власне свої ідеї, думки від засвоєних через навчання ідеї та думок інших. Тут виникають чергові суперечності як загально-культурного, так і індивідуального порядку: знеособлене знання не позбавляє відповідальності за його якість (істинність). Якщо у мистецтві творець може тішити себе думкою, що мистецтвом може бути все, що йому заманеться так назвати, то критерії науковості лишаються чинними для всіх. Те, що не є системним, обґрунтованим, доведеним, не може бути відтвореним та застосованим – не визнається науковим. М. Фуко, Ж. Деріда та інші філософи-постмодерністи пов'язують дискурс з творчістю, що є принципово непередбачуваною, випадковою, оригінальною діяльністю.

У психології окреслені проблеми розглядають як в особистісному, так і в процесуальному контекстах. Зміст свідомості завжди особистісно забарвлений, асимілюючи знання, людина пересіює їх через сито своєї ціннісно-мотиваційної сфери, вибираючи те, що близьке власне їй, відкидаючи неприйнятне для неї. Пізнання, творчість є складними психічними процесами, що здійснюються завдяки певним механізмам та результативні власне не завдяки випадковому збігові обставин, а у своєрідному поєднанні закономірного та випадкового, лінійного та нелінійного. Людині для успішної діяльності потрібні як творче, так і алгоритмічне мислення. Алгоритмічне мислення, що виробляється у людини протягом довгих років її навчання шляхом вироблення навичок та вмій розв'язувати стандартні задачі, побудовані за певними закономірностями. Уміння користуватися алгоритмами скорочує процес розв'язання задачі, зменшує напругу в процесі прийняття рішення, дозволяючи перекласти суттєву долю відповідальності за ефективність обраного шляху на автора алгоритму. Але якщо прийняти ідею про «смерть автора» і що більшість правил не мають імені їхніх авторів, відповідальність розчиня-

¹Можейко М.А. Дискурс / М.А. Можейко, о. Сергій Лепин //Новейший философский словарь: 3-е изд., исправл. – Минск: Книжный Дом, 2003. – С. 327.

ється в узагальненому, визнаному усіма «безіменному» алгоритмі. Алгоритмічне мислення діє за принципом: *слід робити те і тільки те, що дозволено*. Креативне мислення зазвичай має ім'я, це мислення Автора. Парадоксальність творчості полягає у поєднанні свободи та відповідальності. Загальновідоме не має імені, створене кимось носить ім'я автора. Принцип творчого мислення можна сформулювати так: *слід визначити те, що заборонено і максимально використати те, що не заборонено, вийшовши за межі дозволеного*. Обшир дозволеного незрівнянно менший, ніж «незабороненого». У межах дозволеного важко віднайти щось нове, а не заборонене – містить ресурси для отримання нових комбінацій в достатній кількості. Отож, творчість – це майже необмежена свобода вибору, що пов'язана з відповідальністю за цей вибір, оскільки творцеві не вдається зберегти анонімність або ж заховатися за спинами попередників. Напевне тому масова культура знеособлена і не потребує Автора. Переважна більшість людей полюбає діяти за правилами у межах дозволеного, і тільки невеличкий відсоток відважних зазіхають на творчість, власне створюючи культуру і зрештою правила та алгоритми дій для усіх інших.

Доля – поняття, яким послуговуються і в найскладніших філософських трактатах, і в мистецтві, і в побуті. Це – як читаємо у філософському словнику, «універсалия культури суб'єкт-об'єктного ряду, що фіксує уявлення про подійну наповненість часу конкретного буття, що характеризується теологічно артикульованою цілісністю та завершеністю;... філософсько-міфологічна персоніфікація, що моделює сакрального суб'єкта конфігурування подійності життя індивіда або Космосу»¹. З прадавніх часів людину цікавило, що (або хто) керує плином її життя і чи не можна зазирнути в плани цього керування та якось впливати на життєві обставини. Як говорять, суперечності збігаються: як жорсткий детермінізм, так і переконання в тому, що світом панує виключно випадковість, спричиняють фаталізм, бо стверджують, що долею людини керують зовнішні, незалежні від її волі і бажання обставини або сили. Доло психологи зазвичай не розглядають як базову категорію. Показово, що а ні «Психологічна енциклопедія» з серії «Енциклопедія ерудита» (Київ, Академвидав, 2006), а ні підручники з психології (навіть такий фундаментальний, як написаний провідними польськими вченими «Psychologia: podrecznik akademicki» (Gdansk, 2010) не містять цього поняття. Напевне найближче до розуміння феномену долі підходять представники глибинної психології: Е. Берн, аналізуючи проблему життєвого сценарію людини, закладеного у несвідомому людини попередніми поколіннями, перш за все батьками; Л. Сонді, що створив долеаналіз, за

¹Можейко М.А. Судьба / М.А. Можейко, С.Я. Балцевич // Новейший философский словарь: 3-е изд., исправл. – Минск: Книжный Дом, 2003. – С. 1003.

допомогою якого намагався довести генетичну детермінованість соціальної поведінки людей. Для того, щоб говорити про долю та закономірності її перебігу слід вийти за межі життя, аналізувати його як завершену цілісність: від народження до смерті. Психологи воліють розбиратися з проблемами людини «зсередини», коли життя триває. Навіть проблеми смерті розглядають з позицій ставлення людини до цього явища. Найчастіше у психології говорять про життєвий шлях особистості, психологію розвитку, лінію життя, сенс життя тощо. Цікавою видається ідея М. Розіна про естетичні критерії ставлення людини до свого життя. На думку цього автора, людина прагне виглядати героєм цікавої драми, володіти образом, що викликає емоційний відгук. Не погоджуючись з думкою Е. Берна про сімейну повторюваність «сценарію» людської долі, М. Розін стверджує, що людина сама вибудовує свій «сценарій», керуючись власними критеріями прекрасного і потворного. Відбувається своєрідна поетизація дійсності. Людина має потребу позитивного самопредставлення і тому намагається створити цілісний художній образ свого життя, прагне мати таке життя (або радше так бачити своє життя), щоб про нього було цікаво розповідати. Отож розповідь і реальне життя постійно співвідносяться, видозмінюючи, доповнюючи, уточнюючи (або викривлюючи, спотворюючи чи прикрашаючи) одне одного¹. Завершуючи статтю, М. Розін робить висновок: «з точки зору Берна, сценарій заважає людині жити, це несвідома, механістична структура, що тримає людину у рабстві. Зруйнувати сценарій – ось шлях до вивільнення. Я ж, навпаки, вважаю, що створення сценарію – поетичного способу осмислення життя – це вияв творчого начала людини. Тільки коли сценарій створено, людина може почувати себе вільною і щасливою»².

Критика М. Розіном ідей Е. Берна видається доброю ілюстрацією ідей конструктивізму у психології: обидва автори мають рацію, бо дивляться на феномен долі зі своєї позиції: психоаналітик та психотерапевт Е. Берн шукає способи допомоги клієнту, що сприймає свою долю як проблему, що слід розв'язати, академічний вчений М. Розін розглядає створення людиною власного життєвого сценарію як творчий, художній процес.

Філософи-постмодерністи формулюють ідею кризи долі як плюральних варіантів самонаративу особи: самоінтерпретація подій життя певної людини та їхня інтерпретація іншими, що мають різне ставлення до цієї особи може мати безліч варіантів. Щоразу може змінюватися не лише оцінка подій та ролі особи в них, а й сам перебіг подій. За Р. Бар-

¹Розин М. Психология судьбы: программирование или творчество? / М. Розин // Вопросы психологии, 1992. – № 1-2, С. 98-105

²Розин М. Психология судьбы: программирование или творчество? / М. Розин // Вопросы психологии, 1992. – № 1-2, С. 105.

том, людина стоїть перед вибором з певного віяла можливостей (підказок) і коли вибирає якусь версію, події розгортаються незворотно. Отож, доля людини принципово «несюжетна», розвиток життя нелінійний, у ньому радше панує випадковість, ніж закономірність, кожне рішення розгортається за принципом снігової кулі, породжуючи нові проблеми, що вимагають нових рішень. По суті, заперечивши фаталізм, що базувався на вірі у повну залежність людини від причинно-наслідкових зв'язків, що панують у світі, постмодерністи проголосили фаталізм підкорення тотальній випадковості. Відомий російський психолог В. Петренко, прихильник конструктивізму, зазначає: «На нашу думку, ймовірно, те, що ми називаємо долею, можна пояснити як дію більш високих рівнів системної регуляції (кілець саморегуляції зі зворотнім зв'язком у дусі М. Бернштейна), які поки що не відкриті, але вміщують людське буття як елемент більш складної системи розвитку «інтегральної свідомості»¹.

Ідентичність (від лат. *identificare* – ототожнювати) у філософському дискурсі прийнято розглядати як співвідносність чогось (що «має буття») власне з собою у пов'язаності та непереривності власної мінливості та мислима у цій якості («спостерігачем», що розповідає про себе та «іншим» з метою підтвердження її само рівності)². У психології, зазвичай, покликаючись на ідею Ф. Брентано, що стигло визначав ідентичність як відповідність, що мислиться у досконалості, розглядають ідентичність як результат процесу ідентифікації у різних вимірах: як усвідомлення і переживання індивідом своєї належності до соціальних, статевих, гендерних, вікових, професійних, етнічних, релігійних, культурних тощо груп. Вперше у психології поняття ідентифікації як процесу становлення ідентичності було запропоновано З. Фройдом для позначення одного з найважливіших механізмів психологічного захисту особи від тиску інстинктів, несвідомого наслідування дитиною дій матері, що базується на першій емоційній прихильності, злитті дитини з матір'ю, а також як механізм становлення Super-Ego через інтеріоризацію моральних принципів, цінностей, норм, заборон батьків або авторитетних дорослих. Пізніше ідентифікація у психології отримала ширше значення і у різних галузях це поняття набирає іншого значення: так, у соціальній психології ідентифікацію розглядають як ототожнення особи з певною соціальною групою, у психології пізнавальних процесів – як ототожнення об'єктів, розпізнавання об'єктів та явищ, у віковій психології – неусвідо-

¹Петренко В.Ф. Конструктивистская парадигма в психологической науке / В.Ф. Петренко // Психологический Журнал. – 2002. – Т. 23. – № 3. – С. 113–121.

²Абушенко В.Л. Идентичность / В.Л. Абушенко // Новейший философский словарь: 3-е изд., исправл. – Минск: Книжный Дом, 2003. – С. 400.

млене уподібнення себе значущому іншому як емоційно привабливому еталону тощо. Суб'єктний, сповнений сенсом світ людини освоюється нею за допомогою широкого діапазону ролей, що є динамічним виразом її соціального статусу на кожному віковому етапі її розвитку. Про це переконливо говорять такі відомі психологи як З. Фройд, Е. Еріксон, Дж. Марсія, Е. Фромм, Дж. Мід, Л. Шнейдер, Л. Виготський, В. Роменець, І. Кон, В. Татенко, Т. Титаренко та ін. Залежно від напряму ідентичність особистості трактують по-різному. Як уже зазначалось, З. Фройд розглядав ідентичність як один із найвагоміших механізмів статевого становлення особистості дитини, що відбувається шляхом несвідомого уподібнення зі значущим дорослим однієї з дитиною статі. Згідно епігенетичного підходу, запропонованого Е. Еріксоном, еґо-ідентичність виникає в процесі розвитку особистості у період кризи юнацького віку, якщо ця криза розгортається за позитивним сценарієм як синтез, інтеграція ідентичностей. Ідентичність, за Е. Еріксоном, єдиний, стрижневий внутрішній механізм, що робить особистість цілісною, за його посередництвом людина оволодіває власним «Я», що стає системним, інтегрованим¹. Представники когнітивної психології ідентифікацію пов'язують з диференціацією поведінки людей у залежності від особливостей розвитку їхнього інтелекту, а ідентичність – як результат поетапного пізнання, поглиблення, розширення та засвоєння інформації про норми соціальної поведінки (К. Гілліган, Л. Кольберг, Ж. Піаже, А. Мішель, Д. Раблі, Р. Спенс, Х. Хілмрейх тощо). Гуманістична та екзистенційна парадигми, розглядаючи проблему ідентичності, передбачають акцентування свідомого вибору особою життєвих цінностей та принципів, їх глибокої рефлексії, співвіднесення з Я-образом особистості, конгруентності її життєвих цілей та сенсів (Р. Бернс, М. Боришевський, З. Карпенко, А. Маслоу, Р. Мей, К. Роджерс, М. Рокич, В. Франкл, П. Чамата, Ш. Шварц та ін.)

Суб'єктно-діяльнісний та суб'єктно-вчинковий підходи трактують ідентичність як індикатор пролонгованості, неперервності та цілісності свідомості, єдності уявлень людини про її життєву перспективу із повсякденними діями та моральними вчинками (К. Анциферова, І. Бех, О. Киричук, Дж. Марсія, Д. Леонтьєв, С. Рубінштейн, В. Роменець, В. Татенко, Т. Титаренко тощо). Контекст суб'єкт-суб'єктної взаємодії трактують як розгортання діалогічної комунікації в системі «Я-Інші» (Г. Балл, Е. Берн, О. Бодальов, М. Бубер, Н. Чепелева та ін.). Як зазначає В. Татенко, «вчинкове до визначення людини як суб'єкта життєдіяльності, суб'єкта індивідуального психічного, душевно-духовного життя надає йому необхідної і достатньої сутнісної конкретизації, оскільки наповнює індиві-

¹Еріксон Э. Детство и общество /Э.Эрикссон. – СПб.: ЛЕНАТО; АСТ; Фонд «Университ. кн», 1996. – С. 392

дуальне природним для людини соціальним змістом і смыслом»¹.

Постмодерністи проголошують ідею онтологічної та антропологічної кризи ідентичності. За Ж.Ф. Ліотаром, загальні моральні норми та рамки (метанаративи) зникли, людина самостійно приймає рішення щодо вибору своїх ідентичностей та соціальних ролей. Отож, людина маргіналізується, втрачає усталені, традиційні ролі. Людина епохи трансгресивного переходу – людина шляху, обраного нею власноруч. Як стверджує М. Фуко, випробування меж, які ми самі маємо здолати, робота нас самих над нами самими як вільними істотами². У цьому плані видається слушною теза С. Смірнова, який пояснює загострення у сприйнятті сучасної людини проблем, пов'язаних з ідентичністю, потужними міграційними процесами, що відбуваються на усіх континентах. Людство втрачає осілість, міграція набуває планетарних масштабів, а разом з нею втрачаються традиції, норми, усталені, звичні рамки. С. Смірнов стверджує, що сучасна людина загалом уникає будь-якої стійкої форми ідентичності, змінює звичні, кореневі культурні, соціальні та етичні форми існування, за якими вона роками і століттями орієнтувалася в світі³. Суб'єктивність, за Ф. Гваттарі, є сукупністю процесів детериторізації, багатократно (ризомно) заплутаних переміщень екзистенційними територіями, що визначається як енергетична дискурсивація, що лишає людині відкритою можливість багаточисельних близьких та віддалених буттєвих планів.

Отож не дивно, що для сучасного номада, що ідентифікує себе як «людину світу», нагальною проблемою стає мова. За Ф. Гваттарі, первинні несвідомі процеси хаотичні і потребують засобів упорядкування. Власне мова структурує несвідоме, вносить певні елементи упорядкованості, закономірності, оскільки є системою, зовнішньою до психічного, чітко регламентованою правилами.

Мова – надзвичайно цікавий феномен: людство, що створило мову, подібне на конституційного монарха або абсолютну ідею Г. Гегеля. Мова створена людьми для фіксування, збереження та передачі певного змісту у часі та просторі, а отже правила утворення та перетворення слів та речень створені та зафіксовані на «договірних засадах», але після оформлення набувають силу непорушних законів, яких користувачі мають обов'язково дотримуватися. Мовлення, як опанування та застосу-

¹Татенко В. Суб'єктно-вчинкова парадигма в сучасній психології / В. Татенко // Соціальна психологія, 2006, № 1. – С. 12.

²Фуко М. Что такое Просвещение? / М. Фуко // Фуко М. Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью / Пер. с франц. С. Ч. Офертаса под общ. ред. В.П. Визгина и Б.М. Скуратова. – М.: Практика, 2002. – Ч. I. – С. 354.

³Смирнов С.А. Психология идентичности: психопрактики после модерна / С. Смирнов // Модернизм в психологии: Сборник материалов Всероссийской конференции 14–15 мая 2004 г. – Новосибирск, 2005. – С. 98-99

вання мови, є психічним пізнавальним процесом і тому видається похідним від мови, як чогось первинного стосовно конкретного індивіда. Додання до культури, асимілювання культурних багатств, соціалізація та загалом становлення особистості, сутнісне пізнання нею світу видається без мови та мовлення неможливим. А оскільки, засвоївши мову, людина послуговується нею як знаряддям практично у всіх сферах свого життя та діяльності, зрозумілими стають тези філософів та психологів-постмодерністів, що реальність мовна, людська особистість, загалом життя – самонаратив тощо.

Важливим полем зближення філософії та психології на теренах постмодерну є запропонований у 70-х роках Ж. Делезом та Ф. Гваттарі шизоаналіз, що побачив світ у двотомнику «Капіталізм і шизофренія» («Анти-Едип» (1972) та «Тисяча плато» (1980) та у роботі Ф. Гваттарі «Машинне несвідоме. Начерк шизоаналізу» (1979). Автори розглядають шизофренію не як традиційний психіатричний діагноз, а як продукт жорсткого гноблення, тиранії, деспотії. Суспільство не просто об'єднує людей і сприяє їхньому розвитку, а це є передовсім машина для продукування бажань, серед яких найпотужніші: «прагни», «бажай», «взьми», «придбай», «привласни». Шизофреник, згідно цього підходу, не хвора людина з психіатричним діагнозом, а особа, що хоче жити за власними, а не нав'язаними ззовні бажаннями, має власне бачення світу і свої критерії оцінки подій та явищ.

Автори шизоаналізу вважають базою усіх природних та соціальних зв'язків сексуальний потяг та породжені ним імпульси. Ця активність несвідома. власне несвідоме породжує циклічний саморух особистості завдяки сексуальним бажанням. Людина повинна довіряти цим своїм потягам та керуватися ними, плануючи дії та приймаючи рішення.

Поеднавши положення теорії суспільного виробництва К. Маркса та психоаналітичну концепцію сексуального потягу, Делез та Гваттарі розробили багатомірну концепцію «машини, що бажає», яка є суб'єктом автоматичного (машинного) процесу. Цей процес вони трактують як модель механізмів функціонування несвідомого. Описана ними система «машини, що бажає» має такі складники:

- «машини-органи» – виробництво і життя загалом;
- «тіло без органів» – втілення анти виробництва, стерильна непродуктивна актуалізація інстинкту смерті, стагнація;
- «машина бажання» – продукування бажань, які функціонують лише у пошкодженому, зіпсованому стані.

Компоненти машинного процесу іманентно суперечливі, вони взаємно тяжіють і взаємно виключають, відштовхують одне одного. Це породжує конфлікт між складовими і всередині кожного елемента про-

цесу продукування бажань. На основі цієї діалектики розроблена типологія «машин бажання», що описують її як процес в історичному контексті.

Головним способом вивільнення бажань є «вислизання» від будь-якої визначеності, певності. Ф. Гваттарі має на меті побудувати «об'єктивно-суб'єктивну» метамодель несвідомого через глибоке та глибинне дослідження соціуму, в якому це несвідоме формувалося під впливом виховних, медичних закладів, ЗМІ тощо. Він пропонує замінити термін несвідоме терміном екстра-свідомість, оскільки це не просто «чорний ящик», або відсутність свідомості, а «екстракт», «квінтесенція» найважливіших функцій свідомості.

На противагу прихильникам нейро-лінгвістичного програмування, Ф. Гваттарі стверджує, що карти співпадають з територіями: опис, «картографуванню» суб'єктивності тотожні створенню суб'єктивності. Несвідоме, за цією концепцією, завжди має колективний характер, оскільки породжено культурою, яку асимілює конкретна особа. Отож практика шизоаналізу полягає у тому, щоб впорядкування функціонування особистості, а не докорінно її змінювати. Для клієнта добрим є те, що його робить задоволеним, щасливим, оскільки поняття норми відносно (у кожної людини «норма» індивідуальна. Тому завжди особистість слід розглядати у системі її зв'язків. «Машина» – це абстрактний ансамбль різнорідних компонентів. За Гваттарі, психічні розлади виникають, якщо «абстрактні машини» ламаються, проблематичність «згущується», концентрується, людина перестає бути гнучкою, втрачає здатність давати собі раду з розв'язанням проблем. Отож, виникає необхідність створення інструменту дешифровки прагматичного моделювання зв'язку між «абстрактною машинністю» і екзистенційними теоріями. Власне мова здатна структурувати первинні хаотичні несвідомі процеси. Суб'єктивність як сукупність процесів детериторіалізації, багатократно (ризотно) заплутаних переміщень екзистенцій ними територіями створює умови до енергетичної дискурсивації продуктивного розвитку особистості.

Ідея відносності поняття психічної норми не нова для психології та психіатрії. Проблема природи, структури, механізмів та функцій несвідомого дискутується психологами впродовж усієї історії психології як науки.

Важливими як для філософії постмодерну, так і для психології цього ж напрямку ідеї соціального конструктивізму і конструкціонізму. Прихильники ідеї соціального конструктивізму П. Бергер, Т. Лукман трактують пізнання як активне конструювання емпіричної дійсності через соціальні взаємини, в які суб'єкти пізнання вступають в процесі

комунікації. Реальність конструюється самим суспільством, а не відображається у процесі пізнання.¹ Загалом ці ідеї для філософії та психології не можна вважати кардинально новими. Досить пригадати відоме твердження Протагора про те, що людина міра усіх речей: існуючих, у тому, що вони існують та неіснуючих, у тому, що вони не існують, та ідею Дж. Берклі про те що бути – означає бути сприйнятним. Конструкціонізм як підхід, світобачення та, як часто зазначають дослідники, своєрідний безперервний діалог різних позицій, полягає у припущенні, що пізнання світу не є відображенням реальності або фіксуванням об'єктивних закономірностей, а є описом або тлумаченням світу, що створюють люди, виходячи з їхнього бачення, що базується на конкретній культурі та стосунках цих людей з іншими. Ж. Дерріда пише, що текст деконструє, заміщає свій зміст, свій сенс і значення лише в ході нескінченного процесу самовіднесення. С. Фіш, вивчаючи проблему декодування сенсу тексту читачем, стверджує, що текстуальний сенс за своєю природою є соціальним сенсом. Отож соціум інтерпретує тексти та робить їх взаємоприйнятними для членів соціуму. У цьому плані цікавими видаються ідеї М. Фуко, що доводить наявність зв'язку мови з системою владних стосунків та системою влади загалом. Отож, конструкціонізм пов'язує інтерпретацію суб'єктами світу з соціальними практиками і стверджує залежність соціальних стосунків від фіксування певних подій в тексті (описі), що завжди має су'б'єктивне забарвлення.

Конструкціонізм у психології базується на таких положеннях:

– практичний емпіризм, що полягає у вимозі використовувати психологічні теорії та засоби емпіричного пізнання для розв'язання конкретних нагальних проблем, а не намагатися створювати загальні теорії та шукати загальні закономірності;

– концептуальні нововведення: оскільки мова є найважливішим інструментом міжособових комунікацій, наукова мова психології має вносити певні зміни у культуру і за її посередництвом у стосунки між людьми. Отож, бачення, зафіксоване і оприлюднене в певному дослідженні стає текстом, доступним для інших і можуть бути використані як потужний культурний ресурс для розв'язання різноманітних практичних проблем;

– ціннісна рефлексія, як визначення вартісності наукових досягнень через моральні критерії та практичні результати їхнього застосування.²

¹Бергер П. Социальное конструирование реальности: Трактат по социологии знания / Пер. с англ. Е. Руткевич; Моск. филос. фонд. – М.: Academia-Центр; Медіум, 1995. – 323 с.

²Социальное конструирование реальности: социально-психологические подходы: науч.-аналит. обзор) / Е.В. Якимова // РАН. ИНИОН. Центр социал. науч.-информ. исслед. Отд. социологии и социал. психологии. – М.: ИНИОН, 1999. – 115 с.

– Отож, загальні риси постмодернізму у психології та психотерапії можна представити у таких моментах:

– бажання виявити філософські підвалини, уточнити базові категорії (їдеться перш за все про категорії, які психологи від кінця XIX ст. вважали суто філософськими: свідомість, буття, особистість тощо);

– активне використання термінології інших наук;

– соціальний конструктивізм та конструкціонізм: прийняття як вихідного положення, що дійсність конструюється людиною за допомогою мови (через застосування мовлення), що реальність – соціальна конструкція, опосередкована мовою;

– увага до мови та мовлення як у дослідженні, так і у терапії: наратив як метод дослідження і психотерапії;

– плюралізм і толерантність у теорії, визнання різних (часом суперечливих) точок зору як істинних);

– прийняття ідеї багатoversійності світу та проблем, що виникають у людини;

– пошук бачення досліджуваного в емпірії;

– прагматична спрямованість як емпіричних, так і теоретичних досліджень.

Дух постмодерністської терапії полягає у визначенні ролі психотерапевта в психотерапевтичному процесі як фасилітатора, що слугує каталізатором, «полегшувачем» процесу розв'язання проблем клієнтом. Особа, що звернулася за психологічною або психотерапевтичною допомогою перш за все має бути переведена в позицію *клієнта*, в якій би іпостасі («скаржника», «відвідувача», «шукача нових вражень», «жертви» тощо) вона не перебувала на початку процесу. Позиція «скаржника» полягає у пошуку слухача, якому можна викласти усі свої болі та образи на інших, «відвідувач» – просто виконує чийсь припис, «шукач нових вражень» – приходиться з цікавості, «жертва» шукає суддю, який захистить, знайде та покарає винного. Лише, коли людина усвідомлює необхідність власних активних дій у розв'язанні власної проблеми, бере відповідальність на себе за результати своїх дій, – вона стає клієнтом. Психотерапевт має уважно слідкувати за мовою клієнта, оскільки за виразами, які вживає останній можна дуже багато дізнатися, як про самого клієнта, так і про його проблеми, ставлення до інших, світу, себе самого тощо. Психологи та психотерапевти, що позиціонують себе як постмодерністи застосовують сумнів як найважливіший метод роботи і аналізу. Їдеться перш за все про те, що психолог має шукати корисну (для клієнта) версію, виходячи з контексту ситуації, дозволити клієнту самому розв'язувати свої проблеми та приймати рішення, а не створювати кар-

тину причин, що породили проблеми клієнта та вказувати йому, як слід чинити, щоб їх розв'язати¹.

Аналізуючи особливості філософських концепцій постмодернізму, В.Г. Кремень робить висновок: «Постмодернізм переносить центр уваги з логоцентризму на «тіло-центризм». Заслуга останнього в тому, що він зафіксував важливий момент – відхід свободи і відповідальності за межі психосоматичної цілісності особистості. Мова йде не стільки про дегуманізацію, скільки про перспективи нового гуманізму. Постмодерністські рефлексії не створюють і не відтворюють гармонії. В них подвоюються, потроюються і помножуються без потреби сутності, забиваючи свідомість відтворенням уже відомих шаблонів і штампів. Але розум дано людині для усвідомлення глибини буття. Адже зло є більшим добром, тому що вказує на наявність шляху і необхідності його пошуку. Так і постмодернізм вказує на хибні думки і необхідність відповідальної роботи розуму і душі. Значення постмодернізму полягає насамперед у новій постановці проблеми свободи і відповідальності. Деконструкція як деперсоналізація стає передумовою нової філософії моральності особистості»².

Загалом спроба осягнути вплив постмодерної філософії на сучасну психологію наштовхує на думку, що «нерівноправність» стосунків цих наук, що спонукала до створення Філософії психології, має бути подолана створенням Психології філософії. Предметом психології філософії мали би бути психологічні механізми виникнення та розвитку різноманітних філософських поглядів та течій, психологічні особливості особистості авторів філософських концепцій та соціально-психологічний контекст їхнього життя, що дозволило б глибше зрозуміти сутність їхніх поглядів, спробувавши поглянути на світ їхніми очима і зрештою зрозуміти, чому, намагаючись знайти спільну для усіх абсолютну істину, люди роблять це щоразу інакше, проголошуючи толерантність як принцип, абсолютизують свій кут зору.

¹de Barbaro B. Po co psychoterapii postmodernism / B. de Barbaro // Psychoterapia, 2007, 3 (142). – S. 5-14; de Barbaro B. Idea integracji psychoterapii z perspektywy postmodernistycznej / B. de Barbaro // L. Grzesiuk (red.) Psychoterapia. – T. IV – Warszawa: Eneteia, 2010. – S. 12-27; Chrzastowski Sz., de Barbaro B. Postmodernistyczne inspiracje psychoterapii. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2011. – 251 s.

²Кремень В.Г. Філософія: мислителі, ідеї, концепції: Підручник / В.Г. Кремень, В.В. Ільїн. – К.: Книга, 2005 // <http://darkelly.info/text/Phylosophy/Kremen.pdf>

АВТОРИ

Альчук Марія Павлівна – доктор філософських наук, професор кафедри теорії та історії культури Львівського національного університету імені Івана Франка.

Наукові зацікавлення: філософія права, філософська антропологія.

Параграф: Духовність як ціннісна характеристика права у філософсько-правовій концепції Б. Кістяківського

Бойченко Михайло Іванович – доктор філософських наук, доцент кафедри філософії Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Наукові зацікавлення: Соціальна філософія, філософія освіти, філософія політики.

Параграф: Системні засади наукового дослідження аксіологічних характеристик поведінки особистості

Вишинський Святослав Дмитрович – молодший науковий співробітник відділу філософської антропології Інституту філософії ім.Г.Сковороди.

Наукові зацікавлення: інтегральний традиціоналізм, фундаментальна онтологія, Консервативна Революція

Параграф: Технологія долі. Консервативно-революційна критика науки.

Владенова Ліана Вікторівна – кандидат філософських наук, доцент кафедри теорії культури та філософії науки Харківського національного університету ім. В.Н.Каразіна.

Наукові зацікавлення: філософія науки, логіка, методологія науки.

Параграф: Соціокультурні аспекти сучасної науки

Гнатищак Галина Тарасівна – кандидат філософських наук, асистент кафедри теорії та історії культури Львівського національного університету імені Івана Франка.

Наукові зацікавлення: культурологія, комунікативна культура, етно-національна культура, історія української та зарубіжної культури.

Параграф: Комунікативність як характерна риса сучасної культури.

Грабовська Софія Леонідівна – кандидат філософських наук, доцент кафедри психології Львівського національного університету імені Івана Франка.

Наукові зацікавлення: конфліктологія.

Параграф: Постмодернізм у психології: теоретичні та практичні аспекти.

Гупаловська Вікторія Анатоліївна – кандидат психологічних наук, доцент кафедри психології Львівського національного університету імені Івана Франка.

Наукові зацікавлення: психологія реклами, проблеми самореалізації.

Параграф: Сучасні теорії антропогенезу: крах еволюціонізму?

Гучко Галина Іванівна – кандидат філософських наук, асистент кафедри теорії та історії культури Львівського національного університету імені Івана Франка.

Наукові зацікавлення: історія української культури.

Параграф: Українська ідентичність як предмет дослідження діячів української культури XIX ст.

Дарморіз Оксана Володимирівна – кандидат філософських наук, доцент кафедри теорії та історії культури Львівського національного університету імені Івана Франка.

Наукові зацікавлення: філософія міфу, соціальна міфологія, семіологічні проблеми дослідження культури, питання націогенезу та націотворення, зокрема проблеми ментальності.

Параграфи: Медіановації у сфері інформаційної культури.

Денисенко Валерій Миколайович – доктор політичних наук, професор кафедри теорії та історії політики.

Наукові зацікавлення: раціональне та ірраціональне у політиці, сучасна політична реальність.

Параграфи: Співвідношення міфу та утопії в контексті моделювання політичної реальності та формування політичної теорії.

Дольська Ольга Олексіївна – доктор філософських наук, професор кафедри філософії Національного університету «Харківський політехнічний інститут»

Наукові зацікавлення: філософія освіти.

Параграф: Теоретико-методологічна роль концептів в сучасному просторі науки та освіти (до проблеми нового бачення технічного середовища).

Карась Анатолій Феодосієвич – доктор філософських наук, професор кафедри філософії Львівського національного університету імені Івана Франка.

Наукові зацікавлення: соціальна філософія, громадянське суспільство.

Параграф: Свобода людини в аспектах культурного й соціального здійснення.

Карівець Ігор Володимирович – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Національного університету «Львівська політехніка».

Наукові зацікавлення: постнекласична наука, феноменологія повсякдення, дидактика філософії.

Параграф: Від редукованого до складнішого: особливості постнекласичного мислення та науки.

Корабльова Валерія Миколаївна – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Київського національного університету імені Т.Шевченка.

Наукові зацікавлення: філософські проблеми ідеології, віртуальної реальності, сучасного суспільства.

Параграф: Наука та ідеологія: контрверзи і дифузії.

Левус Надія Ігорівна – кандидат психологічних наук, доцент кафедри психології Львівського національного університету імені Івана Франка.

Наукові зацікавлення: особливості творчого процесу.

Параграф: Інтуїція у креативному процесі

Лисий Василь Прокопович – доктор філософських наук, професор кафедри філософії Львівського національного університету імені Івана Франка.

Наукові зацікавлення: діалектика, німецька класична філософія.

Параграф: Діалектика і культура.

Лищинська-Милян Ольга Ігорівна – кандидат філософських наук, доцент кафедри теорії та історії культури Львівського національного університету імені Івана Франка.

Наукові зацікавлення: біоетика, екологічна етика, екологічна культура, проблеми сучасної прикладної етики, тенденції розвитку сучасної культури, моральні аспекти сучасної цивілізації.

Параграф: Ідея необароковості в сучасній українській візуальній культурі.

Лучанська Валентина Володимирівна – кандидат педагогічних наук, докторант Київського національного університету культури і мистецтв.

Наукові зацікавлення: книгознавство, бібліотекознавство, бібліографознавство, документознавство.

Параграф: Екологія культури як предмет культурологічного дослідження: методи її формування і функціонування

Мальчевський Олег Миколайович – асистент кафедри теорії та історії культури Львівського національного університету імені Івана Франка.

Наукові зацікавлення: історія української культури.

Параграф: Історіософські погляди українських гуманістів доби Відродження (XVI – початок XVII ст.)

Матвійчук Андрій Васильович – кандидат філософських наук, доцент кафедри теорії, історії держави і права та філософії Міжнародного економіко-гуманітарного університету імені академіка Степана Дем'янчука.

Наукові зацікавлення: філософія науки, філософія екології, глобалістика, філософія права

Параграф: Теоретичний та методологічний потенціал деонтологічних концепцій у контексті вирішення екологічних проблем сучасності

Мельник Володимир Петрович – доктор філософських наук, професор кафедри теорії та історії культури Львівського національного університету імені Івана Франка.

Наукові зацікавлення: філософія науки і техніки, методологічні проблеми науки.

Параграф: Передмова; Цивілізаційні запити і наукова раціональність.

Мовчан Віра Серафимівна – доктор філософських наук, професор кафедри філософії Дрогобицького державного педагогічного університету ім.І.Франка.

Наукові зацікавлення: прикладна етика, проблема самоздійснення людини.

Параграф: Духовні пошуки смислу життя як умова самоздійснення людини.

Огірко Олег Васильович – доктор філософії, доцент кафедри економічної теорії та соціально-гуманітарних дисциплін Львівського національного університету ветеринарної медицини та біотехнологій імені С.З. Гжицького

Наукові зацікавлення: релігієзнавство, християнська етика.

Параграф: Релігія і наука та їх співвідношення

Партико Тетяна Борисівна – кандидат психологічних наук, доцент кафедри психології Львівського національного університету імені Івана Франка.

Наукові зацікавлення: особливості процесу навчання та працездатності студентів.

Параграф: Психологічні особливості працездатності студентів на різних етапах навчання.

Пашук Андрій Іванович – доктор філософських наук, професор кафедри історії філософії Львівського національного університету імені Івана Франка.

Наукові зацікавлення: філософія Івана Франка, середньовічна філософія.

Параграф: Іван Франко про «движучі сили в історії людства».

Петрушенко Віктор Леонтійович – доктор філософських наук, професор кафедри філософії Національного університету «Львівська політехніка».

Наукові зацікавлення: епістемологія, методологія наукового пізнання.

Параграф: Епістемологічний аналіз будови знання як основа визначення його життєвої значущості.

Поляруш Борис Юрійович – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Львівського національного університету імені Івана Франка.

Наукові зацікавлення: соціальна філософія та соціологія.

Параграф: Концепт міста в сучасній філософії історії

Саноцька Наталя Ярополківна – кандидат філософських наук, асистент кафедри філософії Національного університету «Львівська політехніка».

Наукові зацікавлення: філософія творчості.

Параграф: Категоріально-дефінітивний аналіз полісемантичного поняття «творчість».

Семенюк Едуард Павлович – доктор філософських наук, професор кафедри філософії Національного лісотехнічного університету України.

Наукові зацікавлення: філософія та методологія науки.

Параграф: Роль філософії, науки, культури на шляху людства до сталого розвитку.

Сінкевич Ольга Борисівна – кандидат філософських наук, доцент кафедри теорії та історії культури Львівського національного університету імені Івана Франка.

Наукові зацікавлення: естетика, культурологія, філософія масової культури.

Параграф: Політкоректність: філософський дискурс та соціокультурна реальність.

Скринник Зоя Едуардівна – доктор філософських наук, завідувач кафедри суспільних дисциплін Львівського інституту банківської справи Університету банківської справи Національного банку України.

Наукові зацікавлення: соціокультурний аспект функціонування грошей у життєвому світі людини.

Параграф: Культурно-світоглядні бар'єри на шляху економічної модернізації.

Степаненко Ірина Володимирівна – доктор філософських наук, професор кафедри філософії Харківського національного педагогічного університету ім. Г.С. Сковороди.

Наукові зацікавлення: трансформації ціннісно-сміслових основ людського буття у добу глобалізації, філософсько-освітні виміри проблеми духовності.

Параграф: Українське педагогічне мислення в тенетах міфотворчості: від утопічних проєктів антропологізації педагогіки до реалістичних

Стеценко Валерій Іванович – кандидат філософських наук, доцент кафедри теорії та історії культури Львівського національного університету імені Івана Франка.

Наукові зацікавлення: філософія Григорія Сковороди, богословська спадщина українського християнства.

Параграф: Богословсько-філософська спадщина Г. Сковороди та її сучасне значення

Сурмач Оксана Іванівна – кандидат історичних наук, асистент кафедри теорії та історії культури Львівського національного університету імені Івана Франка.

Наукові зацікавлення: історія української культури.

Параграф: Особливості становлення та розвитку музею як соціокультурного інституту

Тарасенко Ірина Валеріївна – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та гуманітарних наук Харківського гуманітарного університету «Народна українська академія»

Наукові зацікавлення: філософія культури, сучасна філософія.

Параграф: Концепція семіосфери в сучасній філософії

Халецький Олексій Віталійович – кандидат філософських наук, доцент кафедри економічної теорії та соціально-гуманітарних наук Львівського національного університету ветеринарної медицини та біотехнології імені С.З.Гжицького.

Наукові зацікавлення: історіологія.

Параграф: Науково-філософська парадигма сучасного універсального та історичного еволюціонізму у глобалізаційну добу.

Штепа Олена Станіславівна – кандидат психологічних наук, доцент кафедри психології Львівського національного університету імені Івана Франка.

Наукові зацікавлення: прикладні аспекти вікової психології.

Параграф: Особливості психологічної ресурсності жінок та чоловіків у контексті долання кризи середини життя

Ярошенко Тетяна Миколаївна – кандидат філософських наук, доцент кафедри теорії та історії культури Львівського національного університету імені Івана Франка.

Наукові зацікавлення: морфологія та типологія культури.

Параграф: Особливості морфологічного аналізу сучасної культури

Яртись Анатолій Васильович – кандидат філософських наук, професор кафедри теорії та історії культури Львівського національного університету імені Івана Франка.

Наукові зацікавлення: історія української культури.

Параграф: Художня культура доби романтизму.

Наукове видання
АЛЬЧУК Марія Павлівна
БОЙЧЕНКО Михайло Іванович
ВИШИНСЬКИЙ Святослав Дмитрович
та інші

НАУКА І ЦІННОСТІ ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ

Колективна монографія

Літературний редактор Д.С.Карпин
Технічний редактор І.М. Колесник
Коректор І.М. Колесник
Макет Р.М. Поліщук

Формат 60х90/16. Ум. друк. арк.32,6. Тираж ___ пр. Зам.

Львівський національний університет імені Івана
Франка, вул. Університетська, 1, м. Львів, 79000.

Свідоцтво про внесення суб'єкта видавничої справи до
Державного реєстру видавців, виготівників і розповсюджувачів видавни-
чої продукції. Серія ДК №3059 від 13.12.2007 р.

Видруковано у книжковій друкарні "Коло",
вул. Бориславська, 8, м. Дрогобич, Львівської обл., 82100.

Свідоцтво про внесення суб'єкта видавничої справи до
Державного реєстру видавців, виготівників і розповсюджувачів видавни-
чої продукції. Серія ДК №498 від 20.06.2001 р.