МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
Державний вищий навчальний заклад
«КИЇВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ ЕКОНОМІЧНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
імені ВАДИМА ГЕТЬМАНА»
ІНСТИТУТ ПРИКЛАДНОЇ ТА ПРОФЕСІЙНОЇ ЕТИКИ

УНІВЕРСИТЕТСЬКА

К*ультурологія*
А*ксіологія*
Ф*ілософія*
Е*тнологія*
Д*искусії*
Р*ецензії*
А*нотації*

Альманах
(від араб. *аль-манах* — час, міра)

2

Київ 2013

УДК 101.1(082.2)
ББК У.р311
У 59

Редакційна колегія

Юрій Вільчинський,	доктор філософських наук, професор (*головний редактор*)
Оксана Гаєвська,	доктор філософських наук, професор
Михайло Диба,	доктор економічних наук, професор
Іван Загрійчук,	доктор філософських наук, професор
Лариса Козловська,	кандадат філологічних наук, професор
Мирослава Кругляк,	кандидат філософських наук, на посаді доцента (*відповідальний секретар*)
Валентина Латишева,	кандидат філософських наук, доцент
Іван Мартинюк,	кандидат філософських наук, доцент
Броніслав Панасюк,	доктор економічних наук, професор, академік НААН України
Мирослава Прихода,	кандидат філологічних наук, доцент
Володимир Свінціцький,	доктор філософських наук, професор
Михайло Скринник,	доктор філософських наук, професор
Лариса Рижко,	доктор філософських наук, провідний науковий співробітник, професор
Іван Чорноморденко,	доктор філософських наук, професор

Рекомендовано до друку Вченою радою КНЕУ
Протокол № 6 від 20.12.12

Зареєстровано: Свідоцтво про державну реєстрацію друкованого засобу масової інформації: Серія КВ № 17909-6759Р від 22. 06. 2011

Адреса редакції: 03680, м. Київ, проспект Перемоги, 54/1,
тел. (044) 489 09 54, E-mail: almanac@kneu.edu.ua

Університетська кафедра № 2/2013. — К. : КНЕУ, 2013 — 205 [3] с.
У 59
ISSN 2227-1503

Видання є некомерційним і розраховане на широке коло читачів.

Метою альманаху є задоволення та реалізація творчих і наукових інтересів професійних філософів, розвиток філософської освіти та науки в Україні, впровадження наукових, теоретичних та методологічних розробок в практику.

Наукове видання присвячується актуальним теоретичним проблемам культурології, аксіології, філософії, етнології тощо.

Альманах містить дискусії, рецензії та анотації

УДК 101.1(082.2)
ББК У.р311

Розповсюджувати та тиражувати
без офіційного дозволу КНЕУ заборонено

© Редакційна колегія альманаху «Університетська кафедра»
© Назва, концепція, зміст та дизайн альманаху
Юрій Вільчинський, 2013
© Графіка Івана Бринюка
© Інститут прикладної та професійної етики
© КНЕУ, 2013

Зміст

Культурологія

Юрій Вільчинський. Аристократія і духівництво як живі символи часу і простору в культурологічній концепції О. Шпенґлера 5
Жанна Янко. Художній твір: духовність і соціальне пізнання 29
Вера Савченко. Искусство живописи как «производство присутствия». 37

Аксіологія

Зоя Скринник. Українська людина в лабіринтах огрошевленого світу 45
Ольга Ліщинська. Цінність життя як аксіологічний орієнтир етико-прикладного знання 57
Тетяна Кучера. Онтологічні та морально-екзистенційні виміри любові 74
Яна Грінченко. Три виміри щастя 90

Філософія

Світлана Вільчинська. В. Г. Табачковський як дослідник філософської антропології 92
Лариса Рижко. Інформаційно-комунікаційні технології та зміни предмету соціально-філософської рефлексії 109
Костянтин Райхерт. «Nominalismus redivivus» Ф. Маутнера и учение о категориях А. И. Уёмова 116
Мирослава Кругляк. Наука і позанаукове пізнання: проблема взаємодії 126

Етнологія

Броніслав Панасюк. Українські цукрозаводчики у творчості М. В. Гоголя 137
Євгеній Білоножко. Тоталітаризм та родина (розгляд проблеми на прикладі націонал-соціалістичної Німеччини). 155
Василь Хавроненко. Традиційні культи і ритуали Китаю 165

Дискусії

Галина Берегова. Етичні проблеми постмодернізму в Україні . . . 176
Сергій Женжера. Деякі особливості застосування синергетичних підходів в дидактиці 185

Рецензії

Михайло Черенков. «Церква тих, хто вижив» (Про книгу Наталії Шліхти «Церква тих, хто вижив. Радянська Україна, середина 1940-х — початок 1970-х рр.» — Харків: АКТА, 2011. — 468 с. . . . 195
Людмила Северин-Мрачковська. Рецензія на: Бетелл Том. Собственность и процветание / Б. Пинскер (пер.с англ.). — М. : ИРИСЭН, 2008. — 475 с. 198
Євгеній Білоножко. Тіло є формую душі. Рецензія на: Georges Vigarello Historia Gwałtu od XVI do XX wieku, przełożyła Anna Leyk wyd. Aletheia Warszawa, 2010. — s. 448. 199

Анотації

Людмила Северин-Мрачковська. Нисбет Роберт. Прогресс: история идеи: пер. с англ. / Ю. Кузнецов (ред.), Г. Сапов (ред.). — М.: ИРИСЭН, 2007. — 557 с. 202
Людмила Северин-Мрачковська. Кревельд Мартин ван. Расцвет и упадок государства: пер. с англ. — М. : ИРИСЭН, 2006. — 543 с. 203
Розвиток філософської думки в Україні: навчальний посібник / За ред. проф. Ю. М. Вільчинського. — 3. вид., перероб. і доп. — К.: КНЕУ, 2013. — 18 др. ар. 204
Філософія та методологія наукового пізнання: колективна монографія / За ред. проф. Юрія Вільчинського. — К.: КНЕУ, 2013. — 11,7 др. ар. 205

УДК 130.2 :[316.343-058.12+27-725-05]

Юрій Вільчинський,
доктор філософських наук, професор,
завідувач кафедри філософії,
ДВНЗ «Київський національний економічний університет
імені Вадима Гетьмана»

АРИСТОКРАТІЯ І ДУХІВНИЦТВО ЯК ЖИВІ СИМВОЛИ ЧАСУ І ПРОСТОРУ В КУЛЬТУРОЛОГІЧНІЙ КОНЦЕПЦІЇ О. ШПЕНҐЛЕРА

Vilchinskyy Yuriy. **Aristocracy and Clergy as Living Symbols of Time and Space in Spengler's Concept of Cultural Studies.**

Purpose of the article is to show that the historical relations of the aristocracy, the clergy and the «third estate» in the Spengler's concept of cultural studies are always implicit or explicit struggle of the «force,» the «spirit» and the «money.»
Keywords: aristocracy, clergy, property, freedom, time, space.

Вильчинский Юрий. **Аристократия и духовенство как живые символы времени и пространства в культурологической концепции О. Шпенглера.**

Цель статьи — показать, что в культурологической концепции О. Шпенглера исторические отношения аристократии, духовенства и «третьего сословия» — это всегда явная или скрытая борьба — «силы», «духа» и «денег».
Ключевые слова: аристократия, духовенство, собственность, свобода, время, пространство.

Велика й незбагненна таємниця космічного потоку, що зветься життям, пов'язана зі статевим поділом. Цей поділ виявляється уже в тому, що рослина прив'язана до землі (закорінена у ґрунт) — це існування як таке і воно ближче до жіночого початку, йому протистоїть тварина, яка, навпаки, вільна, це маленький світ усередині великого світу. Вона мікрокосмічна і протистоїть макрокосмосу.

Жіночий початок ближчий до космічного і тісніше пов'язаний із землею, він безпосередньо включений у великий природний кругообіг. Чоловічий початок більше вільний і рухливий, він має більше чогось звіриного, а в сенсі відчуття й розуміння — менше сплячий і напружений[1].

[1] «Чоловік ніколи не повинен втрачати пильності, — казав Віто Карлеоне, — такий привілей мають тільки жінки і діти».

© Ю. Вільчинський, 2013

Чоловік *переживає долю* й осягає каузальність, логіку того, що є, виходячи з причин і наслідків. Жінка *сама є долею*, часом, органічною логікою становлення. Саме тому принцип причиновості їй споконвічно був чужим. Як тільки чоловік стикається з поняттям долі, він відразу відчуває у собі жіночий початок. Про це свідчить навіть те, що божества долі в багатьох народів жіночого роду. Найвище божество ніколи не постає в образі долі, воно її презентує або ж нав'язує її свою волю, як чоловік жінці. Споконвічно жінка — це провидиця, не тому, що знає майбутнє, а тому, що жінка і є саме майбутнє. Жрець лише тлумачить, а жінка і є оракул. Через неї промовляє сам час.

Чоловік лише *творить історію*, жінка — *сама є історією*. «Перша історія» — *історія жіноча*, вона уособлює космічний перебіг як такий. Це вічна, материнська, рослинна (уже в самій рослині є щось жіноче) *історія послідовності поколінь, яка не пов'язана з культурою*. Це флора. Така історія рівнозначна самому життю.

«Друга історія», у повному сенсі, є *чоловіча історія* — політична й соціальна. Вона сягає далеко у глибину, у джерела тваринного світу і через життєвий хід високих культур набуває свого найвищого символічного й всесвітньо-історичного вияву.

Тут є своя боротьба й трагічність. Пологами, тобто народженням нового життя, жінка здобуває свою перемогу. Вічна жіноча політика — це завоювання чоловіка, через якого вона може стати матір'ю його дітей, а отже — історією, долею, майбутнім. Її глибинна мудрість і військова хитрість незмінно скерована на батька її майбутнього сина.

Чоловік же, який за своєю суттю належить до другої історії, бажає мати свого сина, як нащадка, як носія його крові та своєї історичної традиції.

Боротьба чоловіка й жінки — це боротьба *двох видів історії* за владу.

Жінка сильна й цільна, завжди дорівнює сама собі, вона завжди переживає чоловіка[2]. У сутності ж чоловіка завжди є якась двоїстість: у ньому є це і щось інше, чого жінка не може ні зрозуміти, ні визнати й сприймає це як насильство над чимось святим.

Прихована війна чоловічої і жіночої статі точиться споконвічно, скільки існує стать як така: мовчки, жорстоко, без примирення й пощади. І тут є своя політика, свої битви і союзи, угоди й зрада.

Жінка зневажає цю «другу» історію, чоловічу політику, якої ніколи не розуміє, про яку знає лише те, що вона забирає у неї дітей. Що значить для неї перемога у великій битві, якщо під час неї було знищено тисячі перемог, здобутих при пологах.

[2] У європейських народів жінки, зазвичай, живуть на 7—8 років довше, ніж чоловіки, в азійських народів — різниця становить 3—4, в африканських народів тривалість життя жінок і чоловіків майже однакова.

Звичайно, історія знає і винятки, які лише підтверджують правила, адже вічна, таємна, тваринна політика жінки полягає у тому, щоб відвернути чоловіка від його історії і затягнути у вічний рослинний світ зміни поколінь, тобто в саму себе або у свою жіночу історію. Проте всі події у чоловічому житті здійснюються лише для того, щоб захистити й зберегти вічну історію

від зачаття і *до смерті,*

у якому б образі вона не поставала:

дому і *сімейного вогнища,*
матері й *дитини,*
роду,
народу,
майбутнього.

Боротьба між чоловіками здійснюється тільки в ім'я

крові та *жінки*.

Отже, жінка як час є тим, заради чого здійснюється вся історія держав. І все починається з боротьби чоловіків за оволодіння жінкою. Ця боротьба творить історію всього тваринного світу і закінчується владою матері, дружини, коханки над долями імперій. Чоловік піднімається щабель за щаблем у своїй історії доти, доки не візьме майбутнє всієї країни у свої руки, і тут з'являється жінка і ставить його на коліна. Нехай навіть внаслідок цього гинуть народи й держави, у *своїй історії* перемогу здобула саме вона — жінка. Політичне честолюбство жінки раси врешті зводиться тільки до однієї цієї мети. Адже жінка, яка позбавлена раси, котра не може або не хоче мати дітей, завжди виявляє бажання *творити чоловічу історію,* оскільки сама собою історією вже не є. З іншого боку, є глибокий смисл у тому, що аполітичну життєву позицію мислителів, доктринерів і романтиків називають «жіночою». Вони хочуть творити цю іншу жіночу історію, хоч і не здатні на це. Історія має подвійний священний сенс:

космічний і *політичний*,

вона є *існуванням* або *служить для його захисту,*

тобто зберігає й охороняє існування. Звідси випливає, що обов'язок існує для чоловіка, а не для жінки і з розвитком культур він не долається, а лише постійно поглиблюється. Існує два види долі, два види війни, два види трагедії:

суспільна й *особиста.*

Ніщо не може усунути цієї суперечності з життя. Воно творить суть живого мікрокосмосу. Існує

суспільне і *приватне життя,*
цивільне й *приватне право,*
общинні й *домашні культи.*

Як стан існування виступає «формою» для одної історії (чоловічої), а як плем'я — течією іншої історії (жіночої). Звідси і відмінність між

чоловічою *й* *жіночою*

лініями в родинних зв'язках, тобто з боку:

«меча» і *«веретена».*

Подвійний сенс спрямованого часу має найвищий свій вираз в ідеї

держави й *сім'ї.*

Сім'я — це живий образ того, що у мертвій матерії має назву дім. Як тільки відбуваються зміни в структурі й значенні сімейного існування, відразу змінюється основний принцип дому.

Античний дім відповідав аґнатській[3] сім'ї античного стилю, а цей відповідав евклідівському принципу «тут і тепер», так само як і поліс відповідав сумі тіл. Отже, кровні стосунки «родичів» (у нашому розумінні) не є необхідним і достатнім. Межею для них служить *patria potestas*[4], влада «дому». Якщо родичами є тільки чоловіки по лінії батька, то мати, строго кажучи, не була родичкою своїм дітям, але оскільки вона потрапляє під *patria potestas* свого живого чоловіка, вона доводилась їм сестрою агнації.

Суспільству *consensus'у*, навпаки, відповідає магічна когнатична сім'я, яка виявляється у єдності крові матері й батька, це своєрідний малий *consensus*, де нема глави сім'ї.

Затухання античної і розквіт магічної душі характеризувався тим, що «римське» право імперії поступово переходило від *агнації* до *когнації* (кровні родичі по жіночій лінії, що можуть виступати як спадкоємці).

Якщо Клаузевіц[5] казав, що «війна — це продовження політики іншими засобами», то для О. Шпенґлера продовження війни, тільки вже духовними засобами, — є *політика*[6]. Звідси і його формула:

історія — це історія держав,
історія держав — це історія війн,
історія війн — це історія перемог і поразок.

Отже, все, що здійснюється у світовій історії: війни й продовження війн духовними засобами, що зветься політикою, успішною дипломатією, тактикою й стратегією, не залежно від того, чи провадять їх держави, стани, партії, — це завжди справа живих єдностей, які на той час були «у формі». Цей спортивний термін завжди вказує на жорстку і цілеспрямовану систему добору.

---

[3] Агнатський від лат. *agnatio* — родинні зв'язки чоловіків по лінії батька.

[4] *Patria potestas* (лат.) — батьківська влада.

[5] Клаузевіц (Clausewitz) Карл (1780—1831), німецький воєнний теоретик та історик, брав участь у війнах з Францією 1806—1807, 1812—1815 рр., послідовник філософії Канта, Фіхте, Ґеґеля у своїй праці «Про війну» сформулював відоме положення про війну як продовження політики.

[6] Політика Кремля щодо Грузії — це справжня війна, яку сьогодні Росія оголосила Грузії — війну планомірну, безкомпромісну, виснажливу. Вона не ведеться звичними воєнними засобами. Їх успішно заміняють енергетичний тиск, економічні та фінансові санкції, транспортна блокада, політичний тиск, жорсткість міграційної політики тощо. Ця війна почалася не сьогодні і не вчора. Вона періодично пригасає, а потім знову спалахує.

Виховання у расовому плані називається *виведенням, селекцією, добором* на відміну від освіти, яка ґрунтується на рівності учителя й учня, учених і прибічників віри несплячої спільноти. Для освіти потрібні книги, а для добору вимагається постійний такт і гармонія навколишнього світу. У цьому різниця між

добором пажів[7] *у замках*	і	*монастирським вихованням,*
правилами хорошого тону	і	*дисципліною мислення,*
органами чуття	й	*органом мислення,*
кров'ю	й	*духом.*

У жінки більше космічного і глибше розвинений інстинкт, вона швидше звикає до форм нового оточення. Жінка з «низів» за кілька років досить впевнено себе почуває у вищому товаристві, але й так само швидко вона може повернутись у найнижчі верстви. Чоловік пристосовується важче, тому що в ньому більше неспання. Пролетар ніколи остаточно не стане аристократом, а аристократ пролетарем. Лише їхні сини зможуть набути такту нових обставин.

Тому в будь-якій високій культурі, з одного боку, є *селянство*, яке представляє расу, тобто певною мірою природу, і, з іншого боку, більш штучне й мінливе суспільство, яке перебуває «у формі», тобто група класів і станів. Проте саме історія цих класів і станів і творить *світову історію найвищого ґатунку*. Лише порівняно з ними селянство перебуває поза історією. Уся велика історія за шість тисячоліть протікала у високих культурах, тоді як носіями творчої потенції там завжди були стани, які постають внаслідок добору. *Культура — це душевність, що знайшла свій вираз у символічних формах.* Ці форми постійно живі й розвиваються, як і форми мистецтва. Вони закладені у найвищих досягненнях окремих індивідів і певних кіл, саме в тому, що тільки що було названо існуванням «у формі», яке і здатне репрезентувати культуру.

Культура — це щось величне й неповторне в органічному світі. Це єдиний пункт, де людина підноситься над силами природи і сама стає творцем. Доти, доки вона належить расі, вона є витвором природи і *піддається* добору ззовні. Лише досягнувши стану, вона сама здійснює власний відбір, як селекціонер, який залишає добрі зерна і бракує нездалих тварин. Саме це і є культурою у найвищому й дійсному сенсі цього слова. Культура і стан (або клас) — взаємопов'язані поняття. Вони виникають і зникають разом. Так виникає людська культура як вираз існування, яке підносить само себе до великої форми.

Через цю причину кожній культурі властиве сильне почуття належності до неї чи чужорідності. Античне поняття «варвара», арабське — «невірного», індійське — «шудри» первісно

[7] Паж (з італ. *paggio*) — у Середньовіччі в Західній Європі юнак дворянського походження, який при дворі короля або великого феодала готувався до лицарського звання.

не виражають ні ненависті, ні презирства, а лише констатують відмінність у *такті існування*, що встановлює нездоланну межу через усі життєві вияви. Сприйняття і усвідомлення цього факту спотворюється поняттям «четвертої касти», котрої, на думку О. Шпенґлера, насправді ніколи не існувало[8]. Книга законів Ману зі своїми настановами поведінки стосовно шудрів народилась значно пізніше вже у «фелахському» суспільстві Індії і проповідувала зверхній брахманський ідеал. У будь-якому разі йдеться про *незначну частину* населення, яка не дуже важлива для внутрішнього життя культури та її символіки. Це ті люди, яких називають *outcast* (вигнанець). Наприклад, ґотичне поняття *corpus christianum* говорить про те, що юдейський *consensus* до нього не належить. Усередині арабської культури іновірців тільки терпіли й зневажали. В античності ізгоями були не тільки варвари, але й раби, і, насамперед — залишки стародавнього місцевого населення, як ілоти у Спарті, а також злидні (у Гомера — стан!), римські пролетарі, ковалі, співаки, «професійні» безробітні, яких у масовому порядку в ранньоґотичну епоху плодило церковне милосердя і доброчинство благочестивих мирян. Отже, «каста» — слово, яке не стільки вживають, скільки ним зловживають, як це вже помітно в Геродота.

Стан і каста відрізняються одне від одного так само, як рання культура і пізня цивілізація. Великі стани цілком відмінні і від професійних груп. Саме вони (стани) є *символами плоті й крові*, буття яких, за своїм образом, поведінкою й способом мислення завжди має символічне значення. Селянство ж всередині будь-якої культури — це лише елемент природи і її безособовий вираз, тоді як знать і духівництво, навпаки є продуктом добору, тобто результатом найвищої муштри й освіти, відтак вони є виразом *цілковито особистісної культури* і завжди з погордою й зневагою дивляться не тільки на варварів і «шудрів» (тих, кого відкинуло суспільство), але і на всіх решту, хто до їхнього стану не належить:

	дворянство	і	*«народ»*,
	духівництво	і	*профани*;
у рамках живої культури	*стан*	і	*раса*
протистоять одне одному, як	*особове*	і	*безособове*,
а в епоху цивілізації це вже —	*каста*	і	*натовп*,
а за радянських часів —	*номенклатура*	і	*маса*,

проте у всі часи і у всіх народів вони протистоять одне одному, як

формлене і *позбавлене форм.*

Якщо в епоху Каролінгів домінував ще примітивний поділ населення, що ґрунтувався на візуальних фактах життя:

[8] Див.: *Шпенглер О.* Закат Европы: Очерки морфологии мировой истории. Т. 2. Всемирно-исторические перспективы. — Мн.: ООО «Попурри», 1999. — С. 431.

слуга, вільний і *шляхетний;*

то ранньоготичний поділ на —

селян (кріпаків), попів і *лицарів,*

або ж *«плуг», «ризу»* і *«меч»* —

був вже характерною ознакою станів високої культури. Причому «риза» і «меч» як дійсні стани завжди протистояли «плугові», як усій решті, як позастановій масі, як фактові життя, що не має глибокого значення. Між ними прірва непорозуміння. У селах зароджується ненависть, а із замків йде зневага й презирство. Це провалля створене не багатством, не владою і не професією, воно ніяк логічно не обґрунтоване і має суто метафізичну природу.

Пізніше, з появою міст, але як наймолодше й найенергійніше явище, дає про себе знати «*третій стан*» — буржуазія. Буржуа також зневажливо дивляться, і на селянство, існування, якого далеке від прогресу та історії, і на первісні стани, «поміщиків і попів», вважаючи їх духовно деградованими й історично неперспективними. Проте для аристократії і духівництва немає різниці між городянином (вільним) і селянином (кріпаком), для них «все це» нестан. Таке становище, характерне для будь-якої культури і те, що «гармонія» та рівновага між

«силою», «духом» і *грішми»*

(аристократією) (духівництвом) (буржуа),

буває нетривалою. Ранній час завжди просякнутий імпульсивними селянськими війнами, тоді як обґрунтовані духовністю (ідеологіями) громадянські війни — завжди символізують пізні часи.

Що лежить у підвалинах обох прастанів, тільки одне — *ідея*. Їх життя на противагу селянам і городянам сповнене символічної гідності, воно їм дається не для того, щоб його проживати, а щоб надати йому сенс і значення. Саме у цих станах виражені обидва боки життя, що вільно рухається. Один із них — це існування у чистому вигляді, інший — є цілковито неспання. Будь-яка знать — це живий символ

часу, а духівництво — символізує *простір.*

Доля і *свята причиновість,*

історія і *природа,*

«коли» і *«де»,*

раса і *мова,*

статеве й *розумове*

життя — усе виявляється тут у загостреному вигляді. Аристократ живе

у світі фактів, священик — *у світі істин,*

один *знавець,* інший — *дослідник*

перший — *діяч,* інший — *мислитель.*

Аристократичне світовідчуття характеризується

ритмом, а духовне протікає *у напруженні.*

Аристократи і *священики*

існували завжди, але тільки із зародженням нової культури, і то лише на короткий час, вони набувають повного символічного сенсу й значення. Та легкість, із якою більшовики знищили у Росії поділ на чотири так звані стани петровської доби — дворян, купців, міщан і селян, — доводить, що цей поділ був позбавлений внутрішньої символіки, символіки, якої не здатна здолати жодна сила. Він був лише імітацією та адміністративною практикою і зводився до зовнішніх побутових і майнових відмінностей: «Взят из грази, да посажен у князи. Коли худ князь, так в грязь» — казали новгородці.

Щоб збагнути зародження нової культури, треба відчути те, що не піддається поясненню.

Космополітичні тенденції завжди є на початку і в кінці будь-якої культури, у першому випадку вони пояснюються тим, що символічна сила станових форм перевершує національні чинники, а в іншому випадку — маса, позбавлена форм, завжди перебуває нижче від них.

За своєю ідеєю обидва стани заперечували один одного, адже споконвічна суперечність

космічного і *мікрокосмічного*

лежить в їх, основі, проте кожне з них може існувати лише через інше.

Держава і *Церква*

ніколи не могли відшукати балансу сил, і суперечності між ними сягнули свого апогею у боротьбі між

імператорською ідеєю і *папством,*

що характерно тільки для людей фаустівської культури.

Власне кажучи, *дійсним станом* є тільки аристократія, як символ крові й раси, тобто потік існування у максимально досконалій і завершеній формі. Аристократія завжди закорінена в ґрунт, отже, репрезентує найвищий ступінь розвитку селянства. Існувала приказка: «Хто вранці оре, ввечері на турнір їде», а також лицарська звичка одружуватись з селянськими доньками, і найголовніше, що

замок на відміну від *собору,*

органічно виріс із селянської хати (садиби), проходячи ступінь селянського помістя.

Знать і селянство цілком рослинні та імпульсивні, вони глибоко вкорінені в землю предків і розмножуються у родовому гнізді за генеалогічним деревом, муштруючи одних і самі, піддаючись муштрі.

На противагу їм духівництво виявляється протистаном у власному сенсі цього слова, станом заперечення, нерасовості, незалежності від ґрунту, вільним і позачасовим, отже, позаісторичним неспанням.

Від кам'яного віку і до кульмінації культури в будь-якому селі, у кожному селянському роді розігрується всесвітня історія у мініатюрі. Замість народів тут діють *сім'ї*, замість країн —

двори, проте підсумкове значення того, за що споконвічно воювали тут і там, одне і теж:

за збереження крові,
за послідовність поколінь,
за космічний першопочаток,
за жінку,
за владу.

У всіх культурах і аристократія, і селянство з'являються у формі родів, і цим словом у всіх мовах означують тільки одне — ґенерацію, тобто статевий поділ, через який зачинається і продовжується життя, через який має й здійснюється історія. Оскільки жінка — це і є сама *історія*, то внутрішнє значення (ранґ) і селянських, і аристократичних родів визначається тим, скільки раси і скільки долі несуть у собі їхні жінки.

Глибокого сенсу набуває той факт, чим більше расового виразу набуває всесвітня історія, тим більший потік суспільного життя переходить у приватне життя окремих великих родів і узгоджується з ним. Саме на цьому ґрунтується *династичний принцип*, а також поняття ролі особи у світовій історії. Тоді долі цілих держав залежать від особистих доль небагатьох людей. Історія держав у загальних рисах ідентична сімейній політиці Бабіїв і Клавдіїв — у Римі, Габсбургів і Бурбонів — у Західній Європі, Рюриковичів і Романових — у Східній Європі. Криза такої політики набуває форми монархічних шлюбів і боротьби за успадкування тронів.

Усе це заперечує духівництво, відповідно, філософи і науковці, оскільки вони у шпенглерівському розумінні є також різновидами духівництва. Стан чистого *неспання і вічних істин* повстає проти часу, раси, статі в будь-яких виявах. Чоловік в образі селянина або лицаря завжди повернений лицем до жінки, яка уособлює долю. Чоловік як священик обернений від неї геть. Оскільки знать переводить широкий потік існування у річище потоку малого — власних предків і нащадків, постійно ризикує тим, що суспільне життя розчиниться у приватному, тоді як правдивий священик (філософ[9]), взагалі не визнає ідеї приватного життя, роду і «дому». Для людини раси справжньою й жахливою смертю є лише смерть без нащадка[10] (іслам-

[9] Переважна більшість великих філософів не знали подружнього життя: це Платон і Кант, Шпенглер і наш Сковорода. А що ми знаємо про приватне життя Сократа? Його передсмертну бесіду з дружиною і дітьми, і все…

[10] Тільки нещадна потреба створити і зберегти нащадків за екстремальних життєвих обставин змусила короля Англії Генріха VIII звинуватити в державній зраді й стратити свою дружину — Анну Болейн, яка спочатку не змогла народити йому спадкоємця (перші пологи — донька, другі — викидень), а потім не дала згоди на розлучення. Із шести його дружин — двох (Катерину Говард і Анну Болейн) король стратив за зраду короні, дві (Катерина Арагонська і Джейн Сеймур) — померли, перша — відразу після розлучення, друга під час пологів, і лише дві (Катерина Парр і Анна Клевська) — пережили його, але жодна з них не дала державі гідного спадкоємця, правда, Джейн Сеймур народила, але син Едуард був смертельно хворий. Кому заповідати Англію? Ось де справжня трагедія для людини раси …

ські саги, китайський культ предків — найкращий доказ). Той, хто продовжує жити в синах і онуках, не може повністю померти. Проте для дійсного священика чи філософа існує тільки — *media vita in morte sumus*[11]: духовна спадщина, — і вони не надають значення жінці. Для цього другого стану характерним є безшлюбність, чернече життя, придушення сексуальних бажань аж до самокастрації, зневага до материнства, приниження ролі статевого життя, що інколи виявляється у культових оргіях і освяченій проституції.

Вершиною понятійного приниження подружнього життя — є похабне кантівське визначення шлюбу. За Кантом, «природне статеве життя згідно із законом є *шлюб (matrimonium)*, тобто поєднання двох осіб різної статі з метою довічного володіння і використання статевих властивостей один одного», тоді як «природне використання представником однієї статі статевих органів іншої — це *насолода*»[12]. Пізніше щось подібне повторив і К. Маркс. Якщо йти за цією логікою, тоді весілля — це ніщо інше як «урочисте введення в експлуатацію»геніталій. І перші три роки, мовляв, можна спокійно «кататися» (наче авто з автосалону), це вже потім починаються різні «підтікання», «пробуксовування» і «розбалансування»: майже слюсарне мислення.

Священик у понятійній формі визнає великі миті зачаття й народження, благословляє їх, але не має права самому їх переживати. Вічне не повинно бути дотичним до тимчасового.

Аристократія завжди є *чимось*, а духівництво лише щось *означає*. Замок із його покоями, вежами, стінами і валами говорить про потужно пульсуюче буття, тоді собор зі склепіннями, колонами й хорами — ніщо інше як значення, орнамент. Будь-яке зріле духівництво виробляє свою манеру поведінки і пишну позу, тут кожна риса є орнаментом: вираз обличчя, тембр голосу й спосіб промовляння, одяг і хода. Духівництво не має приватного життя оскільки йому не надається жодного значення. Зріла ж аристократія, навпаки, демонструє досконале й пульсуюче життя. Отже, *аристократ* — це людина як історія, *священик* — людина як природа. Тому історія великого стилю завжди була виразом і наслідком існування аристократичного суспільства, а початкові ступені розвитку культури закономірно вели до народження первісної аристократії.

Монарх сприймається вже як *primus inter pares*[13]. Відтоді доля культури перебуває в руках аристократії. Через кров закладається й закріплюється ритм на майбутнє, який згодом набуває сили традиції. Немає жодного сумніву в тому, що вся історія пізніших епох за її формою, тактом і темпом закладається найпершими поколіннями, причому закладається

[11] Лат. вислів: «Посередині життя ми перебуваємо у смерті».

[12] *Кант И.* Метафизика нравов // Соч.: В 6 т. — М.: Мысль, 1965. — Т. 4. Ч. 2. — С. 192.

[13] Лат. вислів: «Перший серед рівних».

безпосередньо і стає незворотною. Масштабність її успіхів прямо залежить від сили традиції, закладеної у крові. І скільки б людей із народу (спільноти, позбавленої традиції) не поповнювало б панівної верстви, якщо навіть під кінець, вся панівна верства складається тільки з цих людей, все одно, їх підсвідомо захоплює потужна хвиля традиції, яка за своєю природою — ніщо інше, як ритм давноминулих поколінь, який формує їх духовне й практичне єство, керує їх методами.

Коли ж суспільство досягає ступеня цивілізації, тобто повертається до природи, аристократія відмирає не як стан, що мало б не надто велике значення, а як жива традиція і доленосний ритм замінюється каузальним розумом. Аристократія перетворюється лише на предикат.

Цивілізаційна історія у цьому випадку стає поверховою й позбавленою форм у рамках космічного, залежною від випадкових рішень осіб, без внутрішньої надійності, без спрямованості і без сенсу існування. Із настанням цезаризму історія знову повертається до позаісторичного стану, до примітивних ритмів найдавніших часів, до нескінченної і позбавленої сенсу боротьби лише за матеріальну владу.

З цього випливає, що справжня історія — це не «історія культури» в антиполітичному сенсі, як це стверджують філософи й доктринери будь-якої ранньоцивілізаційної доби. О. Шпенґлер геніально зауважив і вловив цю тенденцію. Наприклад, в українській історіографії чітко представлені дві концепції: з одного боку, народницька (культурна) концепція М. Грушевського і державницька (елітарна) В. Липинського — з іншого. *Історія,* у нашому розумінні, — це завжди

історія раси,
історія війн,
дипломатична історія,
доля потоків існування в образі чоловіка й жінки,
доля роду,
народу,
стану,
держави,

які то захищаючись, то нападаючи, прагнуть до перемоги у хвилеподібному ритмі великих фактів. Тому *політика в найвищому сенсі цього слова — це життя, а життя — це політика.* Будь-яка людина, бажає вона того чи ні, бере участь у цій боротьбі як суб’єкт або ж як об’єкт: третього тут не дано.

Царство духа — не від світу цього, проте воно передбачає наявність його, так само ж як передумовою неспання завжди є існування. Царство духа можливе тільки у вигляді постійного заперечення дійсності, яка все-таки існує. Раса може обходитись і без мови, проте мовлення завжди є виявом раси, як і все, що відбувається в історії духу. Тільки перевага крові над від-

чуттями й розумінням доводить, що така історія взагалі існує.

Усі релігії
усі види мистецтва,
усі філософські течії і наукові школи

як дієве неспання, з усіма їх напрямами розвитку, зі всією символікою, зі всіма пристрастями є виразом крові, яка протікає через ці форми протягом усіх цих поколінь. Герой може навіть не підозрювати про існування іншого (духовного) світу, проте святий завжди мусить шляхом найсуворішого аскетизму придушувати в собі будь-які порухи життя, щоб залишитись наодинці з духом.

Герой *зневажає смерть,* і тому він *творить історію,*
а святий *зневажає життя,* і тому він *уникає історії.*

Аристократичний рід — це не просто сума титулів, привілеїв і церемоній, а внутрішнє достоїнство, важко завоювати і важко утримати його, проте за нього не шкода віддати життя, тобто все те, чого неможливо навчитися або придбати, наприклад, честь і гідність, їх можна тільки *мати*. Стародавній рід — це не просто ряд предків (адже кожний має своїх предків, а «Y»-хромосома переходить від батька до сина в незмінному вигляді), а такий ряд поколінь, що тривалий час *утримувався на вершині історії* і не тільки випробовував на собі впливи долі, але й сам був долею. Антична аристократія починається від Троянської війни, а не з мікенського періоду, західноєвропейська — з епохи ґотики, а не з франків чи ґотів, англійська — з норманів, а не із саксонів. Тільки від цього моменту починається історія, і символічного значення набувають вже не знать і герої, а перші аристократи. Через них оформлюється *космічний такт* — усе те, що характеризує

спрямованість,
час,
ритм,
долю й
прагнення —

від цокоту копит загнузданих рисаків і мирного поступу натхненної армії, — до безмовного взаєморозуміння закоханих, до такту шляхетного товариства, що тільки підвладний одному лише почуттю. Все, що ми називаємо у зрілі часи дипломатичним і суспільним тактом, сюди також належить — геній стратега й хватка підприємця, безпомилковий погляд колекціонера антикваріату, і тонке чуття знавця людей, взагалі, все, що збуджує в інших безсилу заздрість — називаємо космічним тактом[14].

Аристократ *живе* у світі як історії і поглиблює її зміст, змінюючи її (історії) образ. Священика (філософа, науковця)

[14] Див.: *Шпенглер О.* Закат Европы: Очерки морфологии мировой истории. Т. 2. Всемирно-исторические перспективы. — Мн.: ООО «Попурри», 1999. — С. 443.

оточує світ як природа, осмислюючи його, він поглиблює лише картину світу. І те, і те трансформується у велику традицію, проте перше є результатом *виховання або муштри*, друге — *навчання або освіти*. Завжди так було: батьки — виховують, школа — навчає, а не навпаки. У цьому полягає фундаментальна відмінність двох станів, внаслідок чого лише один із них є *дійсним* станом, а інший лише видає себе за стан. Добір, виховання й муштра закладені у крові й передаються від батька до сина. Для освіти потрібна обдарованість, потужне духівництво як громада неспання — це завжди зібрання поодиноких талантів, які заперечують час та історію.

Кровна рідня і *духовна близькість* — треба провідчувати всю різницю між цими словами. Через обітницю не брати шлюбу, спадкове духівництво — уже суперечність у своїй суті. «Священик у людині», його сила має каузальну природу. Священик — це посередник у позачасовому просторі, що проліг між неспанням мирян і фінальною таємницею, і цим визначається його значення у всіх культурах.

Душа античної людини заперечувала простір і не потребувала посередника, тому стан античних жерців був приречений на зникнення ще біля джерел цієї культури. Фаустівська людина, навпаки, протистоїть нескінченності, і не маючи жодного захисту від гнітючої потуги цього видовища, змушена була розвинути ґотичне духівництво аж до ідеї папства.

Два погляди на світ, два образи того, як кров пульсує у венах, і як мислення переплетено з повсякденним буттям і діями, призводить до того, що в будь-якій культурі врешті решт постає дві моралі, кожна з яких згори дивиться на іншу.

Аристократичні звичаї вважають *духовний аскетизм* рабством[15], а той називає їх низькими і світськими. Одна мораль йде

від замків, а інша — *від монастирів і соборів,*

тобто одна народжується з цілісного існування всередині потоку історії, а інша — зовні від нього, із чистого неспання всередині створеної Богом природи. Отже, становий моральний ідеал формує, з одного боку,

ватагу героїв, а з іншого — *спільноту святих.*

Великою заслугою Ніцше назавжди залишиться те, що він першим зрозумів подвійну сутність будь-якої моралі, але неправильно визначив її як мораль панів і рабів і надто однозначно поставив «християнство» на один бік, проте, у його роздумах чітко простежується інше:

аристократія розрізняє поняття — «*чесний*» і «*підлий*»,
духівництво — «*добрий*» і «*злий*».

[15] Давно відомо, що той, хто невільний, той не може брати участі в лицарському турнірі.

«Чесний» і «підлий» — це *тотемні поняття*, вони визначають не мораль людини, а її єство, людину як сукупність життєвих виявів. «Хороша» — це сильна, хоробра, багата й щаслива людина, тобто належить до шляхетної раси. «Погані» — це продажні, ниці, підлі люди, які не мають ні влади, ні майна, ні щастя, боягузи без роду й племені, усі вони не здатні на вчинок.

«Добрий» і «злий» — це *поняття табу*, вони оцінюють людину з погляду її відчуття й розуміння, тобто несплячого способу мислення і свідомих дій. Порушення любовних звичаїв у расовому розумінні — це підлість, а порушення церковних заповітів любові — зло.

Шляхетні звичаї — результат постійного добору і муштри. Їх засвоєння відбувається через спілкування з людьми певного кола, а не під час читання «хороших» книг. Це такт, який відчувається, а не поняття, яке усвідомлюється. Друга ж мораль — це статут, де чітко виділені причини й наслідки, виражені як переконання. Її можна і навчитися.

Одна мораль історична, вона визнає як реальність відмінності у статусі й привілеях. Честь — це завжди станова честь. Не існує у світі честі відразу всього людства, адже честь — питання крові, а не розсудку. Норми поведінки, звичаї — це не істини, а реальність, вони існують як звичаєвість. Мораль же, навпаки, ніколи не буває реальністю, інакше весь світ став би святим раз і назавжди. Це споконвічна вимога, яка тяжіє над свідомістю людей, відповідно до певної ідеї[16]. Тому будь-яка мораль заперечує, а звичаї стверджують. В одному випадку найнижча оцінка —

«*безчесний*», а в іншому найвища — «*безгрішний*». Фундаментальне поняття будь-якої живої норми поведінки — честь. Усе решта — вірність, покірність, хоробрість, лицарство, володіння собою, рішучість — зібрано в ній. Честь — ознака крові, а не розуму. Тут ніколи думати. Втратити честь — означає бути знищеним для життя, часу й історії. Честь стану, сім'ї, чоловіка і жінки, народу і вітчизни, честь селянина, воїна навіть бандита означає, що це життя чогось варте, вона має історичний ранґ, виокремленість, знатність.

Честь — це категорія векторного часу,
гріх — позачасового простору.
Будь-яка *знать* — завжди живий символ часу,
духівництво — символ простору,

тому будь-який учинок, продиктований мораллю, за своєю найглибшою суттю є аскетизмом і запереченням існування. Саме тому мораль перебуває поза життям та історичним світом.

---

[16] Комуністична мораль цілком відповідає ідеї комунізму як «политическому учению о равенстве состояний, общности владений, и о правах каждого на чужое имущество». (Див.: *Даль В.* Толковый словарь живаго великорускаго языка. Томъ второй. И-О. — Изданіе книгопродавца-типографа М. О. Вольфа. — СПб; Москва, 1881. — С. 149).

Духівництво мікрокосмічне і тваринне (*fauna*), аристократія космічна й рослинна (*flora*) — звідси її глибинний зв'язок із землею. Вона сама є рослина, яка сильно закорінена в землю, прив'язана до ґрунту, і тому репрезентує селянство найвищого ступеня розвитку. З цих космічних взаємозв'язків народжується ідея власності, яка цілковито чужа мікрокосмосові як такому, що вільно рухається у просторі. Власність — це правідчуття, а не поняття, і воно належить часові, історії і долі, а не просторові і каузальності. Її існування неможливо обґрунтувати, проте вона є[17].

Почуття власності зароджуються уже в рослини і продовжуються у людській історії лише доти, поки вона зберігає рослинні, расові риси. Рослина завжди володіє ґрунтом, у який вона закорінена. Ґрунт — це її власність[18], вона відчайдушно охороняє свою власність від чужих паростків, від сусідніх рослин, які перевершують її силу, це боротьба проти всієї природи за ґрунт і місце під сонцем. Тому власність у її первісному і споконвічному значені цього слова — це *власність на землю* або *земельна власність*, і прагнення перетворити усе нажите і придбане у володіння землею (буквально — вкласти в ґрунт), завжди є свідченням людини доброї породи[19]. Найжорстокіші битви за власність розгорталися не в пізні часи високих культур і не між багатими і бідними — за рухоме майно (кінь, кожух, зброя, коштовності тощо), а там, ще на початку рослинного царства. Справжня трагедія настає тоді, коли селянський рід зганяють зі свого гнізда або, аристократична сім'я через гроші в буквальному сенсі цього слова позбавляється свого коріння[20].

Уся подальша боротьба в пізніх містах, як і в будь-якому різновиді комунізму, має інший сенс, тут йдеться не про переживання, а про поняття власності як суто матеріальний засіб. Тому заперечення власності ніколи не йде від раси, а, навпаки, є доктринальним протестом святих, філософів та ідеалістів, протестом духовним, міським, безґрунтовним, тобто таким, що

---

[17] Навпаки, власність можна спростувати, чому немало було прикладів в історії античної, індійської і європейської філософії, але скасувати її неможливо. К. Маркс, наприклад, вважав, щоб спростувати ідею приватної власності достатньо буде ідеї комунізму, але, щоб скасувати приватну власність як таку — потрібний справді комуністичний рух. Сумний досвід комуністичних революцій свідчить, що вони лише міняли форму власності, не торкаючись її суті.

[18] Володіння рухомими речами, наприклад, їжею, знаряддями праці, зброєю, відомі і тваринному царству, з'явились вони значно пізніше і мають обмежену символічну силу. Проте, гніздо птаха — це рослинна власність.

[19] Наприклад, слово «маєток» починається від рослини яка «має» свій ґрунт і продовжується в історії вищої людини, яка в особі чоловіка — має свою дружину, жінка — має свого чоловіка, родина ж — має свою землю і своє «гніздо», тобто все те, що охоплює поняття маєток.

[20] Власність у цьому випадку менше стосується окремої особи, а більше стосується уже цілих поколінь, що нею володіють. Володіння здійснюється від імені не тільки безпосереднього власника, а й усього роду. Звідси страх перед смертю, коли немає спадкоємця. Власність — це теж символ часу, адже вона так сильно пов'язана з поняттям шлюбу, як репрезентантом рослинного зрощення буття. Люди які прожили довге життя разом, стають дуже подібними одне на одного.

заперечує рослинний первень життя. Чернець-пустельник, філософ, науковий соціаліст (Мо-цзи, Зенон, Маркс), заперечують власність на тій же підставі, на якій люди раси її захищають і стверджують. Тут факти та істини протистоять одне одному. «Власність — це крадіж»[21]: тут у найбільш матеріалістичній формі висловлена стародавня думка — «яка ж користь людині, що здобуде увесь світ, але душу свою занапастить?» Священик, заперечуючи власність, відкидає щось небезпечне й чуже, аристократ же — губить себе сам. Від цього моменту розвивається подвійне почуття власності:

власність як влада і *власність як здобич.*

Історія — це історія війн, а будь-які війни ведуться за володіння землею і лише наприкінці феодальної епохи війни стають великими і мають за мету володіти землею, і людьми[22]. Це формує високу аристократичну культуру вимуштруваності, і це заперечують священики й філософи. Із розвитком цих тенденцій боротьба між ними тільки загострюється. Історія цієї боротьби — це і є світова історія.

Жадоба влади породжує *завоювання, політику і право,*
жадоба здобичі — *торгівлю, економіку й гроші.*

Право — це власність, наділена владою. Право власності — це право для всіх. Гроші — найсильніша зброя завойовника. З їх допомогою він підкорює світ. Для економіки потрібна слабка держава, яка служить їй, політика, навпаки, вимагає включення економічного життя у сферу влади держави. Тут закладена відмінність між

Адамом Смітом і *Карлом Марксом,*
капіталізмом і *соціалізмом.*

На початку всіх культур постає військова і купецька знать, згодом — земельна й грошова, і як результат — військове та економічне ведення війн і безперервна боротьба

грошей і *права*.

А по інший бік відбувається вже поглиблене розмежування

духівництва й *науки*.

Обидві вони спрямовані не на факти, а на істини. Страх смерті — джерело не тільки усіх релігій, а й будь-якої філософії та природознавства. Священній каузальності протистоїть профанна каузальність. До останньої належить вся критика з її духом, методами й цілями. Ученість у всіх культурах існує у формах старого духівництва, що їй передувало, а сама наука постала з духу суперечності й протесту проти духівництва, зберігаючи залежність від його першообразу:

Тео ⇒ *тео*гонія ⇒ *тео*логія ⇒ *тео*діцея ⇒ *тео*рема ⇒ *тео*рія тощо.

---

[21] П. Ж. Прудон у праці «Що таке власність?» (1840) покликався на Д. Дідро.

[22] Війни ж XX ст. мають тотальний характер — як і раніше вони ведуться за землю (за життєвий простір, за енергоносії) — тільки вже шляхом повного знищення або переселення решти підкореного народу в інші місця.

Антична наука гніздиться в культових общинах орфічного стилю (мілетська школа, піфагорійський союз, лікарські школи в Кратоні, афінські школи-академії, перепатетиків і Стої). В арабському світі священною книгою, священним каноном, наприклад, стали природознавчі праці Птоломея «Альмагест». Коментар як форма подальшого розвитку думки, вищі монастирські школи (медресе) і об'єднання у братства — усе свідчить, що вони «вишивали» по давно відомій канві. Учений світ Заходу, особливо у протестантських областях, улаштований повністю за образом і подобою католицької церкви. Тут існує розвинута ієрархія, школи зі своїми «папами», ранги, ступені й сан доктора, консиліуми й таїнство посвяти (докторський ступінь, як посвята святенника).

Мовою науки спочатку була латинь, тепер же кожна наука має свою специфічну мову — мову фізики, або мову права. У середовищі науки утворюються свої секти — «молодогеґельянці» або «неокантіанці», тут існують свої єретики — Шопенгауер і Ніцше, і своє відлучення від науки через «Індекс заборонених книжок»[23], і своє долучення до науки через «індекс цитувань» та опрацювання міжнародними наукометричними базами даних. У науці існують свої «вічні» істини, як наприклад, поділ об'єктів права на осіб і речі, догмати щодо енергії й маси, є також ритуал цитування правовірних писань (класиків марксизму-ленінізму) і своєрідне наукове причислення до ліку блажених (академік), свої неусвідомлені обітниці: бідність, цнотливість, аж до академічного целібату, взірцем і вершиною якого є Кант; послушність, аж до віддання себе в жертву поглядам школи; сюди треба додати відчуженість від світу, що веде до зневаги всього суспільного життя і всіх форм світськості: всюди відчувається

брак муштри і *надлишок освіченості.*

У XIX ст. тип священика занепадає, натомість тип західноєвропейського ученого сягає своєї вершини, чернеча келія перетворюється на кабінет ученого. Якщо джерелом природної радості аристократа завжди були: честь, володіння маєтком і продовження роду, то для ученого найважливішим є: чиста совість ученого, досконале володіння методом і продовження його школи.

Сьогодні ж, в епоху цивілізації, наука стає на шлях служіння техніці (як колись вона служила теології), і зароблянню грошей, а це знак того, що чистий тип ученого занепадає і велика епоха здивувань раціо, живим втіленням якого він був, належить вже минулому.

Природна структура станів складає живий остов будь-якої культури. Вона не створюється жодним рішенням, і жодна по-

[23] Папські індекси заборонених книжок уперше з'явилися 1543 р. за Павла III, а перший офіційний індекс був виданий за Павла IV 1559 р. Публікація індексів заборони скасована лише 1848 р.

станова не може її скасувати: революції змінюють її лише в тому випадку, якщо вони є формою розвитку, а не результатом окремої волі. Отже,

знать і *духівництво*

на перших порах проростають на вільній землі у сільській місцевості (міст тоді ще не було) і репрезентують собою чисту символіку

існування й *неспання,*
часу і *простору.*

Жадоба до *здобичі* та спрага *до роздумів* формує інші два типи, які вже менше наділені символізмом і з'являються тільки в пізні міські часи у вигляді

бізнесу і *науки,*

як протистояння ідей *долі* й *каузальності.*

Саме тут, у сферах бізнесу і науки, постають сили, які відокремлює від станових ідеалів *геройства* і *святості* смертельна ворожнеча, ім'я їм —

гроші й *дух.*

Обидві ці сили (гроші й дух) мають стосунок до геройства і святості такий самий як *душа села* до *душі міста.* Відтоді власність називають

багатством, а світогляд — *знанням,*

усе це постає як вияви

позбавленої святості долі та *профанної каузальності.*

Проте існує також суперечність між знаттю й наукою. Знать, аристократія нічого не доводить і не досліджує, вона просто є. Чиста економіка наштовхується на аскетичну мораль, яка відкидає грошовий інтерес і прагнення до наживи, так само як його зневажає дійсна знать, що живе у своїх дворянських «гніздах». Врешті-решт

економіка і *наука*

вороже протистоять одна одній і повторюють боротьбу між

прибутком і *пізнанням,*
торговельною конторою і *кабінетом ученого,*
підприємницьким і *доктринерським*

лібералізмом, все це є ніщо інше, як старожитні великі протиборства

дії і *споглядання*,
замку і *собору*[24].

Зовсім збоку від дійсного станового поділу стоять *професійні об'єднання* ремісників, чиновників, художників і робітників. Їх виокремлення ґрунтується на суто технічних навичках, а не на символіці часу і простору, їхні традиції також обмежуються технікою, а не власними звичаями, поведінкою або мораллю.

[24] Це найкраща підстава вважав О. Шпенглер для майбутньої порівняльної морфології соціальної сфери. Див.: *Шпенглер О.* Закат Европы: Очерки морфологии мировой истории. Т. 2. Всемирно-исторические перспективы. — Мн.: ООО «Попурри», 1999. — С. 454.

Офіцери й судді, які мають дворянське коріння, це — стан, чиновники — професія, так само і вчені, які походять від духівництва, належить до стану, художники це — професія. Честь і совість завжди пов'язані зі станом, в іншому випадку — із досягнутим результатом, тобто добре або погано виконаною роботою. У перших є щось символічне, хоч і слабко виражено, в останніх — його зовсім нема.

Історія станів є віддзеркаленням метафізичного моменту в найвищих потоках свого існування, потоках, які наділені потужною символікою. Наприклад, у каролінгську епоху і в царській Росії з її «миром»[25] були вільні селяни і холопи, які займались землеробством, проте, і в одному, і в іншому випадку *не було* селянства як стану.

Лише перед лицем символічного «життя» двох інших прастанів, селянство само стає станом — годувальним станом у повному сенсі цього слова або кореневою системою великого зростання культури, що глибоко проникає у материнський ландшафт і висмоктує з нього усі соки, спрямовуючи їх «нагору», туди, де на світлі історії підноситься стовбур і верховіття або

аристократія і *духівництво*.

Селянський стан слугує великому життю і власною кров'ю, яка століттями перетікає із села в міські стани, сприймає їх форми і підтримує їхнє життя.

Аристократія й духівництво даються кожній новій культурі як можливість. Проте форма і сила їхньої самореалізації і долучення в історію залежить від прасимволу, закладеному в основу будь-якої культури. Прасимвол будь-якої культури можна сприймати, але не можна проаналізувати, розклавши його на частини.

Аристократія — натура «рослинна» і бере свій початок від землі як своєї протовласності, із якою вона міцно зрослася. Скрізь вона виступає у формі роду і завдяки своєму прагненню до тривалого існування, тобто голосу крові, стає великим символом часу та історії. Характерно, що найвище чиновництво васальної держави, засноване на особистій довірі та складеній присязі, теж шукає свій зв'язок із землею і врешті-решт стає джерелом аристократичних родів.

Фаустівська воля до нескінченного виявляється у *генеалогічному принципі,* як би це дивно не звучало, він належить тільки цій культурі і всі історичні утворення у ній і передусім сама держава, пронизані та сформовані цим принципом. Історична свідомість, що століттями спонукала вивчати долю своєї крові і *документально* підтверджувати «коли?» і «звідки?», а також ретельно вписувати свій родовід в історичну канву і вимальовувати родові дерева — усе це є виявом волі до спрямованості в часову далечінь.

---

[25] Примітивна сільська община (російською — «мир») виникла після 1600 р. і була скасована 1861 р., потім її відновив Сталін під виглядом колгоспів. Там земля була «общинною власністю» тут «колективною», проте в обох випадках селяни насильно були прикріплені до землі, щоб її обробляти і здавати хліб у «засіки держави».

Аристократія античного стилю, навпаки, повністю зорієнтована на цю хвилину аґнатського роду, а ще — на міфічне родове дерево, де відсутнє найменше історичне чуття, а є лише потреба в чудовому фоні для людини, що нині живе «тут» і «тепер». Звідси наївність, що не піддається жодному поясненню, з якою окрема людина безпосередньо за своїм дідом-прадідом бачила Тезея й Геракла. Відомі також факти, коли знатні римські родини видумували своїх пращурів і вписували їхні імена у стародавні консульські списки. При похованні римських аристократів у жалобній процесії несли воскові маски великих предків, проте важливим була лише їхня кількість і наявність гучних імен, хоч вони не мали жодного генеалогічного зв'язку із сучасністю.

Античний культ душі ніколи не сягав далі ніж за минуле трьох найближчих поколінь. Це найбільша відмінність від культу предків у китайців та єгиптян, який за ідеєю ніколи не закінчується і не дозволяє зникнути роду навіть після фізичної смерті його члена. Вдумайтеся, і дотепер у Китаї живуть прямі нащадки Конфуція і Лао-цзи.

Евклідівському характеру античної протяжності, що не потребував ніякого посередника для спілкування з близькими тілесними богами, відповідає таке становище духівництва, за яким воно від початку зводилося до сукупності міських посад.

У будь-якій культурі служителі культу посідали особливе становище:

1) в античності — міська посада;

2) у Китаї — на місце спадкоємному духівництву приходять професійні класи жерців;

3) для світовідчуття індуса, яке губиться у безмежному Всесвіті, духівництво — це друга знать, що перебуває між народом і розмаїттям його богів;

4) священик магічного стилю із втратою духівництвом свого символічного значення, щораз більше перетворюються на ченця й пустельника (самітника), що повністю відповідає відчуттю печери;

5) фаустівське духівництво, яке близько 900 р. ще не відігравало помітної ролі, дуже швидко набуває значення посередника між усім людством і макрокосмосом. Духівництво, вилучене з історії целібатом, а з часу — *character indelebilis*, набуває свого завершення в ідеї папства — найвищого символу священного динамічного простору. Навіть протестантизм із його ідеєю, що кожний віруючий сам собі священик, не скасовує його, а лише переносить цей символ з однієї особистості на кожного конкретного віруючого.

Суперечність, що існує у будь-якому мікрокосмосі між існуванням і неспанням із внутрішньою потребою зіштовхує інтереси обох станів. *Час воліє підкорити собі простір, а простір — час.* Духовна й світська влади — величини настільки різного ґатунку й тенденції, що примирення або хоча б взаєморозуміння між ними видаються чимось немислимим.

У *Китаї*, наприклад, перевага була віддана аристократії заради ідеї Адо;

в *Індії* — духівництву — заради нескінченного простору, що постійно зникає;

магічне світовідчуття — це наочна солідарність правовірних у великому духовному консенсусі, де забезпечується єдність світських і духовних влад у державі;

в *античності* ж, де час був зведений до теперішнього (сучасності), а протяжне — до чуттєвого тіла, стани там не набули особливого значення і не виступали самостійною силою щодо міст-держав, як головних символів античності;

у *Єгипті*, де історія людства потужно проникає у просторову і часову далечінь, боротьба обох станів і їхньої символіки простежується аж до утворення «фелахського» (цивілізаційного) суспільства.

І тільки у *фаустівській культурі* ця боротьба набуває всесвітньо-історичного розмаху. Проте в цій боротьбі виявляється залежність неспання від існування. Розум без крові не обійдеться, а кров без розуму — цілком!

Отже, війна належить світові часу та історії, тоді як у духовній сфері можлива лише боротьба аргументів та дискусія. Церква ж, що веде священну війну (войовнича церква) переміщується

з царства істини ⇒ *у царство фактів,*
із царства Ісуса ⇒ *у царство Пілата...*

Згодом якось непомітно на авансцену історії виходить місто зі своєю душею, відокремленою від душі землі. Спочатку душа міста ставить себе на один рівень із душею землі, потім намагається підкорити її і, нарешті, — знищити її. Як тільки виникає явище міського життя, і в мешканців малих селищ пробуджується спільний дух, який сприймає власне життя як щось відмінне від життя за межами міста, починається *магія особистої свободи*, яка притягує у міста нові й нові потоки існування. Виникає пристрасть до поширення міського способу життя. Саме вона, а не матеріальні стимули, стає причиною лихоманного будівництва античних міст.

Творчий ентузіазм міських жителів затягує нові покоління в орбіту свого життя, яке вперше в людській історії демонструє *ідею свободи*. Вона має не політичне і, тим паче, не абстрактне походження, а виражає той факт, що всередині міських стін закінчується рослинний зв'язок із землею. Ідея свободи завжди має заперечний характер: вона кладе край, вона звільнює, вона захищає тощо, адже вільним можна бути тільки від чогось.

Місто стає виразником цієї свободи. Міський дух — це розуміння, яке зробилося вільним, а всі пізніші духовні, соціальні та національні рухи, що виборюють свободу, беруть свій початок від цього первісного факту *свободи від землі*. Проте «місто» старше за поняття «буржуа». Спочатку місто притягує до себе професійні групи, які перебувають поза

символічним становим порядком і набувають тут форми цехів і ґільдій. Дрібна аристократія переносить у міста свої «замки», а духівництво — свої монастирі, не міняючи, утім, своєї сутності. Нове міське життя дуже поволі торує собі дорогу.

Буржуазія постає лише з принципової суперечки між містом і селом, що змушує «знатні роди і цехи» відчути власну єдність і перед лицем дворян феодальної держави, а також перед лицем феодальної за своєю суттю церкви. Поняття *третього стану (tiers)* визначається тільки цією суперечністю, а не внутрішнім змістом. Цей стан не має власної моралі й символіки, тому що шляхетне міське товариство уподібнюється дворянству, а міські святоші — ранньому духівництву. Уже одна тільки думка про те, що життя повинно слугувати не практичній меті, а передусім — вираженню символіки часу і простору і, отже, набувати найвищого сенсу, сіє сумнів у міських головах.

Сфера застосування міського розуму — уся політична література пізнього періоду, де робиться спроба застосувати нову класифікацію міських станів, яка на початку є лише теорією, але завдяки всесиллю раціоналізму врешті оволодіває масами і стає практикою — *кривавою практикою революції*. Дворянство і духівництво наполегливо подані в цій літературі як привілейовані стани, чим лише підкреслено, що їхні права вже давно застаріли і втратили сенс перед лицем вічного права розуму й природи. Економіка й наука як духовні опори підкріплюють третій стан, центром осідку якого тепер стає столиця — найважливіше поняття пізнього часу.

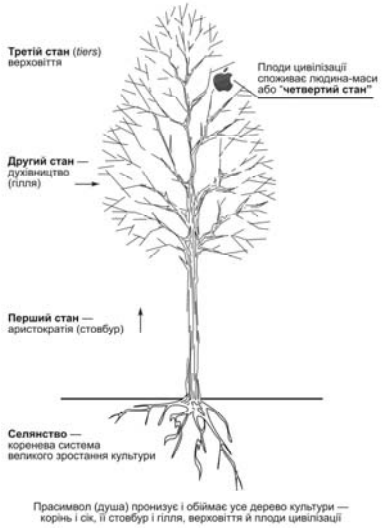
Союз ремісників, чиновників і робітників відчуває себе як партія, усі вони є частинами третього стану. Тут існують і свої суперечності, але вони відступають на задній план, як тільки починається боротьба за *свободу*, тобто за незалежність міста від землі. Відтепер економічна свобода — це свобода заробляти гроші, наука вільна у своїй критиці, тут вирішальне значення мають друковане (преса) і усне слово (демократія), а гроші не упускають можливості отримати з цього добрий зиск (плутократія). Отже, перемогу святкують не ідеї, а капітал. Проте це лише давня суперечність між

фактами та *істинами*

тільки в умовах міського життя. Спадкоємному дворянству місто протиставляє нові поняття:

грошової (бізнесової) і *«духовної еліти»*.

Перша, зазвичай, не галаслива (гроші полюбляють тишу), зате вона є переконливим фактом. Друга ж — це тільки істина і нічого більше. Тоді як аристократизм завжди пов’язаний з расою, традицією, хорошими манерами і природним прагненням мати постійний зв’язок з ґрунтом через придбання землі.



Після пізнього часу в будь-якій культурі добігає до кінця історія соціальних станів. Прагнення до вільного (позбавленого коріння) життя, здобуває перемогу над великими культурними символами, яких міське населення вже не розуміє і не терпить. Людство тепер цілковито потрапляє під владу міста. З грошового обігу зникає поняття *вічних цінностей*, які раніше були пов'язані тільки із землею, а з наукової критики — останні залишки поваги до давніх ідеалів. Перемога над цими символами призводить до часткового звільнення й селянства: зникає кріпацтво, проте селянин потрапляє під владу грошей, які перетворили землю на ходовий товар.

Плебс — *це визнана в законодавчому порядку єдність tiers*, яку тепер репрезентують трибуни, наділені власним імунітетом. Утім плебс як третій стан, як залишок може бути оцінений лише негативно: до нього належали всі, хто не належав до спадкоємної аристократії і не посідав найвищих посад у духовній ієрархії. Картина завжди виходить дуже строкатою, адже лише протест утримує третій стан (*tiers* 1789) разом. Туди входили торговці, ремісники, аптекарі, наймані робітники, писарі тощо. Характерно, що поза політикою, у суспільному плані плебс, на відміну від аристократії й духівництва, взагалі не існує і відразу розпадається на професійні групи зі своїми специфічними інтересами. Плебс — це *партія*, яка виборює свободу в міському розумінні. Подібно до того, як плебс полісів[26] перетворився на «римський народ» — *Populus Romanus*, та *tiers* 1789 р. у Франції проголосив себе нацією.

[26] Усередині міст-держав (полісів) плебс можна уявити як сукупність селян і городян у формі протестного електорату.

Отже, аристократія була станом у повному значенні цього слова, тобто репрезентантом історії й расою найвищого ґатунку. На противагу їй існувало духівництво, яке символізувало інший бік життя, і постійно говорило «ні» там, де аристократія казала «так».

«Третій стан» не мав внутрішньої єдності й не був у повному значенні станом. Його об'єднував лише протест проти первісних станів і символічних форм життя взагалі. І все ж таки він має власне значення, протиставляючи

міське життя *сільському,*

само виступає станом у вигляді

свободи на противагу *залежності.*

«Третій стан» завжди має свої межі й належить ще до культури, об'єднуючи усіх людей під іменем

народ,
populus,
demos,

куди як елементи входили

аристократи	і	*священики,*
гроші	й	*дух,*
самостійні ремісники	і	*наймані робітники.*

З поняття «третього стану» виткана вся цивілізація, що згодом знищить його, замінюючи поняттям «*четвертого стану*» — маси, яка принципово відкидає культуру з її органічними формами. Це щось таке, що абсолютно позбавлене форми, маса з великою ненавистю переслідує будь-яку форму, усі ранґові відмінності, будь-яку власність і упорядковане знання. Маса — *це нові кочівники світових столиць*, у їхніх очах людина є чимось аморфним, абсолютно відірваним від своїх джерел. Маса не визнає свого минулого і не володіє майбутнім.

Отже, четвертий стан є виразом історії, яка сама вже переходить у позаісторичне існування. Маса, позбавлена форм, — це кінець, радикальне ніщо.

Стаття надійшла до редакції 15.11.12

УДК 165:82-1/-9

Жанна Янко,
кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії імені професора Валерія Григоровича Скотного Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка

ХУДОЖНІЙ ТВІР: ДУХОВНІСТЬ І СОЦІАЛЬНЕ ПІЗНАННЯ

Yanko Zhanna. **The Work of Art: Spirituality and Social Cognition.**

This article attempts to explain the dialectical relationship of spirituality and social realities in the process of artistic creation. It focuses on the spiritual aspects of realistic art and social realities. It is also observed that the creative process as the process of progressive development of society and interdependent on the activity of their subjects, the freedom of artistic action.

Keywords: the work of art, spirituality, social cognition, social reality, realism, progress, the creative process, the author's subjectivity.

Янко Жанна. **Художественное произведение: духовность и социальное познание.**

В статье сделана попытка выяснить диалектическую связь духовности и социальных реалий в процессе художественного творчества. Акцентируется внимание на духовных аспектах реалистичного искусства и социальных реалий. Замечается также, что творческий процесс, как и процесс поступательного развития общества, взаимозависимые от активности их субъектов, от свободы художественной деятельности.

Ключевые слова: художественное произведение, духовность, социальное познание, социальные реалии, реализм, продвижение, творческий процесс, авторская субъективность.

Постановка проблеми у загальному вигляді та її зв'язок із важливими науковими чи практичними завданнями. Духовність іманентна соціальним реаліям, і соціальні реалії, позначені духовністю, відтворюються у процесі художньої творчості, між ними встановлений діалектичний зв'язок. Саме такий взаємозв'язок покликаний з'ясувати окремі таїни творчого процесу і як процесу соціального пізнання дійсності. Творчість і духовність не можуть бути зведені лише до абстрактних, відірваних від суспільного життя понять, коли не провести деяких паралелей між ними та реальними соціальними обставинами. Соціальні реалії також не можуть тлумачитися як лише речові, предметні, позбавлені духовних начал. Стаття є складовою кафедральної наукової теми «Діалектика духовних процесів» кафедри філософії імені професора Валерія Григоровича Скотного ДДПУ імені Івана Франка.

Аналіз останніх досліджень і публікацій, в яких започатковано розв'язання даної проблеми і на які спирається автор. Звернення до минулої епохи через пізнання художнього твору сприяє осягненню сучасних реалій. Так, Р. Колінґвуд розглядав проблему реконструкції дійсності через художній твір. Суб'єктивність митця та заанґажованість читача вносять свої корективи в об'єктивність пізнання соціальної дійсності.

© Ж. Янко, 2013

Реалії на межі XX–XXI століть вимагають нового розуміння та нових підходів до пошуку альтернатив розвитку української державності.

Проблемі пізнання мистецьких творів та їхньої дотичності до сучасної соціально-філософської парадигми, зокрема знаного і «вивченого» Івана Франка[1], присвячені дослідження Н. Горбача, Т. Гундорової, Т. Біленко[2], М. Наєнка, В. Мазепи.

Події, що зафіксовані у численних дослідженнях і відображені у художніх творах, є важливим чинником вивчення соціальної дійсності: в них сконцентроване художнє осмислення митцем певної доби. Ці проблеми осмислювали М. Бахтін, Д. Ліхачов, Р. Барт, Ю. Габермас, Г.-Ґ. Ґадамер, С. Павличко, а також сучасники — А. Бичко, І. Бичко, В. Андрущенко[3], Б. Новіков, В. Скотний, Т. Гундорова, Т. Біленко[4], В. Федотова, О. Левченко.

Сучасна дослідниця феномена слова у контексті творчості Т. Біленко відзначає, що «слово **творчість** так розмаїто **вплетене** в людське буття, що ми неспроможні тлумачити його в абстрагованому виокремленні, бо одночасно постає в уяві **процес предметних трансформацій** безпосереднього набутку, появи нового як наслідку чуттєвої діяльності — і процес сприймання цього нового як тривання розпредметнення, для чого потрібна напружена активізація внутрішніх духовних потенцій суб'єкта»[5]. Варто зауважити, що йдеться про творчий процес, який у цьому контексті іменується словом «творчість». У цьому дослідженні йтиметься також про суб'єктивний (авторський) творчий мистецький акт, коли митець перебуває у стані творіння. Тобто відбуваються особливі духовні процеси у душі письменника, певною мірою викликані соціальними реаліями, їхнім впливом («зумисним» або «ненавмисним») на митця. Відбувається процес трансформації предмету дійсності у мистецький факт, останній з яких набуває нових характерис-

---

[1] *Франко І.* Інтернаціоналізм і націоналізм у сучасних літературах // Франко І. Зібр.тв. у 50-ти тт. — Т. 31. — К.: Наукова думка, 1981. — С. 33—44.; *Франко І.* Промова на 25-літньому ювілеї // Франко І. Зібр. тв. у 50-ти тт. — Т. 31. — К.: Наукова думка, 1981. — С. 308—310; *Франко І.* Лукіан і його епоха // Зібр. тв. у 50 т. — Т. 45. — К.: Наукова думка, 1986. — С. 7—23.

[2] *Беленко Т. И.* Диалогичность искусства и современный идеологический процесс [Текст]. / [Сборник тезисов Всесоюзной научно-теоретической конференции. Часть 1.]. — К.: КПИ, 1990. — С. 76—78; *Біленко Т.* Слово як модус істини [Текст] // Гуманістичні реалії істини. Людинознавчі читання ДДПУ (Випуск восьмий) / [Ред.кол.: Т. Біленко (відпов. ред.), В. Скотний, В. Мовчан та ін.]. — Дрогобич: Вимір, 1999. — С. 112—122.

[3] Соціальна філософія. Короткий енциклопедичний словник / [За заг. ред. проф. В. П. Андрущенка, проф. М. І. Горлача]. — Київ-Харків: ВМП «Рубікон», 1997. — 400 с.

[4] *Біленко Т.* Творчість і феномен слова у контексті національної культури [Текст] // Людина і творчість: гуманістичні вияви. [Матеріали людинознавчих філософських читань. Випуск шостий]. — Дрогобич: Вимір, 1998. — С. 224—235; *Biłenko T.* Mistyka a poezja: aspekty współegzystencji // Słowo a kultura / Pod redakcją Romana Mnicha. — Lublin: Wydawnictwo UMCS, 1998. — S. 51—61.

[5] Соціальна філософія. Короткий енциклопедичний словник / [За заг. ред. проф. В. П. Андрущенка, проф. М. І. Горлача]. — Київ-Харків: ВМП «Рубікон», 1997. — С. 224.

тик, але містить у собі відбиток духовних процесів суспільства завдяки словесно-образній формі. Оскільки трансформацію варто тлумачити саме як перетворення, як метаморфозу, а не лише як транспортування та перенесення, що не несе жодних якісних змін. Зрозуміло, що у широкому розумінні процес творчості триває і тоді, коли читач спілкується з твором, а відтак — з автором, з епохою, коли був створений твір чи з часом, який відображений у творі.

Виділення невирішених раніше частин загальної проблеми, котрим присвячується означена стаття. Художній твір тісно пов'язаний із самою творчістю, оскільки постає однією із важливих її частин, а також є в певному сенсі тотожнім їй. Творчий процес має у собі багато таємниць, починаючи з таких: **коли** і **як** він починається та закінчується? Чи закінчується процес творчості разом із появою твору? Спробуємо з'ясувати окремі аспекти, що стосуються духовної діяльності автора-митця у процесі творчості, та з'ясувати моменти зв'язку суб'єктивної мистецької творчості з об'єктивними соціальними процесами. Мистецтво має свої закони розвитку. Образне осягнення дійсності — одна з ознак художньої творчості. Мистецтво має властивість образно моделювати дійсність, цілісно відтворювати людське життя, «подвоювати» його, мистецтво може поставати як уявне доповнення життя, як його продовження чи заміна. Все це можливе завдяки художньому образу.

Формулювання цілей статті (постановка завдання). Мета статті полягає у з'ясуванні проблеми трансформації соціальних реалій у художню реальність, її пізнання та концентрація духовності у художньому творі із втіленням авторської суб'єктивності та виявом свободи мистецької творчості.

Виклад основного матеріалу дослідження з повним обґрунтуванням отриманих результатів. Найефективнішим мистецьким напрямом для відтворення та пояснення життєвих фактів видається реалізм (який водночас притаманний і всьому мистецтву протягом його генези), він є основою творчого процесу (йдеться про атрибутивну властивість мистецтва загалом). У словнику читаємо, що «реалізм (від лат. realis — речовий, дійсний) у мистецтві — тип художньої свідомості і метод творчості, що набув значного розвитку в новий час, особливо в 19—20 ст. Незмінним мірилом реалізму є глибина проникнення в дійсність (включаючи й «реальність свідомості»), повнота її пізнання і достовірність художнього відображення. Поняття «реалізм» в його естетико-художньому значенні виникло на рубежі 18—19 століть: це мистецтво звернене не до «ідеальної сторони» буття, а до емпіричної дійсності, воно засновується на її пізнанні і співвідносить свої ідеї та образи з її «правдою»[6]. Реа-

[6] Філософський словник / [За ред В. І. Шинкарука. Друге видання, перероблене і доповнене]. — К.: Гол. ред. УРЕ, 1986. — С. 564.

лізм тому не може бути закам'янілим мистецьким явищем, а є таким, що розвивається разом із соціальним поступом: «Реалізм — не статична художня система з канонізованими засобами й формами, а динамічний метод, який особливим чином пов'язаний з рухливою дійсністю, постійно оновлюється і збагачується, відповідаючи на запити життя»[7].

Реалістичне світосприйняття виходить з того, що довкілля постає єдиною реальністю, яка ґрунтується на іманентних закономірностях та відносинах, що можуть бути пізнаними та витлумаченими. Відомий український мистецький діяч Богдан-Ігор Антонич стверджував, що під гаслом реалізму народилися та довершилися найбільші «досягнення прозової епіки». І зокрема у розвідці про Джона Голсуорсі «Монументальний реалізм» письменник зауважує, що «реалізм відповідає психічному налагодженню звичайного читача, його бажанням та світоглядові, й тому…роман має далеко ширші круги сприймачів, ніж проти реалістична з природи лірика. Тому сливе кожний великий повістяр є реалістом без огляду на напрямок чи моду, яка володіє під даний момент. З цієї причини роман лишається дещо осторонь від загальних зрушень, що потрясають поезією чи драмою. Проти мінливості інших ділянок літератури та мистецтва роман видається широкою рікою, що пливе спокійно глибоким руслом в одному напрямі. Чи це буде натуралізм, чи нова речевість (die neuse Sachlichkeit), суть є завжди та сама. Це тільки дрібні відміни, парості великої струї»[8].

Як мистецький метод реалізм, з одного боку, має колосальні можливості щодо художнього осягнення та відображення соціальної дійсності, з іншого — не є плагіатом життєвих фактів, явищ, процесів, не є їхньою копією, віддзеркаленням, а радше відтворенням, трансформацією. Тут постає проблема моменту творчості у реалістичному відображення картин та фрагментів соціальної дійсності. Справжній артистичний (мистецький) твір (штука, поезія) вирізняється з-поміж інших своїм остаточним оздобленням, якого надає йому творчий процес автора-митця. У Івана Франка читаємо: «Кожний видатний письменник, торкаючись будь-яких, навіть найвіддаленіших, тем, відображає у своїй творчості сучасну йому епоху, своїх сучасників, їх установи, звичаї, спосіб життя, і тим докладніше, чим більше він обдарований. Тому, хоч афінські трагіки брали масу тем з далеких міфічних часів, проте вони згадували про такі справи, які мають немале значення для пізнання сучасної їм епохи»[9].

---

[7] Філософський словник / [За ред В. І. Шинкарука. Друге видання, перероблене і доповнене]. — К.: Гол. ред. УРЕ, 1986. — С. 565.

[8] *Антонич Б.-І.* Твори / [Ред.-упоряд. М. Москаленко; упоряд. Л. Головата; авт. передм. М. Новикова]. — К.: Дніпро, 1998. — С. 454.

[9] *Франко І.* Лукіан і його епоха // Зібр. тв. у 50 т. — Т. 45. — К.: Наук. думка, 1986. — С. 7

Соціальні реалії не існують незалежно від людини, не позбавлені духовного наповнення чи сенсу. Вони є результатом діяльності людей. Соціальні реалії створювалися усіма попередніми поколіннями і продовжують творитися сучасним поколінням, і саме соціальні реалії не позбавлені духовності як найвищого надбання і властивості людськості, так і духовність присутня у соціальній реальності. Інша річ, який рівень духовності панує в певних просторово-часових вимірах. Коли йдеться про занепад духовності, то говорять про бездуховність, гадаємо, вживаючи це поняття як різко самокритичне стосовно самого суспільства з песимістичною барвою. Адже у соціальних реаліях відбиті та відтворені результати духовної (і матеріальної) праці, народна мудрість, надії, сподівання, любов, віра — найвищі духовні цінності, а також — болі, сум, сором, зневіра, занепад духу, останні мали більше спонукати до оптимізму, а не до песимізму, до шукання правд та істин, до пошуку нового, відтак — до процесу творіння суспільного життя та підвищення його духовності.

«Процес створювання, **творіння** являє собою нестерпну роботу з віднайдення найбільш адекватного задуму слова, жесту, кольору, звуку, найбільш ефективної структури, організації, системи компонентів»[10]. Автор зазначає, що будь-який художній твір з'являється в результаті напруженого внутрішнього діалогу авторської свідомості, «пошуки ведуться у визначеному культурному середовищі», а у творчому процесі «ці компоненти переплавляються і народжується нове вираження авторського духовного осягнення». Та «інколи обставини змушують людину на моральний подвиг, але в цьому і є суть питання, що моральний вибір має бути здійснений людиною **вільною**. Від чого вільною? Людина живе за законами певного суспільства, інколи привносячи у свою індивідуальну практику норми і принципи, взяті з іншої епохи, культурного середовища. Ці норми і принципи стали для неї цінностями. Якщо вони суперечать нормам і принципам її соціального оточення, це підсилює напругу її індивідуального буття і діяльності»[11]. Духовна сфера суспільства містить підсистеми, які можуть відображати окремі моменти життя, а можуть їх, ці моменти, випереджати. Такими підсистемами є культура, мораль, наука, мистецтво тощо. Кожна соціальна система **детермінує** дії індивідів та груп людей, а також духовних підсистем, що належать до неї. Прогрес суспільства, людської спільноти постає як дуже складна машина, яку штовхають фізичні та духовні зусилля всіх індивідів.

---

[10] *Беленко Т. И.* Диалогичность искусства и современный идеологический процесс [Текст]. / [Сборник тезисов Всесоюзной научно-теоретической конференции. Часть 1]. — К.: КПИ, 1990. — С. 52.

[11] Там само. — С. 53–54.

З поняттями творіння і спотворення можуть бути співвіднесені, наприклад, такі поняття, як прогрес і регрес, що «позначають розвиток суспільства, його підсистем від менш досконалого стану до досконалішого (прогрес) і повернення до віджилих форм, що свідчать про суспільну деградацію (регрес)»[12].

Прогрес чи регрес, поступовість (поступальність) чи відсталість суспільства може виявитися наслідком духовної діяльності людини, творчості поета, відповідно — плідної, формо- і змістотворчої, конструктивної, активної, або ж марної, руйнівної, деструктивної, пасивної. Іван Франко писав: «Поворот — але куди? Звісна річ, простий хлопський розум каже, що від хвороби треба повертатися до здоров'я. Та на ділі хоч не дуже-то тяжко пізнати хоробливий стан, але дуже тяжко буває сказати, який стан є здоровий. Дуже часто те, що на перший погляд здається самим здоров'ям, на ділі показується тільки особливою відміною того самого хоробливого стану»[13].

Представники красного письменства Галичини кінця XIX — початку XX століття в художніх творах вказували на «хворобливі» моменти суспільного життя, вибудовуючи такий образний світ, що відрізнявся своєю простотою та ясністю. Франко називав ту генерацію, називав тих людей «молодою Україною». Вони своєю працею створили новий, помітний ступінь суспільного розвитку, який мав місце вже між 1880 та 1900 роками. Франко намагався узагальнено відображати дійсність, а не лише схоплювати окремі миті життя, він вважав новим такий спосіб відображення дійсності, відбувався б крізь призму «мальованих автором героїв» та у зв'язку із суспільно-політичними течіями суспільності. Художники слова того часу ставили за мету не тільки змалювали тіло сучасної людини і суспільства, а й ідеологічні настрої епохи, боротьбу у сфері суспільства, взаємозалежні від активності їхніх суб'єктів, від свободи діяльності, творчості.

У художньому творі містяться закодовані переживання автора, результати його пізнавальної діяльності, плоди авторської творчості та духовні віяння сучасного авторові суспільного життя. Адже «слово фіксує актуальну наявність усвідомленої та вербалізованої реальності… Як перервний компонент воно невіддільне від складного процесу життя, в якому безперервно і неоднозначно реалізується валентність, породжуючи нові смисли, входить у нові зв'язки.

Слово, що зродилося в душі (в голові) людини в потоці свідомості (а ця свідомість функціонувала в русі, в плинності), викликає в душі іншої теж не якесь локалізоване, ізольоване

---

[12] Соціальна філософія. Короткий енциклопедичний словник / [За заг. ред. проф. В. П. Андрущенка, проф. М. І. Горлача]. — Київ-Харків: ВМП «Рубікон», 1997. — С. 290—291.

[13] *Франко І.* Інтернаціоналізм і націоналізм у сучасних літературах // Франко І. Зібр. тв. у 50-ти т. — Т. 31. — К.: Наукова думка, 1981. — С. 36—37.

відчуття (образ), а тягне з підсвідомого буття цілий комплекс образів, символів, міфів, котрі більшою чи меншою мірою дотичні до вербалізованої дійсності»[14].

Митець слова постає якоюсь мірою креатурою, тобто божим ставлеником, що слухняно виконує божу волю; а з іншого — тією «впливовою особою» виявляється сама реальність, що, немов магніт, притягує до себе і водночас відштовхує від себе і згодом виштовхує «земного творця» (поета, письменника, співця життя) на нові творчо-мистецькі горизонти зі своєю символікою, вигадкою-фікцією, містифікацією, міфологізацією тощо. «Креативність духу створює унікальні ситуації виокремлення з довкілля фізичних об'єктів, котрі в процесі суб'єктивної активності комбінуються в єдиний і неповторний модус, можливий саме тут-і-тепер»[15]. Варто зауважити, що художня література, художня творчість загалом не втрачають зв'язку з реальною соціальною основою, а навпаки є новим, дещо витонченішим витвором іноді, ніж сама дійсність. Але сперечатися про багатство життя та мистецтва, про їхні переваги недоречно, а раціональніше все ж мовити про сутнісні риси, що стосуються духовних засад суспільного життя та художньої творчості, витворів життя та артистичної штуки у найвищому сенсі. Мистецтво як духовне явище життя суспільства завжди звертається до соціальних реалій як до свого первинного джерела, хоч зрозуміло, що соціальна дійсність з її духовним життям є основою мистецтва.

У Наталії Кобринської, відомої галицької письменниці, знаходимо поняття «дух часу», що відображає не лише справжні, живі соціальні факти певного часу, а свідчить про їхнє духовне значення. Художня література видається тим «богом з машини», котрий втручається у плин подій та часу і розв'язує якийсь конфлікт життя. Ця допомога розуміється саме як доречна, вчасна. До розуміння духовної сутності процесу творчості можна долучити такі явища як креаціонізм та деїзм. Якщо брати до уваги креаціонізм, то і соціальні реалії є божим створінням і людська творчість без божої іскри не має сенсу, та й не можлива загалом, не можлива вона без віри, без духовності. Деїзм як релігійно-філософське вчення Нового часу, яке визнає Бога першоосновою світу, проте заперечує його втручання у явища природи й суспільного життя, відтак — людина має право на свободу дії, на свободу творчості, але слід пам'ятати про божі закони, які були дані і діють у світі від початку його створення.

Прогрес, поступ (у Івана Франка), поступальність — розвиток, прихід нового, наступного «(від лат. post — за, після, да-

[14] *Biłenko T.* Mistyka a poezja: aspekty współegzystencji // Słowo a kultura / Pod redakcją Romana Mnicha. — Lublin: Wydawnictwo UMCS, 1998. — S. 57—58.

[15] *Біленко Т.* Слово як модус істини [Текст] // Гуманістичні реалії істини. Людинознавчі читання ДДПУ (Випуск восьмий) / [Ред. кол.: Т. Біленко (відпов. ред.), В. Скотний, В. Мовчан та ін.]. — Дрогобич: Вимір, 1999. — С. 117.

лі). Префікс, що вказує на наступність, дії»[16]. У промові на своєму 25-літньому ювілеї Іван Франко наголошував: «І сам я в усій своїй діяльності бажав бути не поетом, не вченим, не публіцистом, а поперед усього *чоловіком*. Мені закидували, що я розстрілюю свою діяльність, перескакую від одного заняття до іншого… Але мені здається, що тут більше причинилася моя вдача, те гаряче бажання — обняти цілий круг людських інтересів. Може бути, що сей брак концентрації зашкодив мені як письменникові, але у нас довго ще будуть потрібні такі, як я, щоб розбуджувати інтерес до духового життя і громадити матеріал, обтесаний бодай з грубішого. Фундаменти всі так будуються; а тільки на таких фундаментах, на таких стінах може з часом здвигнутися пишне, сміле склепіння»[17].

Висновки з даного дослідження і перспективи подальших розвідок у даному напрямку. Процес справжньої творчості асоціюється з поступальним розвоєм суспільного життя. Правдива мистецька поетична творчість відбувається порізному: свідомо та несвідомо, активно та пасивно. Щодо поетичної творчості та її осягнення варто звернутися до «секретів поетичної творчості», які намагався розкрити Іван Франко. Він подає тлумачення ролі автора у поетичній творчості, пояснює таїни мистецького процесу. Франко розрізняє такі поняття, як автор, поет, співак (співець), та наводить їхнє тлумачення впродовж історії їх існування. Саме наполегливий пошук, інтерес до духовного життя суспільства, напружена духовна діяльність митця складають основу для справжнього мистецького, тому — духовного творчого процесу. Соціальні реалії містять і у собі потужний заряд духу (потенційний, іманентний) певної доби з невід'ємним накопиченням та нашаруванням духовності (духовного досвіду) усіх попередніх поколінь.

Стаття надійшла до редакції 20.11.12

[16] *Нечволод Л. І.* Сучасний словник іншомовних слів. — Харків: ТОРСІНГ ПЛЮС, 2011. — С. 546.

[17] *Франко І.* Промова на 25-літньому ювілеї // Франко І. Зібр. тв. у 50-ти тт. — Т. 31. — К.: Наукова думка, 1981. — С. 309.

УДК 111.852:75.051

Вера Савченко,
кандидат философских наук, доцент
кафедры культурологии
Одесского национального университета
имени И. И. Мечникова

ИСКУССТВО ЖИВОПИСИ КАК «ПРОИЗВОДСТВО ПРИСУТСТВИЯ»

Savchenko Vira. **Art of Painting as a «Production of Presence».**

The peculiarities of the comprehension of the aesthetic phenomenon of painting from the point of view of the conception «Production of Presence» by the contemporary German-American cultural researcher H. U. Gumbreht are discovered in the article. The aspects of texture and colour as integral asemantic components of aesthetic integrity are also considered. The paradoxical situation of the depreciation of painting as an authentic cultural phenomenon as a result of the spreading of technical resources of reproduction that replaces and levels a contemporary individual's need for a contact with pictorial original are analyzed too.

Keywords: «production of presence», art, painting, reproduction, asemantic components of a work of art, texture, colour.

Савченко Віра. **Мистецтво живопису як «виробництво присутності».**

У статті розкриваються особливості розуміння естетичного феномену живопису з точки зору концепції «виробництва присутності» сучасного германо-американського дослідника культури Х. У. Гумбрехта; розглядаються аспекти фактури, колориту як невід'ємні асемантичні складові естетичної цілісності малярського твору; аналізується парадоксальна ситуація знецінення малярства як аутентичного феномену культури в результаті розповсюдження технічних можливостей репродукування, що підмінює і нівелює потребу сучасного індивіда у спілкуванні з живописним оригіналом.

Ключові слова: «виробництво присутності», мистецтво, живопис, репродукція, асемантичні складові мистецького твору, фактура, колорит.

Актуальность темы. В силу бурного развития цивилизации в современной культуре все большее значение приобретают виртуальное и воображаемое, окружающие нас технически усовершенствованными заменителями и суррогатами. В результате чего происходит утрата представления и памяти о том, что они собственно субституируют в нашем сознании и бытии. Искусство, как всегда, оказывается сферой, где те или иные общекультурные тенденции просматриваются очень ярко и убедительно. В данной статье речь пойдет о той грани искусства, которая связана с его восприятием — пониманием, потребностью в нем индивида и социума, с трансформациями, имеющими место в наше время. Причем, здесь предлагается попытка осмысления места и роли живописи как одного из видов изобразительного искусства в сегодняшнем существовании человека в свете эстетики «производства присутствия» современного германо-американского философа Х. У. Гумбрехта.

Цель исследования: раскрыть методологические возможности осуществления эстетики «производства присутствия» в

© В. Савченко, 2013

анализе и понимании живописи как одной из форм современного искусства и культуры в целом. Рассмотрение темы будет осуществлено в нескольких смысловых проекциях. Первая — раскрытие основных идей эстетики Х. У. Гумбрехта, принципиальных для нашей темы. Вторая — характеристика состояния искусства, в частности живописи, с точки зрения ее социального бытия, т.е. восприятия в плоскости общественного сознания. В этой связи очень созвучными нам и актуальными оказываются размышления Вальтера Беньямина, еще в 30-е годы провидчески говорившего о негативных тенденциях технического воспроизводства произведений искусства, а сегодня ставшими разрушительными реалиями нашей культуры. Третий вектор рассуждений — попытка взглянуть на область живописи в ключе концепции эстетики «производства присутствия» и выявление граней и ракурсов понимания художественного творчества, не охватываемых областью «значения» или семантической интерпретации.

Анализ литературы. Идеи и мысли Х. У. Гумбрехта, крупного современного ученого немецкого происхождения, принявшего американское гражданство, профессора Стэнфордского университета, в последнее время получили отклик и резонанс в странах Восточной Европы, в России и Украине. Статьи и главный философский труд Х. У. Гумбрехта переводятся или уже переведены на русский язык издательством «Новое литературное обозрение»[1], известна и доступна видеозапись его лекции, прочитанной во время визита в Украину (Харьков, 2011)[2], со многими из этих материалов можно ознакомиться по Интернет-источникам. Кроме переводов, появился ряд рефлексий на идеи ученого, одним из наиболее глубоких авторов по этой теме является харьковский исследователь, преподаватель Харьковского национального университета им. В. Н. Каразина, модератор встречи с Х. У. Гумбрехтом в Украине А. С. Филоненко[3]. Ценными с точки зрения адаптации, применения идей Гумбрехта к практике гуманитарных исследований представляются как его собственные работы и

[1] *Гумбрехт Х. У.* В 1926 году: На острие времени / Ханс Ульрих Гумбрехт / Пер. с англ. Е. Канищевой. — М.: Новое литературное обозрение, 2005. — 568 с.; *Гумбрехт Х. У.* Как «антропологический поворот» может затронуть гуманитарные науки / Пер. с англ. А. Маркова. — М.: Новое литературное обозрение, 2012. — № 114 // Электронный ресурс http://magazines.russ.ru/nlo/2012/114/g3-pr.html; *Гумбрехт Х. У.* Ледяные объятия «научности», или Почему гуманитарным наукам предпочтительнее быть «Humanities and Arts» // Пер. с англ. Е. Канищевой. — М.: Новое литературное обозрение, 2006. — № 81 // Электронный ресурс http://magazines.russ.ru/nlo/2006/81/gu1.html; *Гумбрехт Х. У.* Производство присутствия: чего не может передать значение / Пер. с англ. С. Зенкина. — М.: Новое литературное обозрение, 2006. — 184 с.

[2] *Гумбрехт Х. У.* Присутствие и атмосфера в повседневной эстетике // Электронный ресурс http://koinonia-project.blogspot.com/2011/06/blog-post.html.

[3] *Филоненко А.* «Производство присутствия» и новая культурная чувствительность: «нескромное предложение» Ханса Ульриха Гумбрехта и его академические расширения / Александр Семенович Филоненко // Койнония. Вестник ХНУ им. В. Н. Каразина. — 2010. — № 904. — С. 49—74.

размышления, в частности в отношении изучения истории[4], так и попытки реализации его модели, к примеру, в сфере образования и педагогики — статья М. А. Гусаковского «Образование как производство присутствия»[5]. Рассмотрение гумбрехтовской теоретической модели в применении к анализу искусства, и в частности к живописи, пока не являлось предметом непосредственного изучения; хотя некоторые, и весьма существенные замечания, большей частью в виде примеров из области живописи, можно найти у самого автора концепции «производства присутствия», обнаруживающиеся при ее объяснении[6]. Несомненно, это очень большая тема и область исследования, поэтому приводимые ниже размышления можно рассматривать лишь в качестве первых подступов к ее научному освоению, которое, как представляется, в свою очередь обещает быть весьма актуальным и продуктивным.

Основное содержание. Эстетика производства присутствия Ханса Ульриха Гумбрехта, изложенная им в книге «Производство присутствия: чего не может передать значение»[7], несомненно, является сегодня одной из наиболее интересных, важных и в значительной мере революционных современных эстетических теорий. Эстетика Гумбрехта исходит из того, что эстетические феномены не могут и не должны сводиться исключительно к своему смысловому значению, семантической интерпретации. Те компоненты эстетических явлений, которые элиминируются интерпретацией, т.е. истолкованием, проговариванием компонентов значения, имеют не меньшую эстетическую ценность, составляя существенную часть наших эстетических переживаний. Компоненты, выпадающие из описания эстетического опыта при «интерпретационном» («герменевтическом») подходе, Гумбрехт объединяет понятием «присутствие». Оно характеризуется ученым как «материальный», чувственный фактор нашего восприятия, сопряженное с понятиями «вещь», «тело», «субстанция», «осязание», «пространство» в противовес «значению» и другим «метафизическим» конструктам. Компоненты произведения, не возводимые непосредственно к значению, можно было бы определить как асемантичные. По мнению ученого, ни одна из двух сторон восприятия эстетического явления — ни сторона значения, ни сторона присутствия — не может игнорироваться и нивелироваться при его изучении. Только совокупное воздействие на человека, как

---

[4] *Гумбрехт Х. У.* В 1926 году: На острие времени / Ханс Ульрих Гумбрехт / Пер. с англ. Е. Канищевой. – М.: Новое литературное обозрение, 2005. — 568 с.

[5] *Гусаковский М. А.* Образование как производство присутствия // Политики субъективации в университете: образовательное событие: сб. науч. тр. / Под редакцией Д. Ю. Короля и М. А. Гусаковского. — Минск: Изд. центр БГУ, 2008. — С. 69—83.

[6] *Гумбрехт Х. У.* Присутствие и атмосфера в повседневной эстетике // Электронный ресурс http://koinonia-project.blogspot.com/2011/06/blog-post.html.

[7] *Гумбрехт Х. У.* Производство присутствия: чего не может передать значение / Пер. с англ. С. Зенкина. – М.: Новое литературное обозрение, 2006. — 184 с.

значения, так и присутствия способно привести к возникновению подлинного эстетического эффекта, глубокого эстетического переживания. Эффект взаимодействия этих двух сторон эстетического явления оказывается не столько суммарным, когда материально-телесная, чувственная сторона восприятия полностью подчинена смысловой и направлена исключительно на ее усиление, сколько стереоскопическим, взаимодополнительным. Этот момент в концепции Гумбрехта является принципиальным и ключевым, поскольку в различных моделях структурно-семиотического, феноменологического, герменевтического подходов содержательные компоненты оказываются в прямой связи с формальными, а если они не являются выражением смыслового мотива, то просто опускаются за скобки интерпретации. У Гумбрехта общее эстетическое впечатление содержит в качестве неустранимой составляющей недоговоренность, точнее непроговариваемость, неизъяснимость словами, которая своей исходной и неустранимой инаковостью по отношению к моментам значения создает событие художественного произведения, определяет его бытийственную полноту.

То есть следует говорить о двух существенных моментах. Во-первых, материальная сторона произведения не может быть в принципе адекватно «переведена» на язык слов, она неизбежно сохраняет своё «иносказание». Во-вторых, полнота раскрывается в антропологическом модусе. Событие произведения «здесь и сейчас» определяет индивидуально чувствующий и думающий человек. Именно он сопрягает в своем восприятии моменты «значения» и то, что относится к несемантизируемым (или очень вариативно наделяемым смысловой нагруженностью) аспектам формы. Мы переживаем обе стороны эстетического феномена по-разному, параллельно и еще точнее, по словам самого Гумбрехта, колебательно, по принципу осцилляции, благодаря чему и образуется объемный, рельефный и экзистенциально значимый эффект, полностью захватывающий все наше существо, как эмоционально-чувственно, так и интеллектуально. Иначе говоря, эстетические явления, согласно эстетике производства присутствия, это такие культурные механизмы, которые производят не только смыслы, но и присутствие, т.е. переживание настоящего момента существования здесь и сейчас. Более того, эти механизмы способны производить глубокие и значимые смыслы именно в той мере, в которой они способны производить присутствие.

Эстетика Гумбрехта обещает возможность прояснения многих методологических неувязок и пробелов, которые существуют в сложившемся научном видении искусства, в стремлении его более адекватного понимания. Попытаемся применить идеи Гумбрехта к изучению живописи, выявляя, что же добавляет и раскрывает «оптика» такого взгляда.

Первое, о чем фактически не говорят практики, направленные на семантическое истолкование, это такой элемент художественной формы, как живописная фактура. Несомненно, что помимо традиционно описываемых и изучаемых эстетикой визуально-оптических ее характеристик, фактура играет отнюдь не меньшую роль в нашем восприятии оригинального произведения. Это те тактильные, осязательные свойства, которые напрочь снимаются в репродуцировании, и в то же время являются в живописи максимально выраженной «присутственной» характеристикой, позволяющей наиболее непосредственно ощутить «вещность», пространственность произведения. Фактура живописного произведения нерасторжимо связана с его поверхностью, с субстанциями полотна, красок, кистей, мастихина, т.е. всех тех предметов, в материальном взаимодействии которых рождается законченный эстетический объект. Фактура художественного произведения не поддается интерпретации и не передается при техническом воспроизведении, и, тем не менее, без ее восприятия невозможно полноценное, аутентичное эстетическое переживание живописи. Знатоку и ценителю искусства фактура произведения способна сказать о многом: о характере и темпераменте художника, об эмоциональных и технических особенностях творческого процесса, которые в совокупности (совместно с семантическими компонентами) и создают особость, уникальную бытийственную наполненность этой художественной «вещи». Фактура являет нам предельную конкретность пространственно-временного момента создания произведения. Сюжетную сторону картины художник может повторить, он может ее развить, сделать авторское повторение — реплику, но он в принципе не способен воспроизвести в точности те мазки, их точную последовательность и силу удара, все нюансы нанесения краски на холст, которыми создается полотно.

Во многом в такой же степени можно говорить о живописном цвете. Выдающийся одесский живописец Юрий Егоров говорил в таких случаях о «ткани» произведения, отделяя таким образом искусство живописи от иллюстраций идей на полотне. В понятие ткань входила и фактура произведения — характер мазка, его живое трепетание, неукоснительное присутствие на холсте, и сложный цвет, рождающийся в соединении красок здесь и сейчас, непроговариваемым и невыговариваемым вербально образом возникающий на работе. И это также в большинстве случаев невозможно адекватно воссоздать на репродукции. Живописи это касается в большей степени, чем графики. Поскольку переход из одной изобразительной системы в другую в этом случае связан с изменением большего количества материальных составляющих. То есть, в

пределе полноценную живопись принципиально невозможно передать в репродукции, поскольку последняя неизбежно искажает оригинал. При этом мы, люди по преимуществу эпохи и культуры «значения», не только пренебрегаем этим фактом, но фактически напрочь забываем о нем, идентифицируя само произведение с его искаженной копией. Мы не стремимся увидеть подлинник, вполне удовлетворяясь суррогатом, который предлагает репродуцирование или, что сегодня еще более актуально, электронное воспроизведение в Интернете. Мы разучаемся видеть, чувствовать, воспринимать саму живопись, довольствуясь упрощенными подменами. Причем, если современная цифровая печать способна, казалось бы, очень точно воссоздать цветопередачу, а современные способы репродуцирования сегодня применяют создание копий и на полотне, тем не менее, нюансы живописного колорита и особенности фактуры даже самые совершенные технические средства воспроизвести не в состоянии, не говоря уже о продукции массового тиражирования.

Фатальность этих замещений очень остро, еще в первой трети прошлого столетия, почувствовал немецко-еврейский философ и писатель Вальтер Беньямин. В своем эссе «Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости»[8] он говорил о том, что в свое время в масштабах общекультурных изменений культовая ценность сакральных предметов трансформировалась в аутентичность художественного произведения. Но в этом случае оригинальное произведение заключало в себе и сохраняло подлинность и уникальную духовно-энергетическую «ауру». С того же момента, когда произведения стали копироваться и репродуцироваться, начиная с типографских копий, человечество пошло по пути распыления этой «ауры», растворения целостности подлинника в повторениях и, соответственно, постепенной утраты искусства, его бытийственной сути. Сегодня мы живем в эпоху информационного переизбытка и дефицита подлинных переживаний, причем не только эстетических. Отсюда наши равнодушие и эстетическая «спячка», у нас создается самонадеянно-обманчивое впечатление, будто мы все уже видели, слышали, знаем. С этим, конечно, связано культивируемое в «актуальном искусстве» настоятельное желание всеми силами и любыми способами, включая самые примитивные и низменные, взбудоражить зрителя, встряхнуть с него эту тотальную апатию. При этом и в искусстве новые художники, уже устав от концептуального засилья или ставшего пресно невыразительным постмодернистского иронического самоповторения,

[8] *Беньямин В.* Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости / Вальтер Беньямин / Пер. с нем. С. Ромашко // Электронный ресурс http://www.chaskor.ru/article/proizvedenie_iskusstva_v_epohu_ego_tehnicheskoj_vosproizvodimosti_18738є

нередко обращаются к практике «чувственного» искусства, связанного с образностью, фигуративностью и/или особым вниманием к параметру фактуры (показательным, к примеру, является даже название одной из новых тенденций на Западе — «Новые Старые мастера» («New Old Masters»)).

Погруженность в мир симулякров проявляется в нашем сегодняшнем существовании на уровне культурной константы. Подмены возникают даже там, где, казалось бы, сосредоточен оплот подлинности и вещности, например, в такой институции, как музей. Недавно мне довелось побывать в одном европейском музее небольшого, но культурно-исторически очень значимого города (отмеченного в качестве всемирного памятника ЮНЕСКО) Чески Крумлов. Здесь, находится музей известного европейского художника Эгона Шиле, мать которого родилась в местных окрестностях, и где он некоторое время жил, воссоздавая на своих полотнах городские и природные ландшафты (Центр Шиле в Ческом Крумлове[9]). В залах представлены биографические стенды и витрины с подлинниками некоторых документов, небольшие залы с оригиналами графики и зал, где представлены репродукции живописных пейзажей художника. Последние, несомненно, несут определенную информацию, представление о подлинных холстах. Но они не заключают в себе жизнь, единственность и неповторимость, хрупкую мимолетность и уязвимость бытия, представленного в своей кульминационной точке воспроизведения, Da-sein сотворенного здесь и сейчас. Характерно, что этимологически слово живопись восходит к понятию «живо писать» или «писать жизнь». То есть, живопись, по сравнению с другими изобразительными видами искусства, по определению предназначена для максимального улавливания жизни, бытия в его полноте, а не в редукциях сознательной рефлексии, для которой в большей степени предназначены рисуночная графика и скульптура. Цвет, пятно, фактура — менее «рассудочны» по своему modus vivendi, по природе и характеру возникновения в действе художественного акта. Композиция или рисуночно-графическая основа произведения продумывается, нередко ищется весьма продолжительное время, но решается она — осуществляется, наполняется плотью краски — в большей степени интуитивно, спонтанно, неосознанно. Поэтому так очевидны ее утраты, нередко фактическое нивелирование в процессе репродуцирования.

Эстетика производства присутствия не только выделяет и подчеркивает момент присутствия в качестве неотъемлемой составляющей эстетического явления, но и призывает уделять этому моменту особенное внимание, в виду того, что он был вытеснен на периферию исследовательского интереса преды-

[9] Egon Shiele Art Centrum Český Crumlov // http://www.schieleartcentrum.cz/.

дущей, картезианской, эстетической традицией. Эстетика производства присутствия, несомненно, оказывается привязанной к той историко-культурной ситуации, к тому, выражаясь бахтинским языком, хронотопу, внутри которого мы существуем в последние десятилетия. Актуальной культурной ситуации свойственно особое понимание и переживание пространства-времени, особая организация пространственно-временной структуры. Современный хронотоп существенно отличается от хронотопа, переживаемого картезианским мыслящим субъектом. Для картезианского мыслящего субъекта настоящее сводится лишь к переходу от опыта, накопленного прошлым, к разворачивающимся перспективам будущего. Но для нас будущее перестало быть завораживающе-привлекательным и приобрело пугающие, отталкивающие черты. В силу этого мы более не стремимся совершить поспешный переход к настораживающему нас будущему, а стараемся наоборот задержать, продлить настоящее, расширить плацдарм настоящего, отвоеванный у будущего, сделать настоящее все более протяженным и замедленным. И живопись в полноте своей самореализации в этом смысле оказывается одним из самых ценных эстетических опытов. Она дает возможность максимально насыщенного переживания, что настоятельно обращает нас к осознанию ее оригинальной эстетической ценности и необходимости с ее помощью осуществления нашего собственного «производства присутствия». Таким образом, **выводы** из нашей статьи могут быть сведены к следующему. Искусство живописи может и должно быть осмыслено как одна из важнейших форм «производства присутствия», как одна из культурных форм-альтернатив, позволяющая ощутить бытийственную составляющую человеческого существования, вернуть ему ощущение и переживание подлинного, в противовес тенденциям тотальной иллюзорности и упрощенной суррогатности современной массовой культуры. Эстетическая теория Х. У. Гумбрехта позволяет увидеть и объяснить существенные лакуны нашего понимания-непонимания искусства и самоощущения современного человека в культуре в целом.

Стаття надійшла до редакції 12.09.12

УДК 1:336.74: 316.28: 124.5

Зоя Скринник,
доктор філософських наук, професор,
Львівський інститут банківської справи
Університету банківської справи Національного банку України

УКРАЇНСЬКА ЛЮДИНА В ЛАБІРИНТАХ ОГРОШЕВЛЕНОГО СВІТУ

Zoja Skrynnyk. **The Ukrainian man in labyrinths of financial world.**

The threats are analyzed which are put before humanity by modern development of economy. The maintenance of the popular concept «the finansomiks» is considered. The place occupied by money is described in the system of social and personal values. The conclusion is grounded: philosophy of economy is necessary for understanding the world-view parameters of economic activity, its influence on the vital world of the person, and for harmonization the social relations.

Keywords: philosophy of economy, philosophy of money, «finansomiks», social responsibility of business, economic man.

Зоя Скринник. **Украинский человек в лабиринтах денежного мира.**

Проанализированы гуманитарные угрозы, которые ставит перед человечеством и, в частности, перед украинским обществом, современное развитие финансово-кредитной сферы. В частности рассмотрено содержание популярного сегодня понятия «финансомика» в аспекте того, какое место занимают деньги в системе социальных и личных ценностей. Обоснованно вывод: философия экономики необходима для понимания мировоззренческих параметров экономической деятельности, ее влияния, на жизненный мир человека, на решение проблем человеческого бытия, гармонизацию социальных отношений.

Ключевые слова: философия экономики, философия денег, «финансомика», социальная ответственность бизнеса, экономический человек.

Усе популярнішою в останні роки в Україні стає філософія господарства, потужно розвинута за останні два десятиліття в Росії Ю. М. Осиповим і його науковою школою. Дуже самобутня, гостро акцентована на пошукові місця Росії в бурхливих змінах сучасного світу, школа Ю. М. Осипова прийшла до осмислення проблем буття сучасної людини із глибин економічного знання, усвідомивши субстанційну значущість економічних трансформацій для сучасного соціально-історичного типу людської

© З. Скринник, 2013

особистості. Оцінка смислу цих трансформацій у Ю. М. Осипова надзвичайно песимістична: «Сучасна криза… відображає фундаментальний історичний конфлікт між, з одного боку, людиною-творцем укупі зі створеним нею штучним, вторинним світом, а з іншого — первинним животворним світом разом із земною природою і сакральністю, яка все ще сходить на цей світ… Грошово-фінансова криза буде подолана, але залишиться ця зловісна загальна криза, усеосяжна, всюдисуща і воістину глобальна — по суті своїй апокаліптична криза. Вона вимагає не кон'юнктурних заходів, а докорінного переоблаштування людського світу на засадах відповідальності й аскетизму, що, на жаль, паразитарному західному світові та його щирим адептам зовсім і не світить — назріває консервативна революція, нове середньовіччя, оновлений Премодерн, тобто якраз все те, що докорінно суперечить ренесансній цивілізації. *Сучасне людство потребує Преображення, на яке вже не здатна людина західного зразка*» (виділення наше. — З. С.)[1].

Смисл цього твердження в тому, що, на думку Ю. М. Осипова, апокаліпсис загрожує західному світові, бо він неспроможний повернутися від сучасних принципів організації господарства до «нового середньовіччя» у його і економічному, і гуманітарному аспектах.

Мета цієї статті — спробувати дати таке бачення проблем, пов'язаних з «огрошевленням» людського життя у процесі економічних змін, яке більшою мірою відповідає реаліям і потребам України з її прозахідною орієнтацією (хоча б і непослідовною). На нашу думку, справді, якщо ми прагнемо жити в суспільстві, де світ людських взаємин не підмінений меркантильним розрахунком, у середовищі соціально відповідальних і успішних людей, треба змінювати не просто технології підприємницької діяльності, але світогляд, переконання, ціннісні орієнтації. І головна проблема для України — це проблема національної еліти, зокрема й економічної, саме в аспекті ціннісно-нормативних та інтелектуальних ресурсів нації.

У зв'язку з цим варто пригадати теорію еліти Ортеґи-і-Гасета. Представник справжньої еліти, «добірна людина» — не той, хто вважає себе вищим за інших, а людина, що вимагає від себе більше, ніж інші, бере на себе все нові труднощі та обов'язки. Не «пересічна маса», а «добірна людина» живе у властивій неволі. Ця неволя полягає в тому, що добірна людина присвячує своє життя служінню вищим інтересам. *Належність до еліти визначається вимогами, обов'язками, а не правами — це життя, обернене в дисци-*

[1] *Осипов Ю. М.* Світова криза у полі зору філософії господарства // Філософія фінансової цивілізації: людина у світі грошей. Матеріали ІІІ Міжнародних філософсько-економічних читань 25—26 травня 2010 року. — Львів: УБС НБУ, 2010. — С. 42.

пліну. Права та привілеї шляхетної людини не є пасивною власністю, а вказують на висоту, якої сягнули зусилля цієї особи. Шляхетність — це синонім напруженого життя, яке постійно прагне перевершити себе, життя аскетичного, бо його сутнісна ознака — самозречення в ім'я вищої мети. Нації Європи, за Ортегою, фундували шляхтичі — «люди, гідні подиву за їхню відвагу, за їхній хист володарства, за їхнє почуття відповідальності… Але з усіма цими чеснотами серця шляхтичі завжди мали слабу голову. Вони жили другою половиною душі. Були вони дуже обмеженого розуму, почутливі, імпульсивні, інтуїтивні, словом, ірраціональні»[2]. Така природа шляхтичів призвела до їх програшу у змаганні з розсудковими, практичними міщанами, з яких зродилася буржуазія.

Хоча «шляхетність» лідерів, здатних добровільно обернути своє життя в самопожертву, надзвичайно запотребувана сьогодні в Україні, проте, на наше переконання, «консервативна революція» як спосіб повернення до «золотого віку» безперспективна, як і всяка спроба повернути історію в зворотному напрямку. Більше приваблює заклик К. Ясперса рухатися *крізь* історію вперед, хоча й із непрогнозованим результатом. У наш час це, зокрема, означає, що інтереси самозбереження людства вимагають навчитися поєднувати «сильну голову», тобто раціональний розрахунок підприємців, зі шляхетною здатністю до самовідданого служіння вищій меті.

Коли йдеться про економічні загрози самозбереженню людства, про «фінансоміку» (це поняття так часто цитується в українських публікаціях, що вже, либонь, не потребує коментарів) як спосіб людського життя, а не просто економічну модель, то розпочати варто з того, яке місце посідають гроші в системі соціальних та особистих цінностей. Ціннісних орієнтацій, переконань не можна навчити, як навчають, наприклад, математики, бо в їх основі лежить не логіка. Тому, якщо ми хочемо зробити економічну людину соціально відповідальною, потрібна філософія. Філософія у цьому контексті — це розуміння світоглядних параметрів економічної діяльності: її впливу на життєвий світ людини, на розв'язання проблем її буття, гармонізацію соціальних відносин.

Сучасне життя навскрізь підпорядковане грошовому й навіть «супергрошовому» початкові, коли гроші працюють винятково ради самих грошей, тому саме гроші й мають бути першим і головним предметом такої відповідальності. Вона випливає з самої сутності грошей. Адже від самого свого виникнення *гроші — це угода* в рамках спільноти використовувати «щось» як засіб обміну. А на чому будується будь-яка угода? На тому, що її учасники беруть на себе *зобов'язання*

[2] *Ортега-і-Гасет Х.* Бунт мас // Ортега-і-Гасет Х. Вибрані твори. — К.: Основи, 1994.— С. 123.

дотримуватися спільно визначених правил. Якщо ж ідеться про сучасні гроші, то треба мати на увазі, що в своїй масі це позичковий капітал. За виразом Б. А. Ліетара, гроші та борг — дві сторони однієї монети. Якби ми всі одного разу віддали наші борги, гроші зникли б з нашого світу, позаяк механізм їх створення знищив би сам себе: повернення всіх боргів неминуче вичерпало би всі вклади. Кредитна природа грошей означає, що в їх основі лежать *довіра, чесне виконання зобов'язань та відповідальність.* Коли суспільство втрачає довіру до грошей, воно втрачає довіру до самого себе.

Американський долар за угодою 1946 року мав золотий еквівалент тридцять п'ять доларів за унцію золота і до нього була прив'язана більшість світових валют. Після закриття Р. Ніксоном «золотого вікна» він перетворився на папірець, не забезпечений золотом, значущість якого спирається лише на укази уряду і довіру людей до цього уряду. Якщо раніше значущість долара була виражена написом на банкноті «Підлягає оплаті на вимогу пред'явника», то після втрати золотого забезпечення цей напис був замінений на фразу «In God we trust» — «В Бога ми віруємо». Ця заміна виявляє суть трансформації грошей від природного забезпечення, яким було золото, до соціального — *довіри* до держави, соціального ладу, здатності людської спільноти контролювати стихію ринкових процесів, упевненості в непохитних розумних і справедливих засадах буття. Ми бачимо, що «в надрах» такого раціонального, інструментального, чужого для будь-яких сентиментів феномена як гроші, закладено серцевину, незрозумілу і позбавлену сенсу для економічного розрахунку — ціннісно-нормативні поняття: довіра, обов'язок, свобода, відповідальність. І хоч якими сторонніми видаються вони для чистої економічної науки, а сучасний фахівець-економіст повинен не просто уміти вимовляти ці слова, але навчитися *мислити цими поняттями,* використовувати у своїй професійній діяльності як її категоріальний апарат.

Формування потенціалу довіри до грошей і грошових механізмів в Україні — дуже складне завдання в силу ряду причин:

— сформоване ідеологічною обробкою радянських часів ототожнення фінансової діяльності з примітивним меркантилізмом, під яким мають на увазі гонитву за грошима ради самих грошей, ставлення до грошей як до головного критерію життєвого успіху, гідного життя і навіть цінності людської особистості;

— новизна і незвичність фінансової діяльності та брак необхідної інформації;

— гіркий досвід першого знайомства з фінансовою сферою — всілякі шахрайства трастових товариств, знецінення вкладів населення в Ощадбанку на початку 1990-х років, ряд гучних

фінансових скандалів. На жаль, цей досвід має продовження і наш час, свідченням чого є сумна доля інвесторів будівельного проекту «Еліта-Центр».

Недовіра до фінансової сфери є одною з причин того, що на фінансових ринках України, з одного боку, залишається незадоволеним попит на фінансові ресурси, тобто економіка залишається недофінансованою, а, з другого, значна частина ресурсів не використовується для фінансування потреб соціально-економічного розвитку. Ці кошти обертаються в тіньовому секторі, або залишили національні терени і працюють за кордоном, або осіли мертвим капіталом на руках у населення, але всі вони являють собою невикористаний потенціал, якого так бракує українській економіці.

Гроші — це специфічна цінність, і як кожна цінність вони несуть у собі соціально схвалені взірці, на які людина орієнтується, здійснюючи вибір своїх учинків. Товарно-грошові відносини — це та сфера, в якій ситуація постійного вибору репрезентована особливо рельєфно, так би мовити, «в чистому вигляді». Гроші тут виступають як соціальна субстанція, яка принципово уможливлює вибір для кожної конкретної людини, робить її суб'єктом широких контекстів суспільного життя. Тому гроші є регулятором не лише руху матеріальних та ідеальних цінностей, але й реальним і необхідним регулятором соціальної поведінки людини. Перебуваючи постійно, в кожен момент свого життя, у ситуації вибору, людина знаходить у репрезентованих їй суспільством моделях поведінки два протилежні варіанти *правильних* (кожна у рамках своєї системи значень) відповідей на одні й ті ж самі питання: раціональна система смислів, квінтесенцією якої постають гроші, орієнтує на інтереси власного «Я», індивідуалістичний вибір особистої користі, тоді як гуманістичні смисли культури орієнтують на інтеграцію людини у спільноту, консолідацію колективного «Ми», нерідко за рахунок власних інтересів.

Тут рельєфно проглядається зв'язок грошей і свободи: необхідними умовами свободи є, по-перше, можливість вибору і, по-друге, відповідальність людини за свій вибір, вчинки та їх наслідки. У цьому відношенні грошовий вимір наслідків нашої поведінки робить їх максимально відчутними, вимірюваними і таким чином дозволяє краще співставляти наші рішення та їх результати. Протиставлення ж грошей і свободи є наслідком фетишизації грошей, коли вони із засобу перетворюються на самоціль, найвищу цінність, і, таким чином, не виконують свою функцію включення людини у соціальні зв'язки, а, навпаки, підміняють собою все багатство життєвого світу людини.

Яким має бути співвідношення між свободою дій індивіда та його відповідальністю, обмеженнями з боку суспільства — це предмет досліджень лауреата Нобелівської премії з економіки Дж. Б'юкенена. Ще в 60-х роках Б'юкенен прийшов до виснов-

вку, що ми занурюємося в анархічний хаос і неконтрольовану експлуатацію під тягарем держави-Левіафана. Виглядало так, що демократія нездатна контролювати свої власні крайні прояви, а всякі ознаки конституційного порозуміння, здавалося, раптово зникли. Де пролягають межі колективної дії? «Я зрозумів, що став політичним філософом — якщо не за своєю спеціальністю, то через ті питання, які намагався розв'язати» — пише він[3]. На думку Б'юкенена, для економічно розвинених країн сьогодні характерна модель держави, що максималізує свої доходи і являє собою конкретну альтернативу «державі-благодійниці». Він шукає новітній еквівалент «ідеї прогресу», що панувала в XIX і на початку XX століття, прагне відвернути занепад громадянського устрою, до якого призвело «наше жахливе XX століття». Висновок, що його формулює Б'юкенен, означає визнання залежності економічної ефективності від екзистенційних основ людського буття: допоки люди як громадяни не матимуть змоги довіряти одне одному — як громадяни і як суб'єкти економічної діяльності, — ні економіка, ні держава не зможуть функціонувати ефективно. «Цілком незалежно від інституційної трансформації, необхідної для забезпечення стимулів для оновлення, паралельно *має розпочатися певне відродження духу, певне відчуття спільної мети у суспільстві вільних у своєму виборі громадян»* (виділення наше — З. С.)[4].

Надії на подолання постіндустріальної техніко-економічної цілераціональності, яка, руйнуючи ціннісно-нормативні основи людської діяльності, обмежує обрій життєвого світу моделлю «людини економічної», сьогодні все частіше пов'язують з «етикою відповідальності», що її прагне обґрунтувати сучасна філософія. Завдання полягає в тому, щоб знайти можливості для регуманізації суспільства, що втратило смисложиттєві цінності та орієнтації, витворити «етику відповідальності», яка поєднала б цілераціональність суспільства, в якому гроші є визначальним чинником, зі спільною моральною відповідальністю людей за наслідки своєї діяльності у глобальному масштабі. Нова універсалістська етика, норми і цінності якої покликані дати орієнтири сучасного суспільного розвитку, має стати тією легітимуючою інстанцією, на основі якої досягається взаєморозуміння усіх членів спільноти в усіх практичних питаннях. Практично уперше в історії перед людством постало реальне завдання, пов'язане з імперативами виживання: взяти на себе відповідальність за наслідки своєї діяльності у глобальному масштабі. Актуальні проблеми нашого життя зводять сьогодні в єдиний дискурс

---

[3] *Бьюкенен Дж., Масгрейв Р.* Суспільні фінанси і суспільний вибір: Два протилежних бачення держави / Пер. з англ. А. Іщенка. — К.: Києво-Могилянська академія, 2004. — С. 25.

[4] Там само. — С. 146.

роздуми про гроші та про моральні цінності, які ще донедавна перебували на протилежних і незалежних одне від одного полюсах суспільної думки. І це правильно, адже само вчення про економіку виникло як складова частина філософії моралі. Проблеми практичної філософії так чи інакше розглядав кожен з тих, хто займався філософуванням, і серед цих проблем знаходили своє місце роздуми про виправдання власності, справедливу ціну, справедливий прибуток і розподіл — тобто підхід до економічних проблем розбудовувався на світоглядно-нормативних засадах, економічне знання було невіддільним від філософського.

Проте у новочасній науці та філософії, внаслідок еволюції економічного знання, економічна вигода та моральна відповідальність постали вже як антиподи. Антагонізм зайшов так далеко, що К. Маркс поставив собі за мету розв'язати суперечність між економічним інтересом та ідеалами гуманізму, висунувши утопічний проект здійснення «реального гуманізму» через повне знищення грошей та приватного економічного інтересу. За радянських часів вітчизняна суспільна думка повністю дотримувалася теорії К. Маркса про те, що гроші — це така соціально-економічна субстанція, що не просто розвивається, витворюючи й відтворюючи себе і свої умови, але разом з тим підриває своїм розвитком своє власне існування і на певному етапі сама створює умови для самозаперечення, самознищення. Політекономічна теорія Маркса доповнювалася соціально-політичною концепцією, згідно з якою суспільний розвиток неминуче прямує до революційного знищення суспільно-економічної формації, заснованої на приватній власності, і побудови комуністичного суспільства, в якому гроші не існуватимуть, вони «відімруть» у процесі руху до комунізму. Кілька поколінь наших співвітчизників, зокрема й ті, що перебувають сьогодні у розквіті соціальної активності, були виховані на Марксовій теорії, за якою гроші — це усезагальна форма *відчуженого* буття людської сутності. Цих людей переконували, що ще за їхнього життя настане «світле майбутнє», в якому не буде грошей і товарно-грошових взаємин.

Насправді це була не наукова теорія, а утопічна мрія. Проте ставлення сьогоднішніх «пересічних» українців до реальних проблем економічного життя неможливо зрозуміти без усвідомлення того, наскільки глибоко міфологізовані їх уявлення про діючі в економіці грошові механізми. Лейтмотив пострадянської міфології у ставленні до грошей такий: сфера грошей та грошових відносин — це сфера «несправжнього» буття, яке людина повинна здолати, щоб досягти свободи та справжньої самореалізації. Гроші, мовляв, втягуючи людину в усе нові та нові витки господарського буття, скеровують її сутнісні сили у

сферу чужих її власній природі видів діяльності, роблять людину такою «як усі», ведуть до втрати особистості і втрати соціальної відповідальності.

Сприйняття соціального значення грошей у суспільній свідомості зазнає своєрідної «біфуркації»:

— тоді як з економічної точки зору гроші виступають як провідний чинник господарської діяльності і в цій функції є *суспільним благом*, об'єктом професійної відповідальності у найвищій мірі,

— з погляду провідних життєвих цінностей значення грошей наповнюється негативним змістом і сприймається як *втілення соціального зла і сваволі*.

Відповідно до цього другого підходу, в залежності від місця грошей у системі ціннісних орієнтацій людини, масова свідомість схильна бачити два взаємовиключні типи людської особистості. У першому акцент робиться на гуманістичні виміри буття — у ньому життя наповнене смислом, людині цікаво жити, вона перебуває в гармонії з соціумом і все, у тому числі і гроші, підпорядковується цьому інтересові. Другий — це особа, спрямована виключно на прагматичні цілі, без особистої самореалізації — це ринкова орієнтація на те, щоб якомога більше взяти в предметно-речовому, матеріальному плані, не приймаючи на себе жодних зобов'язань.

Протистояння утилітарно-прагматичного та ціннісного ставлення до рішень і вчинків людини не є винятковою характеристикою сучасної доби.

Гоголівський Тарас Бульба говорить з корчмарем Янкелем про свого сина Андрія:

— Чому ж він одягнув чуже вбрання?

— Тому що краще, тому і одягнув...

— Так це виходить, він, по-твоєму, продав вітчизну і віру?

— Я ж не говорю цього, щоб він продавав що; я сказав тільки, що він перейшов до них.

— І ти не убив відразу на місці його, чортова сина? — закричав Тарас Бульба.

— За що ж убити? Він перейшов по добрій волі. Чим людина винувата? Там йому краще, туди і перейшов (М. Гоголь, «Тарас Бульба»).

Цей діалог наочно показує зіткнення двох типів мислення, що існують не так за часів Тараса Бульби, як у ментальності сучасного нам суспільства. Тарасова логіка репрезентує світосприйняття людини, укорінене в моральних цінностях і підпорядковане обов'язкові служіння батьківщині. Проміняти обов'язок на матеріальні блага для Тараса — непрощенний гріх, який змити можна лише кров'ю. Логіка ж Янкеля — це реалізація раціонального розрахунку «економічної людини», в якому прагнення до вигоди не суперечить, а відповідає її моральному призначенню: правильне те, що вигідне.

У сучасному світі меркантильний розрахунок обіймає собою всі сфери людського життя («що не купується за гроші, то купується за великі гроші»). У формі грошової вартості може бути виражена значущість будь-якої речі або явища, це дозволяє найкращим чином обраховувати і збалансовувати витрати та прибутки, таким чином грошова форма існування соціальних смислів речей допомагає людині досягати поставленої мети найбільш раціональним способом. Однак стверджувати, що людина, яка присвячує себе діяльності, пов'язаній з грошима, у силу самого цього факту живе «несправжнім» життям, нереалістично і несправедливо.

Чому, коли йдеться про моральну оцінку грошей, то ключовою темою, як правило, стає твердження, що «гроші псують людей»? Бо вважається, що породжений ними егоїзм, начебто, несумісний з соціальною відповідальністю, солідарністю, справедливістю. Проте замислимося над більш масштабними наслідками впливу грошей на життя людини.

По-перше, порівняно з безгрошовими системами господарювання, лише економічна система, побудована на розвинених грошових відносинах, здатна забезпечити такий рівень добробуту такій великій кількості людей. Крах системи соціалістичного планового господарства, у якому гроші не виконували повноцінно функцій ринкового механізму (або ж його організований демонтаж, наприклад, у Китаї), показав, що немає альтернативи ринковим механізмам для досягнення сучасного рівня добробуту. Проте, безперечно, вимогам справедливості відповідає лише соціальне ринкове господарство, позаяк воно переймається дотриманням принципів справедливості при розподілі.

Друга морально значуща риса грошей полягає в тому, що за їх допомогою може бути реалізована (хоча самі собою гроші цього не гарантують) вимога принципу справедливості, що стосується рівного ставлення до рівних за умов фактичної нерівності: більша особиста ефективність дає людині й більші економічні права власності, добробуту, економічного визнання, матеріальної незалежності, яка є важливим елементом свободи особи. Грошові інструменти соціальної оцінки особистої ефективності дають можливість постійно коригувати стартові можливості, аби гарантувати реальну рівність шансів усім і кожному.

По-третє, на цивілізованому ринку перевагу та успіх має той, у кого капіталістична трудова мораль стала другою натурою. Цей аргумент часто наштовхується на нерозуміння та опір в українському моральному дискурсі, мотивований гірким досвідом недавнього минулого і мало чим відмінного сьогодення. Безперечно, процес становлення новочасової трудової моралі є досить тривалий, болючий і повинен мати свої передумови. В одній тільки Європі за нього сплачено ціною

багатьох жертв — годі вже казати про «третій світ», де бракувало релігійно-світоглядних передумов, закладених християнством, зокрема протестантизмом, для швидкого завершення цього процесу. Україна — християнська країна, проте і вона не мала протестантського морального досвіду, який утвердив заробляння грошей як справу, угодну Богові. Тому варто не забувати, що безконтрольне зростання потреб, які в змозі задовольнити тільки грошово-ринкова економіка, без становлення відповідної трудової моралі може призвести тільки до втрати людиною особистої гідності. Реальним фактом є те, що капіталізм забезпечує високу грошову оцінку праці, але така оцінка передбачає дві умови:

— праця людини може бути позитивно оцінена, коли вона дає змогу швидко та ефективно досягати цілей (не тільки економічних), але за умови, що немає сумнівів у моральності цих цілей за своєю суттю;

— становлення трудового етосу відбувалося паралельно з розвитком таких чеснот, як відповідальність, справедливість, самодисципліна, спроможність передбачити наслідки своєї діяльності, тобто зі здатністю людини панувати над власною природою.

По-четверте, економічний егоїзм відіграє роль «невидимої руки», яка із загального прагнення власної користі кожного витворює спільне благо всіх. Усунення ж економічного егоїзму, який мотивує дії учасників ринку, веде до апатії, а це, порівняно з його негативними наслідками, ще більше суперечило б спільному благу. Тому слід спокійно ставитися до того, що ринковому господарству не доводиться покладатися на добру волю окремого індивіда, аби досягати морально пристойного результату. Те, що ринок безпосередньо карає за помилки і таким чином грошові механізми перебирають на себе значну кількість рішень за моральну свідомість, свідчить про суттєве розвантаження людини, і тому дію ринкових чинників регуляції поведінки не варто сприймати як втрату автономії волі.

У людей, які займаються бізнесом, професійно працюють з грошима, гроші справді на першому місці, але не тому, що нема вищих інтересів, а тому, що це їх спосіб самореалізації — професійна робота з грошима як дуже складним і ефективним інструментом, який потребує найвищої самовіддачі і дуже великої відповідальності. Це і є та сама діяльність, яка утворює соціальну сутність грошей. Гроші не є для них засобом легкого, безтурботного життя. Ті блага, які вони можуть через них отримати, вони, як правило, не мають часу споживати, бо професійна діяльність рідко залишає на це дозвілля. Ці люди — трудівники, висококласні професіонали, вони платять податки, займаються доброчинністю, забезпечують наповнення бюджету, за рахунок чого створюються блага, які мають суспільний характер і уможливлюють реалізацію найвищих у гуманітар-

ному плані цілей соціуму. Власне кажучи, грошей на утримання соціальної (іншим словом — бюджетної) сфери поза коштами, що надходять від підприємницької діяльності, просто не існує в природі**.** Ринковий вибір українського суспільства — це орієнтація на те, що такі люди і такі соціальні відносини набиратимуть усе більшої ваги і, зрештою, стануть визначальними.

Якщо ми хочемо побачити реальний, а не умоглядно спроектований, спосіб взаємодії людини та грошей, треба розглянути дуже широкий спектр соціальних зв'язків, впливів, процесів. Ще А. Сміт, прагнучи віднайти гармонію у взаємодії індивіда і суспільства, робить спробу знайти синтез між егоїзмом і альтруїзмом, пристрастями і розумом, приватним інтересом і публічним за допомогою концепції морального чуття і природної симпатії. Всупереч абсолютизації ролі калькулюючого розуму в економічній сфері, А. Сміт виводив економічну активність людей з неекономічної потреби у визнанні, пошані та схваленні з боку інших людей, завдяки чому поведінка «людини економічної» набувала водночас *і морального, і ринкового характеру.* Це відбувається завдяки дії «невидимої руки ринку», що перетворює приватні недоліки на суспільну вигоду**.** За А. Смітом, сфера ринкових відносин — це арена, на якій кожен громадянин шукає визнання своєї праці і присутності у світі, перетворюючись на самостійну індивідуальність під впливом «тисяч інших чинників», аніж корисливість.

Проте сучасна людина значно складніша за соціальний тип, що його описав А. Сміт, адже «економічна людина» — не щойно досягнутий на початок XXI століття стан, а той історичний тип, який на цей час вичерпав себе.

За сучасних умов суттєво змінилися всі параметри соціально-економічного розвитку, включно з якістю та тривалістю життя людини. Лінійні залежності й рівноважні стани виявляються неспроможними описати процеси в соціумі та економіці, які нині вже не відбуваються так прямолінійно, як в індустріальному суспільстві. Сучасне гуманістичне мислення орієнтується на людину більш високого типу, в якої над структурами цілераціональності розбудована розвинена ціннісно-раціональна сфера, заснована на моделях ставлення до світу, закладених усім розвитком культури. Однак при цьому не ставиться завдання демонтувати роль грошових механізмів там, де вони є незамінним інструментом для забезпечення гідного людського буття. Справжнє питання в тому, які вищі життєві орієнтири і за допомогою яких соціальних механізмів може «добудувати» над прагматичними орієнтаціями людини сучасна цивілізація, а також як мають бути поєднані культурні засади буття людини та інструментарій ринкової організації економічного життя.

Для українського суспільства ситуація утруднюється тим, що в ньому відбувається далеко ще не завершений перехід до ринкових відносин, який стосується не лише економічної сфери, але багатьох різноманітних сторін життя та свідомості людей. Ідеологізований образ грошей як соціального зла доповнюється браком реального досвіду цивілізованих ринкових стосунків та надміром гіркого досвіду пострадянського періоду «дикого накопичення капіталу». Це створює несприятливий ґрунт для усвідомлення того, що все наше майбутнє життя проходитиме в суспільстві, де роль грошей буде дуже значною і дедалі зростатиме — адже Україна не так давно визнана країною з ринковою економікою і до справжнього утвердження грошово-ринкових моделей як у господарській діяльності, так і в суспільній свідомості, їй доведеться витримати довгий «навчальний процес».

Як висновок маємо усвідомити, що грошові механізми — не демонічна сила, яку людина випустила на свободу собі на погибель, а об'єктивована, оречевлена форма соціальних зв'язків між людьми. Гроші є зовнішнім вираженням цілого комплексу соціальних зв'язків, які виникають на ґрунті обмінних угод, вираженням соціального консенсусу товаровиробників, досягнутого в результаті багатовимірних ринкових стосунків. Таким чином вони формують і виражають колективну волю господарської спільноти. Тому гроші — необхідний атрибут суспільного життя, вони протягом попереднього історичного розвитку лише зміцнювали свої позиції у життєвому світі людини, і будь-яка модель гармонізації нашого життя не може не враховувати функціонування грошових механізмів саме в ролі інструменту соціальних відносин.

Стаття надійшла до редакції 19.11.12

УДК [17+174]:502.3(075.8)

Ольга Ліщинська,
кандидат філософських наук, доцент
кафедри теорії та історії культури,
Львівський національний університет імені Івана Франка

ЦІННІСТЬ ЖИТТЯ ЯК АКСІОЛОГІЧНИЙ ОРІЄНТИР ЕТИКО-ПРИКЛАДНОГО ЗНАННЯ

Lishchynska Olga. **The Value of Life as Axiological Orientation of the Applied Ethics Knowledge.**

In the article the features of Applied Ethics as actual postnonclassical field of research are considered. The author analyzed the value of life as a fundamental moral basis of Applied Ethics. The article presents the following arguments: life is a sacred, inviolable value; all the creatures, without exception, have right to life; life is decent in anonymous forms.

Keywords: Applied Ethics, Bioethics, the value of life, responsibility, right to life.

Лищинская Ольга. **Ценность жизни как аксиологический ориентир этико-прикладного знания.**

Рассмотрено особенности прикладной этики как актуального научного постнеклассического направления. Проанализировано ценность жизни как фундаментальное морально-этическое аксиологическое основание прикладной этики. Наведено такие аргументы: жизнь — это священная, неприкосновенная ценность, все без исключения представители жизни владеют на нее правом, жизнь достойна и в анонимных формах.

Ключевые слова: прикладная этика, биоэтика, ценность жизни, ответственность, право на жизнь.

В умовах постнекласичного рівня розвитку наукового знання постає і набуває *актуальності* такий напрям, як прикладна етика. Її специфіка випливає із сутності постнекласичної науки: долає межі міждисциплінарного знання, враховує нелінійний характер розгортання різноманітних процесів; осмислює природу як цілісний організм, у який включено людину, а біосферу — як глобальну екосистему; орієнтується не лише на знання, а й на моральні принципи, що містять обмеження щодо небезпечних для людини і природи дій. Постнекласична наука передбачає врахування єдності біосфери, ноосфери, суспільства і людини, що спричинює важливість для прикладної етики принципу єдності природничого, соціогуманітарного і філософсько-етичного типів наукового знання. Тому осмислення ціннісних засад прикладної етики, серед яких рельєфно виділяється вартість життя, насичене не лише *теоретичним*, а значним *практичним потенціалом*, адже дає змогу розв'язувати складні морально-етичні дилеми різноманітних сфер людської життєдіяльності.

Аналіз відповідних питань проводиться у багатьох *наукових публікаціях*. Так, науковий статус і предметне поле прикладної етики вивчають Р. Апресян, В. Бакштановський, А. Гусейнов, Л. Коновалова, Ю. Согомонов. Відкриті етико-прикладні проблеми, зокрема біоетичні дилеми досліджують В. Запорожан,

© О. Ліщинська, 2013

Г. Івашкевич, В. Кулініченко, Ю. Кундієв, С. Пустовіт. Дослідженню цінності життя, його філософського і етико-прикладного сенсу присвячені праці Ю. Габермаса, Іоана Павла II, Г. Йонаса, С. Пустовіт та ін. Проте ряд важливих і актуальних етико-прикладних проблем усе ще потребують розгляду. Серед них — з'ясування чітких меж і окреслення предмет-ного поля класичної етики, прикладної та професійної етик; визначення цінностей, принципів і концептуальних засад прикладної етики та ін. Важливою цінністю прикладної етики, яка заслуговує на глибокий аналіз, є цінність життя у всіх його проявах. Відтак, *мета* даної статті — на основі розгляду низки аргументів розкрити тезу про цінність життя як морального орієнтиру прикладної етики.

Виникнення прикладної етики зумовлене сучасною реальністю. Її методологічні засади базуються на відповідному до сьогодення широкому плюралізмі різноманітних стратегій. Серед них варто виокремити етико-дискурсивний підхід. Він спирається на ідею можливості і необхідності глобальної етики людського співтовариства, в якій здійснюється дієвий і відповідальний моральний вибір. Відбір норм і правил відбувається у процедурі дискурсу — реального полілогу, висловлення різних думок, бажання вислухати позиції інших, пошуку спільної згоди; обміну думками, ідеями, що втягує якнайбільшу кількість учасників; моральної дискусії, спрямованої на досягнення консенсусу. Етика дискурсу орієнтована на те, що в процесі прийняття моральних рішень мають бути враховані інтереси всіх учасників, майбутніх поколінь, а також інтереси усіх представників життя, неживої природи, всього універсуму.

Засадничим в окресленні сутності прикладної етики є її комплексний і міждисциплінарний характер. Новизна і різноманітність етико-прикладних концепцій породжують великий спектр дефініцій і підходів до окреслення її предметного поля. Так, Р. Апресян тлумачить прикладну етику як напрям чи аспект дослідження моралі, предметом якого є імперативний і ціннісний зміст окремих сфер практичної діяльності; її завданням є етична раціоналізація, тобто осмислення, критика чи обґрунтування певних стратегій, тактик і методів професійно та предметно визначених практик[1]. Л. Коновалова подає таке визначення: прикладна етика — особлива, самостійна, специфічна частина етики, що виникла і сформувалася всередині структури етики поряд з теоретичною, з одного боку, і з дескриптивною (емпіричною), з іншого, і є новим явищем в етиці, що склалося в останні десятиліття[2]. Найбільш прийнят-

[1] *Апресян Р.* Профессиональная, прикладная и практическая этики [Електронний ресурс] / Р. Апресян. — Режим доступу: http://ethicscenter.ru/ ed/ kaunas/apr.html.

[2] *Коновалова Л.* Прикладная этика (по материалам западной литературы) [Електронний ресурс] / Л. Коновалова. — Режим доступу: www.philosophy.ru/ iphras/-library/konov.html.

ною можна вважати дефініцію А. Гусейнова, згідно з якою прикладна етика — це нова, внутрішньо багатоманітна галузь знання і суспільної практики, що виникає на стику етики та інших конкретних форм науково-практичної діяльності[3].

Нема одностайності серед науковців і щодо окреслення предметного поля прикладної етики. Досить повно його визначають А. Гусейнов і Л. Коновалова[4]. Згідно з міркуваннями А. Гусейнова, це практичні моральні проблеми, що мають межовий і відкритий характер. Л. Коновалова називає цей різновид моральних проблем моральними дилемами. Це проблеми, які не мають простого й однозначного вирішення, в них містяться суперечності, що не піддаються формальному аналізу. Виникнення моральних дилем пов'язане з тим, що у протиріччя вступають різні права й інтереси людей, коли дотримання одного з них необхідно потребує порушення чи невиконання іншого. Моральні дилеми поділяють на два види. Перший, коли людина зобов'язана робити два протилежні вчинки, оскільки вони обидва — правильні. Другий, коли людина одночасно і повинна, і не повинна здійснювати один і той же вчинок.

Відкриті проблеми виникають на межі етики й інших царин людської життєдіяльності, щодо їх моральної кваліфікації нема єдності думок у суспільній свідомості: ні серед спеціалістів, ні серед широкої громадськості. До найактуальніших «відкритих» належать проблеми евтаназії, пересадки органів, генної інженерії, клонування, смертної кари, сурогатного материнства, захисту прав живої та неживої природи тощо. Вказані проблеми відкриті у тому сенсі, що невирішеним залишається питання про морально адекватні способи їх практичного розв'язання. До прикладу, і прихильники, і противники застосування смертної кари для злочинців, однаково аргументують свою позицію категоріями справедливості і милосердя. Стосовно проблеми евтаназії аналогічно полеміст апелюють до категорій гуманності, блага, сенсу життя. Гостру дискусію викладає питання доцільності ГМО чи штучних репродуктивних технологій. Відкриті моральні проблеми наочно демонструють нормативну сутність етики. Дуже важливим є осмислення й морально-етична оцінка кожного окремого випадку. На жаль, в етико-прикладних проблемах неможливо застосовувати готові універсальні схеми. Обговорення подібних питань веде до здійснення складного морального вибору. Іноді вибір доводиться здійснювати між двома видами зла чи двома видами добра, що ускладнює ситуацію.

Ще одне питання, яке викликає дискусії, стосується співвідношення прикладної етики з етикою у традиційному значенні

---

[3] *Гусейнов А.* Размышления о прикладной этике [Електронний ресурс] / А. Гусейнов. — Режим доступу: www.ethicscenter.ru/ed/kaunas/apr.html.

[4] *Коновалова Л.* Прикладная этика (по материалам западной литературы) [Електронний ресурс] / Л. Коновалова. — Режим доступу: www.philosophy.ru/iphras/library/konov.html.

терміна. Відомі дослідники етико-прикладних проблем В. Бакштановський і Ю. Согомонов дотримуються думки, що професійна етика є різновидом прикладної етики (зокрема у працях «Прикладна етика», «Професійна етика: соціологічні ракурси»[5]). З цією думкою не цілком можна погодитися. Більш актуальною і відповідною сучасному рівню осмислення проблеми є позиція А. Гусейнова, Л. Коновалової і західних філософів — П. Сінжера, С. Бока, Я. Нарвесона. Вчені розглядають прикладну етику відокремлено від професійної як новий образ етики, її нове розуміння, вид, що з'явився в останні десятиліття XX ст.

Отож, варто виокремлювати прикладну і професійну етику. На підтвердження цього варто взяти до уваги такі аргументи[6]. Професійна етика — це конкретизація загальної моралі щодо специфіки професії; розглядає переважно норми, правила поведінки. Професійна етика, по-перше, встановлює певну професію як етичну інстанцію, що задає норми. По-друге, описує ті винятки чи відступи від загальних моральних принципів, які продиктовані логікою професії і в конкретному професійному контексті сприймаються не як відступи, а як адекватний вираз духу самих цих принципів.

У прикладній етиці, на відміну від професійної, досліджують загальнозначимі проблеми, а не професійну поведінку, аналізують конкретні моральні ситуації, а не норми. Прикладна етика знімає моральну автономію професії на користь автономії особистості. У межах прикладної етики відносини набувають статусу взаємин особистості і суспільства, не закцентовані на корпоративно-професійних інтересах, а розглядаються у широкому контексті суспільних відносин, у межах загальнолюдських морально-етичних параметрів.

Прикладна етика ґрунтується на застосуванні загальної теорії етики до конкретного типу людської діяльності, намагається зняти напругу між «непоєднуваними» царинами природничих, технічних і гуманітарних, філософсько-етичних сфер. Як справедливо зазначають дослідники, часто цей процес має зворотний характер — типові ситуації певного роду людської діяльності спонукають теоретиків до їхнього переосмислення й усвідомлення. А. Гусейнов тлумачить прикладну етику цариною, де теоретичний аналіз, суспільний дискурс і безпосереднє прийняття морально відповідального рішення зливають-

[5] *Бакштановский В., Согомонов Ю.* Профессиональная этика: социологические ракурсы [Електронний ресурс] / В. Бакштановский, Ю. Согомонов. — Режим доступу: www.ecsocman.edu.ru/d6/msg/49113.

[6] *Гусейнов А.* Размышления о прикладной этике [Електронний ресурс] / А. Гусейнов. — Режим доступу: www.ethicscenter.ru/ed/kaunas/apr.html; Коновалова Л. Прикладная этика (по материалам западной литературы) [Електронний ресурс] / Л. Коновалова. — Режим доступу: www.philosophy.ru/ iphras/library/konov.html.

ся в одне ціле, стають змістом реальної, належним чином організованої, суспільної практики[7].

Конкретизуючи питання щодо предметного поля, варто відзначити, що прикладна етика виникає на межі біології, медицини, екології, техніки, економіки, політики, юриспруденції, журналістики, педагогіки, спорту т. ін., з одного боку, та етики з іншого. Це зумовлено тим, що моральні питання етико-прикладного характеру, виникають у різноманітних сферах практичної діяльності. Відповідно прикладна етика постає як сукупність конкретних виявів — біоетики, екологічної етики, етики бізнесу, політичної етики, етики науки і техніки, педагогічної етики, юридичної етики, військової, комп'ютерної, етики спорту, мас-медіа, етики мистецтва, цензури, етики космічних досліджень та ін. Порушуючи питання про науковий і практичний статус конкретних виявів прикладної етики, доцільно їх вважати різновидами прикладної етики. Чи не найактуальнішими різновидами прикладної етики є біоетика, а також екологічна етика.

Етико-прикладний вектор наукових пошуків формується в умовах індустріальної цивілізації 70-рр. XX ст. Остання, позначена стрімким технонауковим розвитком, нестримним «прометеївським» активізмом, споживацькою ментальністю. Вона не створила міцної духовної і гуманної морально-світоглядної основи. Людина цієї епохи перебуває в ситуації дезорієнтації у відчутті і розумінні істинної суті життя. Технічний погляд на світ, постійна потреба індустріального розвитку висотують життєві сили культури і деформують духовний світ людини. М. Кисельов, цитуючи погляди різних учених з цього приводу, зазначає, що духовність редукується до розуму, цінності замінюються конкретними цілями. Домінує принцип корисності, розрахунку. Відбувається процес заміни розмноження клонуванням, харчування — вливанням, навчання — навіюванням, праці — автоматикою[8]. Звісно, це не сприяє поглибленню буттєвих основ людяності. Така ситуація має насторожувати і стимулювати пошук шляхів виходу із кризи. Людині доречно зважувати моральний, культурний, естетичний сенс науково-технічних новацій, експериментів, винаходів і розробок. У цьому руслі можна прислухатися до попередження А. Швейцера про те, що людина перетворилася у надлюдину. Але вона, наділена надлюдською силою, ще не піднялася до рівня надлюдського розуму. Що більше зростає її могутність, тим біднішою вона стає. Наша совість має прокинутися й усвідомити, що чим більше ми перетворюємося у надлюдей, тим нелюднішими стаємо.

---

[7] *Гусейнов А.* Размышления о прикладной этике [Електронний ресурс] / А. Гусейнов. — Режим доступу: www.ethicscenter.ru/ed/kaunas/apr.html.

[8] *Кисельов М.* Філософські та світоглядні аспекти біологічної етики [Електронний ресурс] / М. Кисельов. — Режим доступу: www.uct.kiev.ua/~sofi.

Прикладна етика зайнята активним пошуком виходу із ситуації, що склалася. Невипадково В. Р. Поттер, засновник біоетики, вважав, що ця нова галузь має стати наукою про виживання людства. Відштовхуючись від настанови щодо виживання, варто шукати ціннісні орієнтири прикладної етики.

Ціннісні підвалини прикладної етики закладають засадничі філософсько-етичні категорії, серед яких особливе місце посідає вартість життя. Етика життя як основа етико-прикладної аксіології спирається на міркування численних філософів і мислителів. Традиція любові до живого, одухотворення природи має місце у творах українських мислителів (Г. Сковороди, П. Юркевича, Т. Шевченка, І. Франка, Лесі Українки, М. Шлемкевича, А. Шептицького, В. Вернадського, С. Кримського, А. Єрмоленка та ін.). Аналогічні ідеї живили вчення П. Тейяра де Шардена, Ж. Марітена, Е. Фромма, Г. Йонаса, О. Леопольда, В. Франкла, Іоана Павла II, В. Хесле, К.-О. Апеля, К. М. Маєр-Абіха, Ю. Габермаса та ін.

Цінність життя в найширшому тлумаченні цієї категорії можна вважати моральним орієнтиром прикладної етики. Напевне найрельєфніше ця морально-етична аксіологічна вісь простежується в біоетиці та екологічній етиці. Проте й інші різновиди прикладної етики спрямовані на утвердження цінності життя у всіх його проявах.

Тезу про цінність життя як фундаментальну морально-етичну основу прикладної етики можна розкрити за допомогою таких аргументів: життя є священною недоторканою цінністю; життя — це буття, а не володіння; представники життя володіють на нього правом; усі без винятку представники життя є гідними поваги; життя і смерть діалектично поєднані і наповнені сенсом; життя гідне і в так званих анонімних формах. Враховуючи значення цінності життя для етико-прикладного знання, доцільно розглянути ці аргументи детальніше.

Аргумент щодо життя як священної цінності для прикладної етики є фундаментальним. Засадничими є ідеї святості і недоторканості життя, його священної вартості, розуміння життя у будь-якому прояві як самостійної і вищої цінності.

Життя — вагома першорядна цінність, складний і багатовимірний феномен, що поєднує біологічні, психологічні, культурно-історичні, філософсько-етичні, загалом тілесно-душевні та матеріально-духовні компоненти. Людське життя — підвалина всілякого добра, джерело особистої активності і суспільного співжиття; фундамент усіх благ людини. Досягти вершини, реалізувати задуми, розкрити свій потенціал людина може лише тоді, коли повноцінно живе. Відтак вагомою спонукою є осмислення його сенсу, буттєвої наповненості.

Активну позицію обґрунтування і відстоювання священної цінності життя займають християнські теологи. Вони вважа-

ють, що життя — одне з найпрекрасніших чудес творіння Бога, розкішний дар Творця, ввірений людині на її відповідальність. Воно завжди є добром і значно більше, ніж тільки існування в часі. На думку Іоана Павла II, життя є прагненням до повноти буття, воно долає межі часу[9]. Життя окремої людини не можна розглядати поза зв'язком зі світом загалом. За лякаючою конечністю життя індивіда прихований неосяжний безконечний смисл. Згідно з християнським віровченням, добре начало життя є його вічним началом.

Людина не є свавільним господарем життя. Вибирає форму життя, спосіб життя, але саме життя вона не вибирає. Поява індивіда у світі як живої розумної істоти не зумовлена його попередньою згодою. Він не може бути господарем над життям і смертю. Ця теза особливо важлива для етико-прикладного знання, вона обґрунтовує право людини на гідне життя і достойну смерть. Імперативний характер мають спонуки шанувати, берегти, плекати життя; ні в якому разі не допускати руйнацію норми про святість і недоторканість життя.

Тільки підтримка та служіння життю, пошук методів зцілення є тим шляхом, що відкриває перед нашою цивілізацією світлі горизонти. Прикладний аспект аргументу про засадничу цінність людського життя розкривається в сучасній біомедичній практиці, зокрема коли проводиться трансплантація органів. Цей терапевтичний метод на сьогодні є важливим альтернативним шляхом зцілення, коли інші можливості вичерпані. Підтримуючи ці ідеї, релігійні мислителі тлумачать дар органів у перспективі християнського заклику до любові і солідарності з ближніми. Так, Іоан Павло II в енцикліці «Євангеліє життя» закликає до героїчної любові через «дар себе», що може виражатися у щоденних діях і надзвичайних вчинках. Серед останніх особливе визнання, на його думку, заслуговує віддання одного з парних органів. Це тлумачиться як «дар себе», добровільний і свідомий. Такий високоморальний вчинок має на меті порятунок здоров'я, життя хворих, позбавлених усякої надії.

Ще один аргумент на підтвердження вагомості цінності життя для прикладної етики можна знайти в концепції Е. Фромма: життя — це буття, а не володіння. Як відомо, концепція «нової людини» мислителя наповнена принципом буття. Філософ переконаний: людина — єдина істота, що розглядає своє буття як проблему, яку вона мусить розв'язати. Протиріччя є фундаментальною особливістю людського життя. Е. Фромм виділяє дві провідні тенденції, два модуси людського існування — принципи буття і володіння. Принцип буття передбачає внутрішню активність, продукти-

[9] *Йоан Павло II.* Енцикліка Evangelium vitae / Йоан Павло II. — Ватикан: Libera Editrice Vaticana. — С. 51.

вне використання здібностей, відкритість у спілкуванні, єдність із світом. Бути — значить любити, піклуватися, віддавати, жертвувати собою, рости, оновлюватися. Саме буття є істинним виявом повноти людської гідності. На противагу попередньому, принцип володіння — це експансія, наполегливе розширення своєї власності, загарбання світу, нищення, руйнація, вбивство. Отож, філософ переконливо аргументує перевагу принципу буття. «Буття» людини, за Е. Фроммом, — це звільнення від нарцисизму, любов і повага до життя у всіх його проявах, відмова від експлуатації природи, життя у гармонії з нею.

Життя в якості буття, а не володіння можна осмислити як життя відповідальне. Поглибленням цього є «етика відповідальності» Г. Йонаса. Мислитель пропонує поширити поняття моральності на різні форми буття, природу. Відповідальність варто поширити на долю усієї планети. Таке поглиблення теоретичних основ етики, на його думку, є необхідним для сучасної людини, адже може ефективно захистити людину розумну від людини діючої і змінити regnum hominis на користь людини екологічно свідомої. Г. Йонас трансформував кантівський категоричний імператив в імператив новий, адекватний характеру людської діяльності: «Дій так, щоб наслідки твоєї діяльності були сумісними з підтримкою достеменно людського життя на Землі»[10]. Нова етика відповідальності має включати часовий вимір: стати етикою майбутнього.

Життя як буття на противагу володінню — стратегія, яка реалізовується в нинішніх цивілізаційних реаліях в ідеї бережливого і морального суспільства, запропонованій Є. Барбуром[11]. Марнотратне суспільство, настроєне на короткочасну вигоду і прибуток, повинно поступитись місцем суспільству, що піклується про довготривалу стабільність. Бережливе суспільство має забезпечити розумне використання ресурсів: землеробство, яке споживає менше палива і нафтохімії; ефективна енергетика і заходи економії; заміна транспорту засобами комунікації; зміщення акценту з промислового виробництва на інформаційну технологію і економіку послуг; ефективна організація збору і видалення відходів. Найперспективніша пропонована можливість — планування низького споживання ресурсів: попередження утворення небезпечних відходів, зниження споживання матеріалів і енергії, використання вторинних матеріалів. Споживачі можуть сприяти зниженню споживання ресурсів і утворення відходів. Сьогодні вже існує практика «зеленого стилю покупок», екологічне маркування і т. ін.

---

[10] *Йонас Г.* Принцип відповідальності: у пошуках етики для технологічної цивілізації / Г. Йонас. — К.: Лібра, 2001. — С. 27.

[11] *Барбур И.* Этика в век технологи / И. Барбур. — М.: Библейско-богословский институт св. Ап. Андрея, 2001. — С. 334–368.

Люди готові пожертвувати своїми вигодами, коли їм небайдужі екологічні наслідки їх життєдіяльності, і вони думають про майбутнє своїх дітей. Отож, бережливе суспільство має орієнтуватися не на короткочасні прибутки, а сприяти дослідженням, що принесуть користь і людині, і природі. Згідно з концепцією Є. Барбура, економний спосіб життя стане здоровішим і більш плідним, якщо буде загальноприйнятим. Але для цього необхідно радикально змінити систему цінностей індустріальних суспільств.

Наступний аргумент на користь цінності життя — представники життя володіють на нього правом. Американські вчені Т. Бочамп і Дж. Чілдрес у фундаментальній праці «Принципи біомедичної етики» вказують на дві засадничі теоретичні моделі, які закладають параметри етико-прикладного знання, — етику І. Канта та ліберальні ідеї Дж.-С. Мілля[12]. Обґрунтування права на життя засноване на ідеї категоричного імперативу І. Канта: «Чини так, щоб максима твоєї волі повсякчас могла заразом правити за принцип загального законодавства»[13]. Ця максима знаходить продовження у настанові І. Канта, згідно з якою слід ставитися до людини як до мети, а не як до засобу[14]. Зло не може так глибоко понівечити людину, щоб позбавити її права на життя. І добро не може так повно заволодіти людиною, щоб вона дістала право вищого суду над життям. У цьому контексті прикладна етика знаходить неспростовні аргументи проти застосування смертної кари і проведення евтаназії. Правом на життя володіють усі: і злочинці, і соціальні девіанти. Так само безнадійно хворі мають бути оточені невідступною турботою про підтримку їх життя і надання необхідної допомоги.

Філософсько-методологічний аналіз питання права на життя в контексті біоетики здійснює С. Пустовіт. Так, на формування принципів поваги та автономії до гідності людської особистості дослідниця розкриває вплив деонтології І. Канта та комунікативної етики. Вважає, що з другої половини XX ст. відбувається поворот від етики суб'єктивності до етики інтерсуб'єктивності та комунікативності[15]. Реконструкція практичної філософії І. Канта на засадах мовленнєвої прагматики веде до формування комунікативного напряму філософії, який акцентує на ролі процесу мовно-комунікативної взаємодії, дозволяє будувати міждисциплінарні дискурсивні практики, знімає напругу між науковою раціональністю та життєвим світом

---

[12] *Вєковшиніна С., Кулініченко В., Коваленко Н.* Сучасна медична етика: від Гіпократа до біоетики // Український медичний часопис, 2003. — № 5, IX–X. — С. 94.

[13] *Кант И.* Основы метафизики нравственности: Сочинения в 6-и т. — Т. 4. Ч. 1. — М.: Мысль, 1965. — С. 260.

[14] Там само. — С. 270.

[15] *Пустовіт С.* Філософсько-методологічний аналіз передумов, засад та принципів біоетики / С. Пустовіт. — Автореф. на здобуття наук. ступеня доктора філос. наук, 2009. — С. 16.

і т. ін.[16]. Ці ідеї так само актуальні для інших різновидів прикладної етики.

У цьому руслі можна згадати, що філософ Р. Віч серед першорядних принципів біоетики виділяє автономію особистості, чесність, справедливість, а також ідею природних прав людини[17]. Учений Ю. Кундієв основними принципами біоетики називає верховенство інтересів особистості над інтересами науки і суспільства.

Згадані уже дослідники Т. Бочамп і Дж. Чілдрес запропонували чотири принципи біоетики: повага до автономії особистості, благодіяння, ненашкодження, принцип справедливості. Ці принципи застосовують не тільки щодо людини, а й до тварин і всіх інших представників живого світу[18]. Ці принципи розкривають і уточнюють аргумент щодо невід'ємного права людини на життя. Найпомітніше вони проявляються в царині забезпечення моральних прав у медицині.

Так, принцип автономії полягає у повазі до людини як особистості, у визнанні її вільного вибору, права та можливості відігравати визначальну роль у прийнятті рішень стосовно власного благополуччя. Цей принцип набуває особливого значення лише наприкінці XX ст., коли піддається сумніву безумовна і виключна компетенція лікаря у визначенні того, що є благом для пацієнта. Визнання цінності автономії особистості сьогодні є настільки важливим, що в багатьох випадках благодіяння лікаря всупереч волі й бажанням пацієнта кваліфікується як неприпустиме.

На практиці принцип автономії доповнюється правилом інформованої згоди. Це правило припускає, що пацієнт добровільно й усвідомлено дає дозвіл на медичне (чи інше) втручання у своє життя. Правило інформованої згоди є необхідною умовою забезпечення шанобливого ставлення до людини як до особистості. Це правило розуміють як можливість отримувати найбільш вичерпну інформацію про стан здоров'я. До складників поняття інформованої згоди відносять компетентність, розуміння, добровільність, погодженість.

Принцип «роби благо» означає дію на благо інших людей, що відбувається завдяки наявності у людини почуття відповідальності й обов'язку, альтруїзму, любові до ближнього, емпатії. Тут йдеться про емоційне залучення лікаря до процесу надання допомоги, використання не тільки його професійних навичок і знань, але й набутого духовного досвіду.

---

[16] *Пустовіт С.* Філософсько-методологічний аналіз передумов, засад та принципів біоетики / С. Пустовіт. — Автореф. на здобуття наук. ступеня доктора філос. наук, 2009. — С. 16. — С. 17.

[17] *Кулініченко В.* Філософсько-світоглядні засади біоетики // Практична філософія. — 2001. — № 3. — С. 39.

[18] *Вєковшиніна С., Кулініченко В., Коваленко Н.* Сучасна медична етика: від Гіппократа до біоетики // Український медичний часопис, 2003. — № 5, IX–X. — С. 94.

Принцип «не нашкодь» зобов'язує не наносити шкоди іншій людині не лише прямо, безпосередньо, але й побічно. А принцип справедливості проголошує необхідність і можливість адекватного задоволення потреб людини та розподілу матеріальних і духовних благ.

Використання вказаних принципів регулюється, згідно з позицією Т. Бочампа і Дж. Чілдреса, правилами правдивості, приватності, конфіденційності, достовірності, інформованої згоди. Правило приватності враховує наявність у пацієнта особистого (інтимного) життя, й обов'язком лікаря є невтручання без зайвої потреби в цю сферу. Конфіденційність забороняє передавання інформації, яка зібрана в ході обстеження та лікування пацієнта, третій особі. Правило дотримання вірності своєму слову і вчинкам — це норма, що конкретизує моральні принципи автономії, справедливості, блага. Передбачає зобов'язання лікаря тримати дане пацієнтові слово, виконувати обіцянки, підтримувати довірчі відносини і нести відповідальність за їхнє збереження.

Найважливіше завдання прикладної етики — у рамках права на життя визначити межі втручання людини у природу, перехід через які неприпустимий. Ґрунтовний аналіз подібних питань проводить Ю. Габермас у праці «Майбутнє людської природи»[19]. Філософ стверджує, що сучасний прогрес біологічних наук і біотехнологій робить можливим якісно новий рівень втручання в людське життя. І це набуває вагомого морального і світоглядного сенсу. Якісно нова можливість проникнення в людське тіло може мати дві перспективи: з точки зору потребуючого нормативного регулювання приросту свободи або як необмежений ріст могутності людського «я», який не потребує самообмежень. Отож, Ю. Габермас задає риторичне питання, чи достатньо ми відповідальні у своїх діях, щоб безмежно прирощувати наукові досягнення?

Такі міркування налаштовують на звернення до практики трансплантації серця. Цей вид трансплантації передбачає, щоб донор був клінічно мертвим. Існує чітка моральна вимога: серце може бути пересаджене без жодних етичних застережень лише від особи, що однозначно є мертвою. При недотриманні цієї вимоги пересадка серця означає вбивство донора. Ця проблема є досить складною, оскільки пов'язана із визначення смерті, щодо чого нема на сьогодні однозначних критеріїв. Існує дискусія довкола питання про смерть мозку, що не лише пов'язане зі зміною традиційної світоглядної установки. Юридичні аспекти смерті мозку досі не мають однозначних відповідей. Точно встановити час, коли настала смерть мозку, практично неможливо. Часом юристи, що знайомляться із судовими матеріалами, вбачають причину смерті в операції по

[19] *Хабермас Ю.* Будущее человеческой природы [Електронний ресурс] / Ю. Хабермас. — Режим доступу: http://www.antropolog.ru/doc/library/ habermas/ Habermas4.

вилученню донорських органів, а не в ушкодженнях головного мозку. А це уможливлює звинувачення трансплантолога у навмисному вбивстві хворого[20]. Відтак, можна висловити припущення, що існує гостра небезпека помилкових висновків, ціна яким життя людини. Дуже важливо уникнути небезпеки, що буде забрано орган від людини, визнаної занадто поспішно за померлу.

Сьогодні важливо розширювати горизонти мислення, виходячи з цінності життя усього живого. І якщо погодимося з міркуваннями Х. Ортеги-і-Гассета, що жити — значить перебувати тут і зараз, але одночасно і «започатковувати майбутнє буття», то саме від свідомості кожної особистості залежить, який ми конструюємо світ і прийдешню реальність. Одним із вагомих аспектів права на життя є право на якісне життя як здорове, повноцінне, гармонійне і творче тілесно-духовне буття особистості.

Якісне життя можна окреслити як гармонійний, стабільний буттєвий стан особистості. Поняття наповнене гармонійним злагодженим ритмом двох складових: тілесної і духовної. Тілесна складова ґрунтується на ідеї біологічної безпеки життя особистості. Духовний компонент поняття якісного життя передбачає повагу до людської гідності, забезпечення її свобод і прав, можливість творчості, самореалізації, високу свідомість і систему життєвих цінностей.

Тілесне буття людини неминуче пов'язане зі здоровою їжею, чистою водою, адекватним природним оточенням. Сьогодні склалася ситуація екологічної неадекватності. Актуальною вимогою часу є етико-прикладна оцінка використання ГМО, застосування різноманітних новітніх технологій. Сучасні «небезпечні знання»: численні біомедичні, біохімічні, військово-промислові технології дозволяють втручатися в найглибші основи життя. Це своєю чергою негативно впливає на тілесні параметри людського життя. Тому важливими завданнями у контексті розгляду поняття якісного життя є подолання екологічної неадекватності, нездорового способу життя, різних захворювань, нездорових продуктів харчування, біомедичних експериментів та ін.

У цьому руслі можна погодитися з аргументами Ю. Габермаса, які він знаходить у нормативних актах[21]. Зокрема, в «Хартії основних прав Європейського Союзу», проголошеної в Ніцці у 2000 р. Вони передбачають поділ на шість розділів: гідність, свободи, рівноправність, солідарність, права громадян, правосуддя. Стаття 3 гарантує право на тілесну і душевну цілісність людини, містить заборону на євгенічну практику, особ-

[20] *Губа Г., Борова О.* Юридичні аспекти органного донорства // Трансплантологія. Науково-практичний журнал. — Том 1. — № 1. — 2000. — С. 18.

[21] *Хабермас Ю.* Будущее человеческой природы [Електронний ресурс] / Ю. Хабермас. — Режим доступу: http://www.antropolog.ru/doc/library/ habermas/ Habermas4.

ливо ті її різновиди, які мають на меті селекцію людських особистостей, так само і заборону репродуктивного клонування людини.

Сьогодні назріла гостра потреба створити й інші міжнародні правові акти щодо морально-етичної регламентації біомедичних та інших нововведень. Серед заходів, пропонованих вченими, — створення «етичного мінімуму» і формування біоетичної свідомості та світогляду. «Етичний мінімум» передбачає відповідні правові і моральні норми в галузі біоетики, а також чіткі механізми контролю[22].

Аргументом на користь цінності життя є ідея поваги до усіх без винятку представників життя. Тут доцільно за основу взяти філософсько-етичну концепцію А. Швейцера, названу ним етикою благоговіння перед життям. Як відомо, А. Швейцер тлумачив етику як безмежну відповідальність за все живе. У концепції благоговіння перед життям нема поділу на вище і нижче, більш цінне і менш цінне життя. Для глибоко моральної людини кожна форма життя є священною. Одним із пріоритетних напрямів філософії А. Швейцера є відмова від антропоцентричної обмеженості попередників. Мислитель поширює християнську заповідь «не убий» за межі міжлюдських стосунків. Благоговіння перед життям розглядається як центральний принцип, що має стати основою духовного відновлення людства, умовою виникнення універсальної всеохопної етики. Фундаментальною вартістю є усвідомлення і обґрунтування цінності усіх без винятку представників життя.

Повага до життя у будь-якій формі пронизує вчення П. Тейлора і лежить в основі розроблених філософом екологоетичних принципів, викладених у праці «Повага до природи». Вчений висуває такі основні принципи ставлення до природи: неспричинення шкоди; невтручання; вірності; справедливого відшкодування збитків[23]. У цьому контексті варто згадати і про діяльність юриста й екофілософа К. Стоуна. Він провів велику роботу з надання дикій природі юридичних прав. Зокрема К. Стоун заявив про те, що суспільство повинно надати законні права представникам флори, фауни й об'єктам неживої природи. На його думку, це дало б змогу захистити природу від грабіжницької експлуатації людиною тоді, коли екологічна совість людства тільки починає прокидатися[24].

---

[22] *Кундієв Ю., Дембновецький О., Чащин М., Рудий Р.* Біоетика — новий ступінь інтеграції природничих і гуманітарних наук [Електронний ресурс] / Ю. Кундієв, О. Дембновецький, М. Чащин, Р. Рудий. — Режим доступу: http://www.nbuv.gov.ua/-portal/all/herald/2002–11/2.htm.

[23] *Тейлор П.* Этические правила отношения к природе [Електронний ресурс] / П. Тейлор. — Режим доступу: www.ln.com.ua/~kekz/hem61/.

[24] Цит. за: *Борейко В., Подобайло А.* Екологічна етика: Навч. посібник. — [Електронний ресурс] / В. Борейко, А. Подобайло. — Режим доступу: http://www. philsci. univ.kiev.ua/biblio/bioetica/Borejko/index.html.

Аргумент на користь вагомості цінності життя для прикладної етики знаходимо також в ідеї діалектичної єдності життя та смерті. Неминуче звернення до цих найфундаментальніших філософських категорій викликане самою логікою появи прикладної етики. Крізь усю філософсько-етичну традицію проходить ідея єдності категорій життя і смерті. Східний афоризм фіксує цей зв'язок таким чином. Смерть — це стріла, випущена в людину, а життя — це та мить, поки стріла летить. За середньовічними уявленнями життя — втіха щасливого, мука нещасного, очікування смерті. М. Хайдеггер наголошував на тому, що конечність людського життя є найпершою його визначеністю. Буття людини за своєю смисловою структурою є прямуванням до смерті, воно становить собою «буття-до-смерті». Г. Марсель, полемізуючи із М. Хайдеггером, витлумачував людське життя як «буття-всупереч-смерті». Е. Фромм наголошував, що життя і смерть — це не біологічні стани, а стани буття, відношення до світу. Життя означає постійну зміну, постійне відродження. Смерть, на думку мислителя, — це припинення росту, закостеніння. За визначенням Х. Ортеги-і-Гассета, життя — це радикальний спосіб буття, відповідно припинення життя — смерть — сприймається і витлумачується як радикальний вияв людського небуття. Отже, протиріччя життя і смерті є неминучою проблемою всього нашого існування. На думку Н. Хамітова, ми несемо це протиріччя як таємницю, загадку, всі розгадки якої видаються блідими і завершуються знаком питання.

Буття і небуття, життя і смерть — це полюси людського існування, які своєю конечністю і неминучістю створюють світоглядний осередок, що стимулює нашу свідомість шукати відповідь. Як і життя, так і смерть наповнена глибоким філософським сенсом. Припинення життя для кожного є неминучістю. Філософська і релігійна думка закінчення земного існування не тлумачать повним зникненням, переходом у «ніщо». Відомо чимало інтерпретацій ідеї безсмертя, що осмислюється як не тілесне існування на іншому щаблі буття.

Заслуговує уваги християнська традиція осмислення смерті. Смерть тлумачиться як екзистенціальні ворота в інший світ, перехід на вищий буттєвий щабель. Ідея посмертного буття підтверджується висловом Біблії: «Сіється в тління — з нетління встає, сіється в неславу — у славі встає, сіється в немочі — в силі встає, сіється тіло звичайне — встає тіло духовне»[25]. Християнська традиція відводить чималу роль моральній значимості кожного людського життя, як запоруці майбутнього вічного блаженства. Залежно від співвідношення добра і зла, що наповнюють буття, людина потрапляє у рай — світ абсолютного блага, в якому відбувається наближення і по-

[25] І Кор. 15:42–44.

єднання з Богом, або в пекло — світ розплати за гріхи, в якому відчуження від Бога максимальне. Важливу роль у бутті людини відіграє душа — сила, що підтримує життя і тотожна самому життю, уособлює сутнісну основу особистості. Душа має вічне життя — абсолютно повне буття, спілкування з Богом. Отже, смерть тлумачать як завершення матеріального виміру буття всіх істот. Вона є важливим моментом, що надає смислу життю.

Конечність людини є вихідною підвалиною і постійним стимулом до намагання подолати її обмеженість, знайти нові модуси людського буття. Віра в безсмертя — одна з таких можливих форм. Вона породжує різноманітні уявлення про продовження життя, аж до повного безсмертя в нашому предметному матеріальному світі. Розмірковуванням на цю вічну тему є вчення «загадкового старця» М. Федорова, виражене у концепції «загальної справи». Подібні ідеї мають продовження в сучасних дослідженнях. Багато вчених заклопотані розробленням наукових методів досягнення максимуму видової (біологічної) тривалості життя людини. Висловлюються міркування про можливість у майбутньому збільшити тривалість життя до тисячі і більше років. Існує міжнародна асоціація з проблеми «Штучного збільшення видової тривалості життя людини». Деякі вчені, зокрема А. Кларк у книзі «Риси майбутнього», вважають, що людина досягне безсмертя до 2090 р. І. Вішев у праці «Проблема особистого безсмертя» намагається довести реальність безсмертя, вважаючи практичне безсмертя головною ціллю суспільного прогресу.

Вважаємо, що такі гіпотези є передчасними, вони відповідають тому активістському підходу, «прометеєвому виклику», який людина уже вкотре кидає світові, демонструючи претензії на місце царя природи. Варто зважити на те, що людська культура у численних виявах фіксує думку про необхідність смерті, про її закономірність, відповідність одвічному буттєвому циклу. Підтвердження знаходимо в культурі Давньої Греції. Міфологія наповнена багатьма персонажами, що засвідчують необхідність зміни життя смертю як невід'ємного моменту світової гармонії. Ця ідея органічно вплелася і в літературну традицію. Проблема смерті і безсмертя піднімається Дж. Свіфтом на прикладі «вибраних» жителів Лапути, «приречених на безсмертя». Герої твору заздрять у глибокій старості смерті інших старців. Схожа думка висловлюється Ф. Фармером у «Бенкеті потаємному». Тут перед читачем постає Союз Дев'яти Мудреців, які володіють таємницею еліксиру безсмертя. Союз створює майже релігійний культ своїх особистостей. У їхньому житті один за одним зникають усі мотиви, крім одного — бажання влади і маніпулювання людьми в планетарних масштабах. Отже, автор підводить до думки, що безсмертя не виправдовує себе і стає надто втомливим випробуванням.

Сьогодні мислителі розглядають життя і смерть як необхідні моменти буття і роблять акцент на продовження здорового, повноцінного, якісного життя. Правомірною є позиція доктора медичних наук, професора Г. Івашкевича[26]. Він висловлюється негативно щодо фізичного безсмертя. Вважає, що сама думка про можливість особистого безсмертя алогічна, суперечить основному закону природи — періодичності оновлення всього живого на землі. На чому б ми не зупинили свій погляд, куди б не проникла наша думка, всюди побачимо народження, ріст, розвиток, розквіт, згасання і смерть. Усюди цей безперервний процес, який становить, на думку вченого, головну суть життя. Такі міркування цілком слушні. Адже життя і смерть є великими таїнами, які людина не в силі до кінця збагнути, не те, щоб узяти під свій контроль. Людські претензії на максималістське володарювання над природою є безпідставними. На такій позиції перебуває і філософ І. Фролов, апелюючи до вагомості і доцільності геронтологічної установки. У цьому контексті можна згадати міркування І. Давидовського, який вважав, що довголіття і пов'язана з ним проблема активної творчої старості — більш реальна, ніж нудне безсмертя. Доречними є міркування Б. Урланіса про те, що ми цінуємо життя і дорожимо ним саме тому, що воно не безконечне. Головне, щоб нитка життя не обірвалася, поки не зіткана вся пряжа, щоб світильник не згас, допоки в ньому є ще вогонь. Грецький філософ Платон зазначав, що ніхто з людей не народився безсмертним, і якби це трапилося, така людина не була б щасливою.

Людське життя неодмінно пов'язане зі смертю. Ця необхідність наповнює і життя, і смерть глибоким сенсом. Морально наповнене життя, служіння ідеї добра є запорукою гідного майбутнього. Моральне зло веде людину в небуття. Роздуми про життя і смерть налаштовують особистість на шлях достойного, наповненого сенсом буття і спонукають передати дітям таку ж світонастанову. Водночас слід поважати смерть, шанувати пам'ять померлих. Такі ідеї становлять фундаментальні філософсько-етичні засади етико-прикладного знання.

Продовженням і уточненням попереднього аргументу є ідея гідності життя у так званих анонімних формах. Ю. Габермас поняття «анонімні форми життя» окреслює як період людського буття до моменту народження і після смерті. Саме ці буттєві форми потребують найбільшої опіки й охорони, адже їх права має захистити хтось інший. Сучасний цивілізаційний розвиток піддає їх численним випробуванням. Руйнівним потенціалом насичені такі концепції, як «соратники еволюції» чи «ті, що наслідують Бога», вони здатні призвести до самотрансформації людини як виду. Як справедливо вважає Ю. Габермас, тривожним є факт розмивання кордонів між природою,

[26] *Ивашкевич Г.* Преступление без наказания. Биологические и морально-этические проблемы пересадки органов и тканей. — Львов: Край, 1995. — 106 с.

якою ми є, і органічною оболонкою, якою ми себе наділяємо. Наука і техніка ціною десоціалізації і розчакловування зовнішньої природи розширили ігровий простір нашої свободи. Філософ закликає звести цю руйнівну тенденцію до нуля шляхом введення різноманітних табу і повторного зачаровування внутрішньої природи.

Приклади порушення прав людського життя в анонімних формах можуть бути такі. В. Запорожан звертає увагу на серйозну проблему: при проведенні допоміжних репродуктивних технологій часто виникає багатоплідна вагітність, адже для збільшення ефективності процедури в організм жінки вводиться три-чотири ембріони[27]. У деяких випадках продовжують розвиватися кілька плодів. За відсутності медичних показів, коли нема загрози для життя матері, проводять вибіркову елімінацію, оскільки багатоплідця розглядають як невдачу. А це може розцінюватися як різновид аборту. Виникають питання, який вид елімінації обрати, який ембріон знищувати? Із уже згаданою проблемою тісно пов'язане питання донорства ембріонів. Це одне з гострих дискусійних питань. Досить спірним є також проблема анонімності донора. В Україні, як і в більшості країн світу, донор залишається анонімним[28]. Проте виникає дуже складне з морально-етичного боку питання: повідомляти чи не повідомляти дитині про те, що вона донорська? До яких наслідків може привести кожна відповідь?

Цілком виправданим є заклик Ю. Габермаса усвідомити свою нормативну сутність як людських істот, таких, що очікують один від одного взаємної солідарної відповідальності і рівної поваги. Людське життя як таке і в своїх анонімних формах володіє гідністю і вимагає належної поваги.

Підсумовуючи, можна зробити *висновки.* Сьогодні актуальності набувають постнекласичні науки позначені міждисциплінарним характером, екологічно орієнтовані, націлені на врахування нелінійних процесів. Однією з них є прикладна етика — царина знання і практики на межі етики і конкретних сфер людської діяльності, спрямована на осмислення і практичне вирішення відкритих моральних проблем (дилем). Фундаментальною морально-етичною основою прикладної етики є цінність життя, що знаходить підтвердження у таких аргументах: життя — священна цінність; усі без винятку представники життя гідні поваги і володіють на нього правом; життя (у тому числі в анонімних формах) і смерть гідні належної поваги і наповнені глибоким сенсом.

Стаття надійшла до редакції 10.11.12

[27] *Запорожан В.* Біоетика у сучасній медицині [Електронний ресурс] / В. Запорожан. — Режим доступу: http://www.nbuv.gov.ua/ Portal/ all/ herald/ 2002-01/3.htm.
[28] Там само.

УДК [141.12+141.32]:177.61

Тетяна Кучера,
кандидат філософських наук,
доцент кафедри філософії,
ДВНЗ «Київський національний економічний університет
імені Вадима Гетьмана»

ОНТОЛОГІЧНІ ТА МОРАЛЬНО-ЕКЗИСТЕНЦІЙНІ ВИМІРИ ЛЮБОВІ

Kuchera Tetiana. **Ontological, Moral and Existential Dimension of Love.**

The article concerned with the phenomenon of love. Love — one of the basic values, a form of human relations. It is a spiritual ability that not all people are endowed with, it can manifest itself in different kinds of relations — in the relations between man and woman, between parents and children, just between people can love not only to man, but also for humanity, love for the country, God and nature. The ability to love playing a measure of how much a person advanced in its development, moving away from the animals and felt like a man. The nature of love — in this union that is not overwhelming, and reveals all the internal capabilities of the individual.

Keywords: love, amorousness, love, friendliness, liking, erotica beauty, «platonic love», «eros», «agape», «philia», «storge», love-passion, love-favour, love-mercy, love-gift, love-necessity, love-estimation, love-anxiety, love-game, love-pragma, love-obsession, loyalty, self-admiration, egoism, patriotism, honour, dignity, altruism, mercy, loyalty.

Кучера Татьяна. **Онтологические и морально-экзистенциальные измерения любви.**

Статья посвящена исследованию феномена любви. Любовь — одна из основных жизненных ценностей, форма отношения между людьми. Это духовная способность, которой наделены не все люди, она может проявляться в различных видах отношений — в отношениях между мужчиной и женщиной, между родителями и детьми, просто между людьми, возможна любовь не только к человеку, но и к человечеству, любовь к Родине, Богу, природе. Способность любить выступает мерой того, насколько человек продвинулся в своем развитии, отдалился от животных и ощутил себя Человеком. Природа любви — в таком единении, которое не подавляет, а раскрывает все внутренние возможности личности.

Ключевые слова: любовь, влюбленность, любовь, приязнь, симпатия, эротичная красота, «платоническая любовь», «ерос», «агапе», «филия», «сторге», любовь-страсть, любовь-благосклонность, любовь-милосердие, любовь-подарок, любовь-потребность, любовь-оценка, любовь-беспокойство, любовь-игра, любовь-прагма, любовь-одержимость, верность, самовлюбленность, эгоизм, патриотизм, честь, достоинство, альтруизм, милосердие, верность.

Любов вважається найпривабливішою моральною силою, однією з найважливіших життєвих цінностей, найглибшим та емоційно насиченим відношенням між людьми. Жодна свідома людина на Землі не уявляє свого життя без любові. Любов — необхідна складова умова людського щастя. Рано чи пізно приходить прагнення любити і бути суб'єктом та об'єктом любові.

Любов — це інтимне, глибоке почуття, що характеризується високою емоційно-духовною напруженістю, це галузь реа-

© Т. Кучера, 2013

лізації цінності «переживання» іншого в усій його своєрідності й неповторності, це піднесення предмета «до сутності» й, таким чином, предмет лише як сутність стає об'єктом любові.

Любов — це фундаментальна потреба, цінність людини, від якої залежить її повноцінний розвиток, реалізація особистісного та творчого потенціалу, найбільш адекватна людині, особистості форма екзистенції. Завдяки їй кожен відчуває повноту, змістовність, гармонійність життя та причетність усьому сущому. Поза любов'ю не можлива ні адекватна самореалізація особистості, ні ефективна взаємодія з навколишнім середовищем.

Любов як стан душі — надзвичайно багатоманітна за виглядом та інтенсивністю. Любов, починаючи зі спокійного почуття приязні та симпатії, може досягти великої сили і стати пристрастю у вигляді сильного статевого потягу. Любов як висока іпостась чуття може бути натхненником творчості та великих суспільних звершень на користь однієї людини чи багатьох членів суспільства.

Історія знає немало прикладів, коли натхненні високим почуттям любові, окремі особи творили в її ім'я шедеври в мистецтві, літературі, науці, політиці та в багатьох інших сферах суспільного життя, а ті здобутки ставали надбанням усього людства.

Істинний розгляд любові можливий лише у світлі найвищого сенсу людського спілкування. Тільки в такому масштабі може бути поясненою та обґрунтованою всепроникна сила любові, котру вже в давнину ототожнювали із загальною космічною силою, що є скрізь і всюди. Справжня творчість існує тільки там, де є любов. Давно підмічено, що й пізнає людина настільки, наскільки любить. «Немає істини, де немає любові»[1].

Любов як один з головних факторів суспільного життя стає дієвим антиподом відрази та ненависті. Любов — творче начало в усьому, до чого б не торкалося прекрасне крило цієї «вічної» таємниці людського буття. Людське існування потребує одухотворення любов'ю, бо без неї людина може не відбутися.

У багатьох культурах любов пов'язується з безсмертям. Так, наприклад, у романських мовах слово «любов» (французьке *«amour»* де *«a»* — заперечення, *«mour»* — смерть) безпосередньо проголошує безсмертя.

У своєму устремлінні любов може бути спрямована на людську сутність, ідею, іншу людину, Бога, Батьківщину, природу тощо. Однак, найповніше любов виявляється у стосунках між людьми, відкритті та визнанні максимальної цінності іншої конкретної людини. Любов — одна з форм подолання від-

[1] Етика: Навч. посібник / Т. Г. Аболіна, В. В. Єфименко, О. М. Лінчук та ін. — К.: Либідь, 1992. — С. 252.

чуження людини від людини і завдяки цьому вона визнається вершиною морального ставлення до особистості. Як така, вона є суттєвим елементом дружби як форми морального спілкування.

Стародавня Греція віддає данину свого світобачення любові як одному з найпотужніших явищ і природно існуючих людських потреб. Поступово закладаючи фундамент власної міфології, стародавні греки вводять у сонм олімпійських небожителів найулюбленіших богів — Ерота та богиню Афродіту, що народилася з морської піни, і якої остерігається сам верховний владика — Зевс.

Любов у стародавній міфології — невід'ємна частина життя не тільки людини, а й героїв і богів. Любов — велика цінність і великий дарунок долі (богів).

Можливо, починаючи з Гомера, любов постає як дієвий чинник багатьох суспільних процесів. Любов до Прекрасної Єлени змушує спартанського царя Менелая, не задумуючись про наслідки, використовувати не тільки благочестиві, а й прямо протилежні засоби для повернення звабленої Парісом коханої дружини додому, і розв'язати по суті Троянську війну.

В історії етичної думки поняття любові завжди відігравало важливу роль. Чи то любов до протилежної статі, чи любов батьків до дітей, а дітей до батьків, або ж свідома любов до Батьківщини, інакше кажучи — відоме всім почуття патріотизму.

Антична філософія, розглядаючи світ як наслідок взаємодії космосу і хаосу, стверджує творчу сутність космосу і злагоди, упорядкованості, гармонії. Так, ще Емпедокл (485—425 рр. до н .е.) у поемі «Про природу», замислюючись над упорядкованістю форм природного світу вбачає її джерело в Любові. «То любов'ю захоплене, сходиться все воєдино, то ненависним розбратом знову гониться нарізно одне від одного», — пише філософ[2]. У нього любов і ненависть виступають як об'єктивні начала, як принцип буття та становлення людини.

З Платона починається антична лінія філософії кохання. За Платоном (428–347 рр. до н. е.) любов має дві сторони. З одного боку — чисте кохання, звільнене від всього чуттєвого та спрямоване переважно на пізнання ідей і вищої з них — ідеї добра. А з другого — це пристрасний чуттєвий потяг. Платон розподіляє властивості любові між тілом і духом. Він відмічає, що прагнення блага, достатку — це властивість душі, а голод і жорстокість породжуються тілом. Тіло, хоча й нижче духу, але не тваринне, — тому що воно пронизане духом. Любов закладена в самій природі людини, і потрібна для того, щоб зцілювати недоліки природи.

---

[2] *Эмпедокл.* О природе // Антология мировой философии: В 4 т. — М.: Мысль, 1969 — Т. 1, ч. 1. — С. 142.

У «Федрі» Платон розрізняє ерос лірики та любовного потягу, які можуть переплітатися і співіснувати в гармонійному єднанні.

Платон уперше вживає поняття еротичної краси: «Споглядаючи красу хлопчика... душа захоплюється і отримує тепло, відчуває полегшення від горя і радіє». У своєму діалозі із Сократом «Бенкет» Платон зображує прекрасний образ Ерота. Він підкреслює дуже давню природу Еросу, без якого людина не уявляє собі повноцінного життя, його суть полягає в зачарованні «eidos'ом», тобто (грецькою) формою, виглядом прекрасного. «Eidos» може мати тілесну, душевну, духовну й, нарешті, божественну природу. А отже, є різні ступені еросу. На своєму найвищому щаблі він позбавляється всіх земних тягарів і поривається до прекрасного, як вільний від усього тлінного й минущого чистий «eidos» — подібний до сонця, що дарує всьому сущому світло й життя.

За келихом розведеного за грецьким звичаєм вина, вустами Сократа, Платон переповідає друзям повчання прекрасної жриці Діотими, тут подано цілу ієрархію еротичного сходження людської душі, яка під владою любовного ентузіазму неминуче має підійматися все до більш і більш високих і довершених щаблів буття. Починаючи з ординарної чуттєвої закоханості й естетичного захоплення красою коханого, людина послідовно переходить — якщо тільки вона перебуває на правильному шляху — до любові, що захоплюється прекрасним тілом. А далі — як вища ступінь — їй відкривається краса душі в її безтілесних образних виразах. Ще вище — на неї чекає краса «прекрасних учень» і знань. А на найвищому щаблі еротичного сходження вона пізнає любов до чистої ідеї краси самої по собі[3].

Ерос Платона є любов до тих меж, коли дві душі вже перестають існувати нарізно, а вплітаються одна в одну, щоб відтворитися «в дітях прекрасних і безсмертних».

Було б помилкою стверджувати, що Платон проповідує тільки чисто духовну любов, або тільки любов чуттєву. Він є прихильником любові безсмертної, але така любов притаманна лише богам, у силу їх божественного (вічного) буття. Філософ, очевидно, мріяв поєднати тілесну і духовну матерії в одне єдине єство — могутнє і чисте.

У діалозі відтворено красивий і глибокий образ, який справив значний вплив на подальший розвиток світової філософії любові, — образ андрогіна (грец. andros — чоловік, gin — жінка), чоловіко-жінки, що поєднує в собі ознаки обох статей, уособлюючи, таким чином, ідею людської цілісності, богоподібності. Але Зевс покарав андрогінів за їхню гордість, розрубавши кожного вздовж надвоє. Спочатку кожна половина жила нерозлучно з іншою, «доповнювала» її, але з часом пари

[3] *Платон.* Пир // Соч.: В 3 т. — М.: Мысль, 1970. — Т. 2. — С. 134—140.

змішалися і переплуталися, з того часу люди шукають свої втрачені половинки; коли ж такі половинки знаходять одна одну — спалахує любов[4].

Вищу мету людського буття Платон вбачав у любові до краси як вищого блага. Сходження розуму на вищі щаблі — до пізнання сутності краси — досягається завдяки стійкості почуття любові. Повнота буття, що її дарує людині кохання, відкриває бачення світу як єдність Істини, Добра і Краси. Саме з платонівського трактування чистої любові в тісному поєднанні з чистою красою і з'явився відомий вираз «платонічна любов».

Учення Платона разом із концепцією фундатора неоплатонізму Плотіна (205 — 240 рр. до н.е.) зайняло не останнє місце в спробах тлумачення природи любові та в намаганнях її філософського обґрунтування наприкінці античної епохи. Тільки у Плотіна уявлення про любов набуває яскраво вираженого еротичного характеру з містичним відтінком терплячого чекання екстазу.

У свій час і Аристотель, хоча, й не займаючись детальним вивченням сутності любові, бачить у русі небесних сфер прояв якогось всесвітнього кохання до духовного принципу руху, що розлитий у космосі як нерухомий першодвигун.

Антична етика, напрацювавши чималий матеріал пізнання любові, класифікувала і розрізнила певні її види:

«Ерос» — захоплена закоханість, тілесна і духовна пристрасть, стихійна та палка жага володіння улюбленою істотою, що не лишає місця для жалості чи милосердя. Це любовний потяг, результат втручання бога кохання Ерота. Гесіод відносить Ерота до найстарішого покоління богів, Демокріт вибудовує атомістичну теорію космосу, в якому визначеність речей є наслідком взаємного притягання атомів. Сила, що з'єднує їх у тіла, має еротичну спрямованість. Ерос греки розглядали як головну об'єднуючу силу всесвіту, як найбільш плідне, надихаюче на творчість почуття, що запалює собою як тілесну, так і духовну природу людини.

«*Агапе*» — це потреба в самовіддачі, альтруїстична, духовна любов. Сповнена жертовності і самозречення, побудована на поблажливості та прощенні. Це любов не заради себе, як ерос, а заради іншого. У греків, особливо в часи еллінізму, «arane» була не тільки любовним почуттям, але й ідеалом гуманної любові до ближнього, передбаченням альтруїстичної християнської любові. Надеротична любов.

«Філія» — любов-дружба, вона заснована на взаємній приязні індивіда до іншої людини, більш духовне та спокійне почуття, зумовлене соціальними зв'язками та особистим вибором. У греків філія з'єднувала не тільки закоханих, але і друзів, і саме вона була зведена на вищий щабель у вченні про любов Платона.

---

[4] *Платон.* Пир // Соч.: В 3 т. — М.: Мысль, 1970. — Т. 2. — С. 118—120.

«Сторге» — любов-прихильність, любов-ніжність, овіяна духом взаємопотреб, уваги до коханого. Важлива взаємопова-га, вміння розуміти один одного, більш властива сімейному характеру відносин.

Постулат християнства в його відношенні до любові — любов до Бога. Земна ж любов — «великий гріх», що з'явився після гріхопадіння Адама і Єви в Едемі. До негативних приписів «не люби мирського світу», біблійна етика додає два позитивних: «Люби Господа Бога свого всім серцем своїм, і всією душею своєю, і всією своєю думкою. Це найбільша й найперша заповідь. А друга однакова з нею: Люби свого ближнього, як самого себе. На двох оцих заповідях увесь Закон і Пророки стоять»[5].

Любов до ближніх визначається жалістю, а любов до Бога — благоговінням. Любити ближнього, як самого себе, реально значить — співчувати йому як самому собі, а любити Бога — всім своїм серцем підкорятися його волі.

Христос випромінює любов, любов'ю сповнене його відношення до близьких йому людей і до його учнів, і до кожної людини, але особливо — до людини стражденної, скривдженої, зневаженої, приниженої будь-то чоловік, або жінка, або дитина.

Із вчинків та оцінок Христа стають зрозумілими якості тієї любові, про яку йде мова: це не ерос, не філіа, а «*агапе*» — любов як духовне єднання, що розповсюджується на всіх людей. «Якщо Ви Мене любите, — Мої заповіді зберігайте!»[6]. У першому посланні до коринтян апостол Павло так характеризує любов: «Любов довготерпить, любов милосердствує, не заздрить, любов не величається, не надимається, не поводиться нечемно, не шукає тільки свого, не рветься до гніву, не думає лихого, не радіє з неправди, але тішиться правдою, усе зносить, вірить у все, сподівається всього, усе терпить!»[7]. Ця любов покірлива, діяльна, безкорислива — оскільки має за мету служіння іншим людям, виключаючи будь-яке підвищення над іншими та право морального осуду інших, оскільки немає безгрішної людини; потребує органічного зв'язку слова та справ, вимагає діяльного відношення до життя; вважаючи, що кожна людина гідна любові, але пропащі та ті, що оступилися — більше за інших: звідси — прощення грішників, що розкаялися.

Однак справжнє випробування любові людини — її ставлення до ворогів. У цьому питанні Ісус Христос здійснив справжню революцію. «Любіть ворогів своїх, благословляйте тих, хто вас проклинає, творіть добро тим, хто ненавидить вас, і моліться за тих, хто вас переслідує»[8].

---

[5] Матв. 22: 37-40
[6] Ів. 14:15
[7] 1Кор. 13: 4-7
[8] Матв. 4, 5:44

Ісус утвердив право особистості, і передусім її моральну свободу: але не в індивідуалістичному самоствердженні, а самоствердженні через любов, через віддання себе, через єднання всіх в любові.

Августин Блаженний у трактаті «Про град Божий» розглядає два града, що створені двома родами любові: земною, любов'ю до себе, мінливою, що дійшла до зневаги до Бога та небесною — любов'ю до Бога, святою, вічною, що дійшла до нехтування собою. Перший має славу свою в самому собі, а другий — у Господі. Тому що один шукає славу від людей, а для іншого найвища слава Бог, свідок сумління. Тим править похіть володарювання, а в цьому слугують один одному по любові. Добре мати в серці любов, але не до себе самого, що є вірною ознакою гордості, а до Господа, що є ознакою покори, що є тільки у смиренних, лагідних[9].

Августин Блаженний у своїй «Сповіді», звертаючись до Бога: «Даруй мені чистоту серця і непорочність утримання», виявляє своє відношення до тілесних утіх, вважаючи головним у таїнах любові чистоту помислів, чистоту душевних поривань.

Фома Аквінський (1225—1274) — домініканський чернець, теолог, учень Альберта Великого, розрізняє любов інтелектуальну (*amor intellektivus*) та любов чуттєву (*amor sensivitus*). Однак, слідуючи християнській традиції, релігійному імперативу, віддає перевагу любові до Бога. Божественний світ стане доступний, вважає Фома, тільки через любов до Бога і його можна осягнути душею в хвилини найвищого екстазу, коли приходить просвітлення.

Приблизно так само трактує любов і Еріугена (IX ст. Англія). Любов — зв'язок всього існуючого, дякуючи любові безконечна різнобарвність буття об'єднується заради самого життя. Суть Бога прирівнюється до любові, бо Бог є джерело любові, яка пронизує всесвіт і творить саме життя.

Рене Декарт (1596—1650) — представник модерного раціоналізму, вважає, що любов є «хвилювання душі, яке виникає завдяки рухливості тваринних духів, що спонукає душу добровільно» з'єднатися з об'єктом, — таким, який здається відповідає їй за своєю суттю. Він виділяє три види любові: 1 — жертовна любов, бажання добра; 2 — «любов-жадоба»; 3 — не любов, а жага, пристрасть[10].

У Б. Спінози (1632—1677), наступника Р. Декарта, інтелектуальна любов до Бога виникає з адекватного пізнання його і складає частину тієї любові, якою Бог любить тебе. Ніхто не може не любити Бога. Любов до Бога виникає з ракурсу пізнання всіх речей «під виглядом вічності». Об'єктивною підставою істинності людських почуттів та

[9] *Августин Блаженный*. О граде Божием // Августин Блаженный. Творения. В 4 т. — СПб., 1998. — Т. 4. — С. 30–48.

[10] *Декарт Р.* Страсти души // Избр. произв. — М.: Политиздат, 1950. — С. 635.

адекватного ставлення до предмета небайдужості є людський розум, здатний пізнавати об'єктивні якості предметного світу. «Любов є з'єднання з об'єктом, який наш розум вважає прекрасним й добрим, і ми розуміємо тут з'єднання, завдяки якому любов і кохане стають одним і тим самим та складають одне ціле»[11].

Г. В. Лейбніц (1646—1716) визначає любов як «схильність знаходити задоволення в добрі, удосконаленні, щасті іншої людини, або схильність поєднувати благо іншого з нашим особистим благом»[12], це почуття радості, що виникає з усвідомлення щастя ближнього. Саме у цьому погляди Лейбніца знову, як і в період античності мають світлий, оптимістичний, а не драматичний і песимістичний відтінок.

І. Кант (1724—1804) теж звертається до природи любові. Він відрізняє любов «практичну» (любов ближнього чи до Бога) від «патологічної» (почуттєві задоволення). Любити Бога — означає охоче виконувати його заповіді. Любов до ближніх означає охоче виконувати всі обов'язки по відношенню до рідних і близьких людей.

На зв'язок любові з естетичним почуттям вказував Ч. Дарвін (1809—1882) і його послідовники. Почуття прекрасного — полягає в пізнанні прекрасного — вважають дарвіністи і цим вони близькі до платонівських ідей. Не може не викликати любові прекрасний світ природи. Він надихає людину, возвеличуючи її через любов.

XX ст., зі зміною певних поглядів на існування моральних цінностей, внесло свої доповнення до вже існуючих стосовно любові, а подекуди і свій власний погляд. Психологія, педагогіка, окрім етики та філософії додали певні відтінки в світ любові, наповнивши його новим змістом.

З точки зору психологічних фаз любов характеризують як закоханість (або сексуальний тип), любов-пристрасть (еротичний тип) і любов-прихильність (духовний тип).

В. Соловйов, російський філософ-ідеаліст, відмічав, що є три види любові: висхідна, спадна й урівноважена. Висхідна — це дитяча любов до батьків, і вона більше отримує, ніж віддає; спадна — батьківська любов, турбота про молодших, і вона більше віддає, чим одержує; урівноважена — доросла, подружня, статева любов, вона віддає й отримує однаково[13].

К. С. Льюїс розмежував любов-потребу, любов-дарунок, любов-прихильність, любов-дружбу, любов-оцінку, любов-закоханість, любов-милосердя[14].

---

[11] *Спиноза Б.* Избранные произведения. — Ростов-на-Дону: Феникс, 1998. — С. 79

[12] *Лейбниц* — Н. Мальбраншу. Ганновер, 13—23 марта 1699 г. // Соч.: В 4 т. — М.: Мысль, 1984. Т. 3. — С. 335.

[13] *Соловьев В. С.* Смысл любви // Соч.: В 2 т. — М.: Мысль, 1988. — Т. 2. — С. 494—497.

[14] *Льюис К. С.* Любовь. Страдание. Надежда: Притчи. Трактаты. — М.: Республика, 1992. — С. 208—237.

Типовий приклад любові-дарунка — любов батьків до своїх дітей, які працюють заради них, не шкодуючи сил. Любов Бога — дарунок. Любов-дарунок богоподібна, і чим вона жертовніша, тим богоподібніша.

Любов-потреба, як і всі наші почуття, може бути егоїстичною. Але у звичайному житті ніхто не вважатиме егоїстом дитину, що шукає розради в матері, не засудять і дорослого, який скучив за своїм другом. Ми дійсно потрібні один одному, і в свідомості це відображається як любов-потреба.

Любов-прихильність — любов між дітьми і батьками — первісна, основна її форма. Мало на світі людей, до яких ніхто не прив'язаний. «У прихильності теж умова: предмет її повинен бути «своїм», добре чи давно знайомим. Ми пишаємося закоханістю або дружбою. Прихильності ми нерідко соромимося... Друзів і коханих ми вибираємо за щось — за красу, за доброту, за розум, за чесність. Але краса повинна бути особлива, «наша», і розум особливий, в нашому смаку. Тому друзі і закохані відчувають, що створені одне для одного. Прихильність з'єднує не створених один для одного, до розчулення, до сміху несхожих людей ... Прихильність вчить нас спершу помічати, потім — терпіти, потім — вітати і, нарешті, — цінувати тих, хто опинився поруч. Прихильність — найнерозумніший вид любові. Прив'язатися можна до кожного»[15].

У дружбі розквітають взаємна любов і взаємне знання. Ми нікого не знаємо так добре, як друзів. Серед справжніх друзів людина представляє тільки саму себе. Дружба чиста, вільна, не шукає зиску, радіє істині. Вона — чисто духовна. Напевно, саме такою любов'ю люблять один одного ангели.

У кожному з нас є що-небудь нестерпне, і, якщо нас все одно люблять, вибачають, шкодують, це дар милосердя. Ті, у кого добрі батьки, чоловік або діти, повинні пам'ятати, що їх люблять ні за що, просто тому, що існує любов-милосердя.

Любов має багатоманітні форми та способи прояву й відноситься до вкрай динамічної рефлексії почуттів і стосунків. Любов постійно розвивається, змінюючи свою силу, спрямованість і форму існування. Невірним буде твердження, що любов — це відношення лише до конкретної людини, до об'єкта любові. Любов — це форма відношення до світу в цілому.

Існує любов подружжя, синівська або дочірня, любов до спільноти, до особи, ідеї або системи цінностей. Виділяють: любов-пристрасть і любов-інтерес; любов-утіху і любов-самопожертву; любов небесну і любов земну.

---

[15] *Льюис К. С.* Любовь. Страдание. Надежда: Притчи. Трактаты. — М.: Республика, 1992. С. 220—222.

В 70-і роки канадський психолог і соціолог Джон Алан Лі описав шість головних видів любові; до їх переліку увійшли майже всі грецькі види[16].

Любов-сторге — любов-дружба, любов-розуміння. Вона виникає поступово. Люблячі вслуховуються один в одного, намагаються йти один одному назустріч. У них панує тісне спілкування, глибинна душевна близькість. Для них немає рутини, їм подобається звичайний хід домашніх справ, і звичка не гасить їх почуття. Вони відчувають задоволення, знаючи коханого, передбачаючи, як він (вона) відгукнеться на їхні вчинки. У такій любові особлива міцність, може перенести навіть дуже довгу розлуку (як любов Пенелопи до Одіссея). «Сторгіанці» глибоко довіряють один одному, не бояться невірності, знаючи, що їх внутрішня тяга один до одного не згасне від захоплення. Секс у такій любові ясний і простий, люблячі вважають його продовженням душевної близькості, і він входить у їхні стосунки не відразу, на пізніх щаблях зближення. Любов-сторге відчувають однолюби і «довголюби», і вона здатна принести стабільне щастя.

Любов-«*arane*» — зосереджена на «ти», сповнена альтруїзму і обожнювання коханого. Люблячий може пробачити все, навіть зраду, готовий відмовитися від себе, якщо це дасть щастя іншому. Така любов-самозречення зараз зустрічається дуже рідко. Вона багато в чому схожа на сторге: сповнена витривалого терпіння, прихильності. Але її почуття більш гарячі, душевністю своїх почуттів — «*arane*» нагадує строге, а силою, напруженням більше схожа на ерос.

Любов-ерос — палке почуття, пристрасне кохання, стійка та палка жага володіння коханою людиною, любов, що захоплює всю душу і тіло. В любові-ерос сильна тяга до тілесної краси, особливо на її початку. «Еросіани» яскраво пам'ятають день першої зустрічі, мить першого поцілунку, відчуття першої близькості; любов для них — свято. Люблячий робить все для коханого — через любов до нього і від страху втратити його. Він весь час шукає, чим потішити близького, дарує йому подарунки, відшукує нові страви, вигадує нові забави; хоче все знати про улюбленого, а також розкрити все про себе. Вони прагнуть до повного злиття душ, хочуть якомога більше бути схожими один на одного — від стилю і кольору одягу, до найменших звичок, інтересів, занять. За своїм виглядом любов-ерос — це палка юнацька любов, частіше буває у юних, ніж у зрілих, у людей гарячих, душевних, емоційних.

Манія, любов-одержимість (від грецького «манія» — хвороблива пристрасть). Стародавні греки знали про це почуття, хоча воно й не входило в їх класифікацію. «Тейа маніа» — «безумство від богів» — так звали вони цю любов. Сафо і

[16] *Рюриков Ю. Б.* Мед и яд любви: (Семья и любовь на сломе времени). — М.: Молодая гвардия, 1990. — С. 324—330.

Платон увічнили її симптоми — сум'яття і біль душі, серцевий жар, втрата сну й апетиту. Любов-манію відкрили людству араби, тисячу років тому, в кінці першої ери, ця любов спалахнула як епідемія, заполонила всю арабську поезію, проникла в мистецтво Персії, Середньої Азії, Грузії, трубадурів. Таку любов живив пізніше і гетевский Вертер, і купрінівській Желтков, і багато героїв похмурої романтичної поезії. В житті така любов бере людину в полон, підпорядковує її собі.

У таких людей зазвичай знижена, у чомусь хвороблива самооцінка, ними часто править відчуття неповноцінності, приховане або усвідомлене, вони тривожні, вразливі. В маніакальній любові може бути певний елемент мазохізму — патологічного підкорення чужій волі. Любов-маніа рідко буває щасливою; це песимістична любов-саморуйнація, її відчувають люди, у яких недостатньо енергії світлих почуттів.

Любов-прагма — любов за розрахунком, спокійне, розважливе почуття. Якщо в любові-манії панують почуття, які підпорядковують собі розум, то в «прагма» панує розум, а почуття покірні йому, свідомо керують серцем. Прив'язаність до іншої людини виникає на підставі користі, зиску, для них дуже важливий розумний розрахунок, причому не егоїстичний, а тверезий, житейський. Вони намагаються все планувати і можуть, скажімо, відкласти розлучення до того, як перейдуть на іншу роботу, закінчать навчання, виростять дитину тощо. Це не зовсім любов, а більше прихильність, симпатія. Це як би «флегматизована» любов, і вона може бути досить міцною та довгою. Така любов зустрічається часто, особливо в старості, коли енергія почуттів знижена, і в зрілі роки — в тих сім'ях, які будуються на господарських відносинах; та взагалі у людей з раціоналізованою душею.

Любов-гра — Овідій у «Мистецтві любити» назвав amor *ludens* (амор люденс) — любов-гра. Людина тут нібито грає в любов, її мета — виграти, причому виграти якомога більше, витративши якнайменше сил. «Лудіани» прагнуть до райдужних і безтурботних відносин, тільки до радісних відчуттів, їх відлякують серйозні почуття. Лудіанин — людина коротких відчуттів, він живе миттю, рідко зазирає у майбутнє і майже ніколи не вводить коханого в свої далекі плани. У нього немає ревнощів, немає власницьких відносини до коханого; він не розкриває перед ним душу і не чекає від нього того ж, йому дорожче задоволення від самої гри. Звичайно ж, лудус — не любов, а просто любовна поведінка. Лудіани не можуть любити, в їх душах немає струн, на яких розігрується це почуття. «Нинішні лудіани-гравці — це спрощений сколок з аристократичної французької любові ХУШ століття. Це була витончена любов-гра, повна хитромудрості і ризику, прагнучого до вишуканих насолод душі і тіла. У неї були витіюваті канони і правила, і вони робили з неї витончене мистецтво спілкування, перетворювали в змагання

суперників, які йдуть до однієї мети, але хочуть неможливого — і виграти разом, і обіграти один одного»[17].

Багатство форм любові означає широку можливість для людини самореалізуватися на ґрунті почуттів. Якщо, скажімо, вона не зустріла своє кохання і не пережила усієї повноти почуттів, що відкриває пристрасна еротична любов, вона може реалізувати себе в любові-дружбі, любові-сімейній злагоді, жертовній любові тощо.

Там, де подружнє життя базувалося не на любові-закоханості, невитрачену енергію почуттів батьки часто переносять на дітей, жертовно і самовіддано дбаючи про них.

Любов до світу, до життя, радість бути і можливість відбутися, любляча людина сконцентровує на тій особі, яку почуття визначили як єдину і неповторну. Вибірковість почуття визначає і таку його особливість, як вірність. У справжній любові вірність гарантована цілковитим зосередженням на своєму предметі як самоцінному.

Сила почуттів, що їх переживають закохані, дає величезну амплітуду психічних станів. Поряд із відчуттям щастя, невимовної радості, кохання супроводжують страх і відчай. Закохані відчувають страх загубитися, втратити одне одного, бояться, що почуття можуть не витримати випробування часом, зрештою страшаться, що злі, заздрісні люди будуть їм заважати. У трагедії Шекспіра «Ромео і Джульєтта» герої воліють померти, ніж бути розлученими. Трагічну напругу несе в собі також почуття без взаємності. Однак навіть нерозділена або зраджена любов стимулює люблячого на самореалізацію, самоздійснення з надією розбудити почуття іншого, тобто є творчою силою.

Творчо-формуюча природа любові в тому, що почуття створює ідеальний образ коханої людини, вириваючи її з меж емпіричного буття і ставлячи на п'єдестал. Типовий образ коханої, що проходить через усю історію поезії, — це образ богині, вона є постійним джерелом творчої наснаги закоханого. Творчо-формуюча сила кохання відображена в міфі про Пігмаліона і Галатею. Закоханий у свій витвір, скульптор, за допомогою богині Афродіти, вдихає життя в довершені форми скульптури, перетворюючи її на чарівну жінку. Для люблячого, кохана людина стає «культовою» фігурою.

Трагізм розчарування в предметі кохання виникає внаслідок розбіжності, іноді дуже великої, ідеалу і реальності. Не випадково, митці часто воліють створити ідеальний образ жіночності, щоб надихатися ним, мати почуття не стільки до реальної людини, скільки до її ідеального образу. Почуття опредметнює себе не в реальних стосунках з іншою людиною, а в

---

[17] *Рюриков Ю. Б.* Мед и яд любви: (Семья и любовь на сломе времени). — М.: Молодая гвардия, 1990. — С. 332.

ідеальному просторі стосунків, створених художньою уявою. Взірцями вияву ідеалізованого образу почуттів до ідеалізованого об'єкта стали такі шедеври світової літератури, як сонети Данте Аліг'єрі присвячені Беатріче (*«Vita nova»*), та сонети Франческо Петрарки присвячені молодій жінці Лаурі («На життя мадонни Лаури» та «На смерть мадонни Лаури»), вони передають любовні переживання, почуття захопленості жіночою красою та силу земного чуттєвого кохання. Ідеальні образи стають засобом опредметнення почуттів, а отже, свідченням їх реальності. Опредметнюючи почуття у творінні його ідеального, художньо-досконалого образу, митці стверджують його як об'єктивну реальність, як закономірний спосіб прояву відношення одної людини до іншої.

Завдяки розумінню ідеальних образів кохання, оспіваних мистецтвом, відбувається процес усвідомлення людством цього почуття.

Мудрість любові в тому, що людина, яка запалила почуття іншої, має усвідомлювати цінність цього почуття, прагнучи відповідати ідеальному образу, що сформувало кохання. Трагізм розчарування в предметі почуття виникає внаслідок розбіжності, іноді дуже великої, між ідеалом і реальністю.

Любов — величезна сила, вона може бути творчою, але може бути й руйнівною, призводити до морального падіння. Все залежить від моральної спроможності людини, міри її особистісного розвитку.

Значення любові не тільки в творчому перегляді світовідчуття, посиленні морально-ціннісного виміру своєї життєдіяльності. Значною мірою істинна її заслуга в творенні людини. Одна із загадковостей любові — її подвійна оптика, що народжується в підсвідомості люблячого. Достоїнства коханої людини різко збільшуються, недоліки — зменшуються. Нерідко навіть неясно, кого ми любимо — саму людину, або «обман зору», її рожеву подобу, що сфантазувала наша підсвідомість. Очі кохання бачать у людині такі її глибини, про які іноді не знає й вона сама. Любов висвічує в коханому його можливості. В існуючому образі коханої людини їй вдається розгледіти її потенційний образ[18].

Любов до людини — це ствердження її буття. Коли ми когось любимо, ми хочемо, щоб вона завжди існувала, ніколи не вмирала. В цьому любов протилежна ненависті, що прагне все зруйнувати та знищити.

Любов — це підтвердження іншого, як унікальної, неповторної та єдиної особистості. Любов — це сприйняття іншого таким, яким він є, визнання його як абсолютної цінності. Любов — це дбайливе проникнення в загадку іншої суб'єктив-

[18] *Рюриков Ю. Б.* Самое утреннее из чувств: Культура любви. — К.: Реклама, 1985. — С. 8.

ності, спроможність побачити в коханій людині її нереалізовані здібності та можливості, вловити тенденції до духовного, інтелектуального та емоційного зростання.

Розкриваючи духовну сутність коханої людини, її неповторність, потенційні цінності, люблячий стикається з особистістю іншої людини як із цілим унікальним світом, що в свою чергу розширює його власний світ. Ці процеси поглиблюють особистість, роблять її душевно тонкою, творчою. «Благодіяння любові не тільки в тому, що вона навіює нам віру в іншу людину, а й у тому, що ми знаходимо віру в себе», — вважав Ромен Ролан. Любов — це не тільки пізнання іншого, а й власне самопізнання, відкриття світу у всій його багатомірності, багатоманітності та багатобарвності.

Любов долає егоїзм, спрямовуючи почуття небайдужості від себе на іншу людину. Міф про самозакоханого Нарциса відображає стан внутрішньої застиглості почуттів, які людина зосереджує на собі, відгороджуючись від світу. Неминуче вона прирікає себе на стан суто фізичного існування. С. Л. Франк, характеризуючи феномен любові, відзначав: «Кохання не є холодне й пусте, егоїстичне бажання насолоди, та любов не є й рабське служіння, знищення себе для іншого. Кохання є таке подання нашого корисливого особистого життя, яке саме й дарує ж нам блаженну повноту справжнього життя й тим надає сенс нашому життю»[19].

Любов водночас постає як моральний ідеал, який наділяється не тільки насправді існуючими доброчинностями, а також надуманими якостями. Вона підіймає людину над повсякденністю, дарує їй політ думки та творчості і, в той же час, може зробити її нещасною, занурити в світ душевного хаосу та страждань. В ідеалі переживання любові повинно бути взаємним, любов тільки тоді повноцінна, коли вона має відгук з іншого боку, тоді відбувається взаємозлиття душ, їх гармонійне єднання. При цьому особистість не розчиняється в іншому, а навпаки, кожен зберігає свої особливості, свою неповторність, відбувається взаємозбагачення.

У цілому етична думка розглядала любов як феномен людського буття і спробу виправдати та пояснити її існування не тільки як самоціль, фізіологічну та душевну необхідність чи сенс людського життя, а й як намагання позбутися відчаю самотності у величезному світі, де людина — тільки частинка Космосу, наділена живою загадковою душею. Відомий психоаналітик Е. Фромм, вважав, що людина дуже гостро усвідомлює своє відособлення від світу, свою онтологічну самотність. Усвідомлюючи себе та свою смертність, вона відчуває екзистенційну тривогу та страх, свою безпорадність перед силами природи та

[19] *Франк С. Л.* Сенс життя // Жеребило І. Проблеми сенсу життя людини в українській середньовічній філософії: Монографія. — Львів: ЛБІ НБУ, 2004. — С. 150.

суспільства. Саме тому людина воліє єднання зі світом, з іншими людьми, бажає бути визнаною, прийнятою, їй необхідна опора. Повне єднання з відчуттям, що ти не самотній, приходить тільки в любові. Але в той же час тільки це почуття дозволяє двом істотам стати одним і при цьому залишитися двома.

Любов — це форма ставлення до світу в цілому. В своїй роботі «Мистецтво любити» Е. Фромм витлумачує любов як творче, життєстверджуюче ставлення людини до людини. «Любов — це активна сила, яка руйнує стіни, що відділяють людину від інших людей, і об'єднує її з ними; любов допомагає подолати почуття ізольованості та самотності і в той же час залишитися самою собою, зберегти власну цілісність»[20].

Любов — це дія, по перевазі любов — дає: «Віддаючи, я відчуваю власну силу, багатство, владу. Відчуття зрослої життєвої сили і могутності наповнює мене радістю. Давати радісніше, ніж отримувати, але не тому, що я втрачаю щось, а тому, що в цьому акті проявляється моя життєва сила»[21].

Найважливішою сферою, у якій здійснюється акт віддачі, є не сфера матеріальних речей, а область чисто людських почуттів. Людина віддає частину себе, частину свого життя: радість, інтерес, розуміння, гумор, скорботу, — словом, всі прояви її життєвості. І ділячись своїм життям з іншими, вона збагачує його, робить відчуття життя яскравішим, підсилюючи і своє власне відчуття життя. Віддаючи, вона мимоволі оживляє щось в іншій людині, і, відбите, воно повертається до неї назад; якщо вона віддає щиро, то неминуче отримує те, що віддають їй у відповідь.

Здатність любити, тобто віддавати, залежить від рівня розвитку людини та передбачає творчість, через яку людина перемагає заздрість, самолюбування, владолюбство та усвідомлює свою силу. Крім здатності віддавати, активний характер любові проявляється в деяких основоположних рисах, притаманних усім формам любові. Це турбота, відповідальність, повага та знання іншого. Чим більше людині бракує цих рис, тим більше вона боїться віддавати себе, тобто, любити. «В акті любові, самовіддачі, проникнення в іншу людину, я знаходжу самого себе, відкриваю себе — відкриваю нас обох, я відкриваю людину»[22].

Мабуть, ніяке інше з людських почуттів, навіть такі, як справедливість і совість, не породило стільки різноманітних спроб пояснення, як любов.

Це спостерігається і в творах художньої й дослідницької літератури, починаючи від давнини та закінчуючи сьогоднішнім днем.

---

[20] *Фромм Э.* Искусство любить // Фромм Э. Человеческая ситуация. — М.: Смысл, 1994. — С. 96.

[21] Там же. — С. 98.

[22] Там же. — С. 107.

Це підтверджує індійська народна мудрість: «Життя без любові подібне на висохле дерево, що росте на кам'янистому ґрунті».

Справжня любов завжди є діяльною, активною, зацікавленою в житті та розвитку свого коханого суб'єкта, вона породжує високі почуття відповідальності та обов'язку.

Велике значення для людини має і любов до Батьківщини.

Саме вона породжує не тільки естетично прекрасні почуття милування красою свого Рідного Дому, але й спрямовує людину, через усвідомлення його особливої цінності, віддавати власне життя за Батьківщину, Рідний Край. Ця любов чистіша і досконаліша, ніж любов між людьми.

У далеких мандрах рідні місця викликають тривалий і глибокий сум — ностальгію. Це, ніби відірване від матері немовля, що може загинути, так само може загинути, відірвана від Вітчизни людина. Любов до Батьківщини проявляється і в патріотизмі. В першу чергу це пов'язано із захистом своєї Землі від збройних посягань.

Епічні герої, що втілили моральний ідеал народу, — це саме ті особистості, які захищали, відстоювали свою землю і всіма своїми силами прагнули її щасливої долі. Їх моральні чесноти мисляться в додатку до основного — любові до Вітчизни.

Так само і любов до природи, має особливий відтінок спрямованості людини на об'єкт.

Якщо любов між людьми передбачає умову взаємності, то любов до Батьківщини, до Бога, до природи, в силу своєї особливості, цього не потребує, не передбачає.

Будучи живим об'єктом любові, природа не дає віддачі у звичайному розумінні цього слова, не провокує егоїстичних нахилів, а дарує вічне джерело натхнення та естетичної насолоди.

Важливість і складність любові багато в чому визначається тим, що у ній, як у фокусі, перетинаються протилежності біологічного й духовного, особистісного й соціального, інтимного й загальнозначущого.

У любові, як у жодній іншій галузі, необхідно відрізняти вище від нижчого, прекрасне від потворного, справжнє людське почуття від його викривлених, спотворених форм, бо втрати тут — це втрати людського начала та її сутності.

Сучасна культура розкрила глибоку кризу людського духу, чи не найпереконливішим свідченням якої стала втрата любові як свого предмета. Люди бояться любити, не довіряють одне одному, не вірять у щирість почуття іншого. Любов спрофанована розумінням її як суто еротичного акту. В пошуках гостроти задоволень люди звертаються до збочених, спотворених форм стосунків, також вважаючи їх любов'ю.

Стаття надійшла до редакції 05.11.12

УДК 17.022.1:821.161.2 Сковорода

Яна Грінченко,
студентка 1 курсу фінансово-економічного факультету,
ДВНЗ «Київський національний економічний університет
імені Вадима Гетьмана»

Щастя — таке знайоме усім слово, адже кожен з нас уже з дитинства мріє стати щасливим. А чи знаєте Ви, що для Вас є справжнім людським щастям? У чому ж воно полягає? До останнього часу я цього не розуміла та навіть не замислювалась над цим питанням, але, прочитавши твір Григорія Сковороди «Розмова п'яти подорожніх про істинне щастя в житті» я дійшла висновку, що для щастя мені необхідно зовсім мало: здорові рідні, підтримка з їх сторони, ... напевно, і все. Особисто для мене даний твір Григорія Сковороди дав певне натхнення та поштовх для написання власного вірша, в якому я торкнулася саме проблеми щастя!

«Три виміри щастя»

Мене ви, посміхаючись, спитайте:
«Скажи мені, ти, молода дівчино!
Тобі для щастя необхідно стати
Жаданою, відомою, з грошима?»
Спитайте ви, а я вам посміхнуся,
Бо ви, шановний, надто жадібний
До пустощів. Я — інша, й не боюся
Сказати вам, що щастя в мене три.
Я не зухвала, може, то і горе,
Та всі свої дівочії роки
Я маму шанувала, сестру Полю,
Рідних своїх і друзів дорогих.
То перше моє щастя — знати певно,
Що в мене є вони, а в них є я.
І все, що було, — було не даремно…
В своїй «Розмові...» пан Сковорода
Приписує героям таку думку:
Для різних вуст та первісних умів
Існують зовсім різні облаштунки
Облич щасливих, сльозних чи сумних.
Що «ім'я бога є поганська назва»
«Грішми, землею» будемо щасливі.
Не вірю я, бо се — дешева казка!
Живуть таким, як певно, божевільні.

© Я. Грінченко, 2013

А я живу теперішнім й майбутнім,
Та бережу в собі ключі від долі,
Борюся другим щастям з часом скрутним —
Хай будуть ті, що в першому, здорові.
Здорові кожен день та кожен ранок,
Де б не були ми, — щоб не поодинці.
Щоб матінка моя на наш сніданок
Пекла млинці чи булочки з пшениці.
«Життя — то шлях, що скрізь тече, як річка»
Міркує у «Розмові...» Афанасій…
Я згодна з ним. Та кращая водичка
Це та лише, що чиста і без грязі.
Ось третє моє щастя — щира правда
Від тих людей, що поруч, що свої.
Бо вірю їм я відчайдушно, радо,
І повномірно також вірю в них.
Три виміри мої, я їх плекаю
Та живлю тими, що до серця йдуть
Людьми від Бога. Боже, сподіваюсь
Вони мене до щастя й приведуть.

УДК 141.319.8

Світлана Вільчинська,
кандидат філософських наук,
доцент кафедри філософії,
Центр гуманітарної освіти НАН України

В. Г. ТАБАЧКОВСЬКИЙ ЯК ДОСЛІДНИК ФІЛОСОФСЬКОЇ АНТРОПОЛОГІЇ

Vilchinska Svytlana. **V. Tabachkovskyy as a Researcher of Philosophical Anthropology.**

V. Tabachkovskyy's philosophical and anthropological views are examined in this article. Their role in the development of modern Ukrainian philosophical anthropology are analyzed.

Keywords: Anthropology, complementarity, human conditions of life, essence of man, existence, world-outlook consciousness.

Вильчинская Светлана. **В. Г. Табачковский как исследователь философской антропологии.**

В статье рассматриваются философско-антропологические идеи В. Г. Табачковского. Проанализирована их роль в развитии современной украинской философской антропологии.

Ключевые слова: Антропология, комплементарность, мир человеческого бытия, сущность человека, существование, мировоззренческое сознание.

У 90-х рр. XX ст. радянські філософи взялися досліджувати причини і наслідки тоталітаризму в СРСР. До їхньої уваги, зважаючи на вимоги часу, потрапляли передовсім знеосібнюючі у житті людини тенденції. В. Г. Табачковський, треба сказати, був серед піонерів цієї справи — сміливо запроваджував в Україні нову галузь філософської науки — антропологію (поняття, принципи, оцінки, ідеї, прийоми концептуалізації й т. п.), — що стало завершальною ланкою процесів, покликаних здолати світоглядні спрощення, які виникли в межах марксистського «класово-партійного підходу».

Творчий розвиток філософської думки, ясна річ, не міг не спиратися на здобуток гуманітаристики попередніх років (західної й вітчизняної), адже чи не вперше здійснювалася спроба

© С. Вільчинська, 2013

системного викладу неповторної палітри антропологічних ідей, і встановлена суголосність із провідними концептами давала для цього чимало можливостей. Хоча часи були й непрості. Попри «відлигу» в «добу Перебудови» догматизм та ортодоксальність радянської філософії ще не зжиті, і будь-які загальнокультурні методологічні запровадження у філософії натикалися на інерцію спротив у ортодоксів. Але, за оцінками В. Г. Табачковського, «червоний екзистенціалізм» і т. п. становили «легальну опозицію офіційній ідеології» та марксистському «матеріалістичному натуралізмові»[1], виявляючись протестною реакцією на останні, зрештою, — потягнуло за собою кардинальні зміни у постановці й розв'язанні проблем сучасності.

Скажімо, послідовно і наполегливо обстоювали ідеали, які окреслено було «молодим Марксом». Зокрема, антропологічний. Прийшли до розуміння необхідності осмислювати людину як «дійсну, предметну» істоту, отож, коментує В. Г. Табачковський, і як *«цілісний тілесно-духовний феномен, що йому властива індивідуальна неповторність»*[2]. Вказане потребувало розширення тематики за рахунок колись виключених з обігу проблем (через ідеологічні мотиви й т. п.), застосування нових природничих досягнень тощо та концептуальних засобів, у їх числі й тих, що вже розроблені західними вченими.

І справді, антропологічний ідеал К. Маркса не забороняв стверджувати існування трансцендентного буття, навпаки, надавав його пізнанню неабиякого значення, коли йшлося про становлення особистості. Більше того, погляди «молодого Маркса» вказували на глухі кути у висновках грубо матеріалістичних, як-то про «вищу реальність як неживу матерію, позбавлену свідомості» або про те, що з неї шляхом еволюції виникає свідомість, що теоретичний розум у самій сутності людського буття пов'язує особу з цією «вищою реальністю» й т. п. До речі, деякі з таких виявлено та критично проаналізовано[3] й при нагоді можна скористатися цим досвідом.

Те, що і «гегельянство» (в різних проявах) перебуває в глибокій опозиції до думки, що заперечує існування трансцендентного (або надприродного) у сфері буття, не лишилось непоміченим для тих, хто намагався зробити необоротними нові процеси у філософському пізнанні, зокрема, з'ясовуючи за яких умов і в яких напрямках відбувалася еволюція ідеї свобо-

---

[1] Термін добре проаналізовано, див.: *Гудінг Д., Леннокс Дж.* Людина та її світогляд: у пошуках істини і реальності / Перекл. з рос. зі звіркою з англ. оригіналом під заг. ред. М. А. Жукалюка. У 3-х т. — Т. 2 — Львів: МБФ, 2009. — С. 95—129.

[2] *Табачковський В. Г.* Концептуальні ландшафти Гегеля та вітчизняний неомарксистський феноменологізм // Шинкарук В. І. Вибрані твори: у 3-х т. — К.: Укр. Центр духовної культури, 2003. — (Філософська спадщина України). Т. 2. — С. 9.

[3] Див.: *Гудінг Д., Леннокс Дж.* Людина та її світогляд: у пошуках істини і реальності / Перекл. з рос. зі звіркою з англ. оригіналом під заг. ред. М. А. Жукалюка. У 3-х т. — Т. 2. — Львів: МБФ, 2009. — С. 96—100.

ди та індивідуальності людини. Антропологія Гегеля, як слушно зауважив В. Г. Табачковський, створювала таку ідейну, інтелектуальну атмосферу, у якій виключалася можливість помислити людську еволюцію з безособової матерії, адже мала за джерело християнську (іудейську) традицію. Через те у світогляді й утверджувалося суперечливе ставлення до теоретичного розуму. Хоч життя справді і підкорене законам фізики, але неможливо пояснити тільки з підстав фізичних законів як воно виникло. Не можна збагнути і людину лише скориставшись засобами природознавства, оскільки та неподільно поєднує безліч такого, що не приходить на розум уповні ясно. Даний ракурс в уявленнях про людину, що в гегелівських «Лекціях» 1805—1806 рр. здобув переконливе обґрунтування, отримує в потрактуваннях В. Г. Табачковського (й у інших творчо мислячих київських філософів, які були занепокоєні станом філософії в Україні на тлі її стаґнації) особливу прихильність, як надійний фундамент для переосмислення всезагального й індивідуального у людини в річищі їхньої комплементарності. Інтегруючу роль філософ убачав і в дискурсах західного «екзистенціального неогегельянства» (Ж. Іполіт, О. Кожев й ін.), Київської світоглядно-антропологічної школи (В. І. Шинкарук тощо), відзначаючи чинники розширеного витлумачення людини та її місця у всесвіті.

Досліджуючи трансформацію (від їх моносутнісної налаштованості до полісутнісної) у вітчизняних антропологічних уявленнях, В. Г. Табачковський пов'язував її передовсім із творчим доробком В. І. Шинкарука, за його визначенням, лідера київських антропологів, чиї ідеї розпочали своєрідний «антропологічний поворот української філософії» й співзвучні потребам духовного життя України. Водночас, якщо зважати на більш широкий контекст розвитку нашої філософської науки, не можна не погодитися із оцінками дослідників, котрі відтворюють образ П. В. Копніна як вченого-новатора[4], пов'язуючи з його ім'ям закладання основ, що визначатимуть творчий процес української філософської думки у наступні десятиріччя. В. Шинкарук, В. Босенко, М. Злотіна й ін. у колі його «ідейних однодумців й послідовників» (проте «поважну роль» «майбутнього академіка АН УРСР та член-кореспондента АН СРСР, відтак Російської АН» не заперечують та наполягають «осібно виокремлювати»[5] В. І. Шинкарука). Треба визнати, з цими постатями, й справді, філософське життя зазнало в республіці піднесення. На «філософській мапі» СРСР, як стверджують, з'явився «ще один успішний центр», який отримав назву «Київська філософська школа». Термін спочатку мав суто «географічне значення» (і не варто, гадають деякі аналіти-

[4] *Йолон Петро.* Павло Копнін та українська філософська думка // Філософська думка. — 2009. — № 3. — С. 54—57.
[5] Там само. — С. 59.

ки, вживати його в інакшому сенсі), але згодом отримує визначення ідейного напрямку, з яким пов'язували світоглядно-антропологічні досягнення київських філософів (або логіко-методологічні, соціально-філософські). Помітна розбіжність в оцінках ніяк не применшувала досягнень українських учених 1970—80-х рр.

В. Г. Табачковський у Шинкаруковому потрактуванні поглядів Геґеля вказує на «дев'ять антропологем», у яких вгадувались «екзистенціальні мотиви «Феноменології». Хоча аргументація В. Г. Табачковського не буде логічно незаперечною, але у головних рисах йому вдалося визначити підстави, на яких (і завдяки яким) здійснювалося переосмислення змісту марксистської антропологічної теорії. У числі антропологем, що збагачують зміст матеріалістичного вчення, наступні: *«Абсолютний Дух як культуротворчий суб'єкт здійснює свою місію не безпосередньо, а через діяльність окремих людей і цілих народів. Відтак сутність людини похідна не тільки від Абсолютного Духа, але й від творчої діяльності людини, без якої Дух безплідний»; «Всезагальний дух стає субстанцією індивіда, коли останній освоює його формотворення, а ті стають неорганічною природою індивіда. Способом такого освоєння є передусім освіта, здобуваючи яку, індивід здобуває те, що перебуває поза ним; з боку ж всезагального духа як субстанції освіта означає набування цією субстанцією самосвідомості, тобто породження свого становлення і своєї рефлексії в себе»*; *«від природи людський індивід є людиною «в собі» (у можливості). «Для себе людиною» він стає в суспільстві, перетворивши у своє внутрішнє предметний і духовний людський світ»; «суспільність як «субстанція» індивіда стає дійсною лишень через діяльність і в діяльності індивідів. Як немає особистості без суспільства, так само немає суспільства без особистості, остання — його ініціююче начало»*; *«уся «Феноменологія духа» — то історична епопея борінь самосвідомості й субстанції, особистості й суспільства, борінь, в яких могутність субстанції щобільше переходить до особистості, доки остання не утвердить своєї суттєвості й не стане «визнаною» у ній»*; *«перший щабель утвердження субстанційної значущості окремої особистості — «правовий стан». Він пов'язаний з виникненням світу «відчуженого духа» на основі відносин приватної власності»*; *«у світі відчуженого духа всезагальним «еквівалентом» особистісної вартості стає багатство. Внаслідок цього відбувається, за словами Гегеля, «викривлення усіх понять та реальностей»»*; *«вихід з окресленої ситуації Гегель знаходить у подальшому розвитку самосвідомості особи, зокрема в розумінні нею того, що світом її дійсної могутності є світ її переконань і совісті, світ її власного духу — моралі. На щаблі розвинутої моральної свідомості і здійсниме «зняття відчуження». Тепер «закон існує для*

самості, а не самість для закону»»; *«з виникненням моральної свідомості люди знаходять переконання у собі, отже виникає суб'єктивна незалежна свобода, за якої індивідуум, засновуючи все на своїй совісті, може навіть виступити проти існуючого державного ладу. Ми б додали сюди ще згадану раніш тезу щодо тотожності упредметнення та відчуження»*[6].

Розлога цітата з творів В. І. Шинкарука (подібні цитації в текстах В. Г. Табачковського не виняток), ще раз утверджує у думці — світ раціональний аж до свого глибинного рівня, який за межами науки; істини досягаємо через саморозірваність, а творення культури — через заперечення природи; людина (і всесвіт) є чимось більш фундаментальним, ніж те, що можна звести завдяки пояснювальним ланцюжкам до найзагальніших законів фізики, фізіології тощо. Спробою збагнути ірраціональне у людському бутті (а в теорії пізнання це обертається передовсім розширеним витлумаченням розуму) В. Г. Табачковський уважав екзистенціальне переосмислення філософії Гегеля у В. І. Шинкарука. І це водночас означало помилку та логічну необґрунтованість висновків про ненауковість чи-то малу пізнавальну вартість некласичного (або постнекласичного) доведення тощо. Доречно тут відзначити, що така позиція суголосна його власній.

Відомо, що В. Табачковський поділяв принцип «відкритості питання» (О. Больнов). Щодо людської сутності обстоював *концепт екзистенціал-есенціалії*. Він пише: «***Будь-яка одинична екзистенціалія має здатність «усутнюватися», відтак наріжним для питання про людську сутність є не те, яка екзистенціалія усутнюється сьогодні, чи може бути усутнена згодом, а як вона, ця нова екзистенціал-есенціалія співвідноситься з уже наявними***»[7]. Із формулювання може слідувати висновок — засновком для антропологічної рефлексії має стати принципова взаємодоповняльність всіх наявних і можливих сутнісних визначень людини. Витоки даної рефлективної налаштованості філософ пов'язував не лише з ідеєю «речі у собі» І. Канта, але й із екзистенційною складовою розмислу в В. Шинкарука, котру, приміром, простежує в феноменологічних конотаціях[8] гегелівської гносеології.

Згадати метафору «шляху». «Якась мандрівка когось кудись. Це водночас ціле життя конкретної особи як шлях. Це і шлях (шляхи) існування людства. У міфологічній свідомості шлях є пе-

---

[6] *Табачковський В. Г.* Концептуальні ландшафти Гегеля та вітчизняний неомарксистський феноменологізм // Шинкарук В. І. Вибрані твори: у 3-х т. — К.: Укр. Центр духовної культури, 2003. — (Філософська спадщина України). Т. 2. — С. 15—16.

[7] *Табачковський В. Г.* Полісутнісне homo: філософсько-мистецька думка в пошуках «неевклідової рефлексії». — К.: Видавець ПАРАПАН, 2005. — С. 358.

[8] Див.: *Табачковський В. Г.* Концептуальні ландшафти Гегеля та вітчизняний неомарксистський феноменологізм // Шинкарук В. І. Вибрані твори: у 3–х т. — К.: Укр. Центр духовної культури, 2003. — (Філософська спадщина України). Т. 2. — С. 17—18.

редусім тим, що пов'язує всі речі (істоти), які є конструктивними елементами космізованого простору, із простором центром, себто його вищою сакральною цінністю. Чи не тому будь-яке «мандрування» людини символізує самоздійснення її як культурної істоти: «подорожуючи» доцентровим шляхом, людина прилучається до сакральних цінностей, подорожуючи відцентрово, наражається на різні небезпеки; але позаяк другий різновид шляху зводить міфологічного героя «на край» ойкумени, на порубіжжя між своїм та чужим (поганим, хаотичним), герой змушений протистояти останньому і в разі перемоги залучає різновияви порубіжного хаосу до космізованого культурного порядку. Відтак архетип шляху здійснюється до образу хресного шляху, яким кожна людина приходить до свого самоздійснення, сягає своєї автентичності»[9]. Його можна «вгледіти» у будь-якій формі світосприймання, коли її носій здійснюється до всього нового. На універсальність мотиву «далекої дороги» вказували П. А. Флоренський, В. Я. Пропп, Дж. Фрезер й ін., хто вивчав літературні та фольклорні «сюжети ходіння» героя, який намагається пройти в «той», «інакший» світ, простір тощо. Символ «шляху», на думку В. Г. Табачковського, особливо близький В. І. Шинкаруку, оскільки за ним простежується аргументація окресленого Гегелем синтеза, що поіменовано в феноменології «*функціональною єдністю* істоти — єдністю, яка не передбачає однорідності різних своїх елементів, а зберігає якраз розмаїття — аж до співіснування протилежностей»[10].

Проте не тільки в культурологічних розвідках відзначено синтезуючу роль антропологеми «шляху», але й у природничих, зокрема, у доведеннях хибності евклідової картини світу та лінійного образу всесвітньої історії, які, скажімо, у просторово-часовому стосунку виявляються значно складнішими (дискретні утворення тощо). Тому-то архаїчні космологічні уявлення (хоч видається парадоксальним!) більшою мірою співзвучні сучасним даним науки (йдеться передовсім про теорію відносності), ніж утвердження класичної (модерної). Згадати, приміром, «шлях» казкового героя «за тридев'ять земель», який «швидко чи ні», «близько чи далеко», однак обов'язково дістається свого пункту призначення. Адже таке розуміння побудоване за принципом зв'язку «свого» й «чужого» («інакшого») світів, неодмінного поєднання смислів, тому і стає передумовою успіху. Нелінійність шляху об'єднує реальність у світовому просторі із притаманною йому «кривизною»[11], натомість «границя»,

---

[9] *Табачковський В. Г.* Концептуальні ландшафти Гегеля та вітчизняний неомарксистський феноменологізм // Шинкарук В. І. Вибрані твори: у 3-х т. — К.: Укр. Центр духовної культури, 2003. — (Філософська спадщина України). Т. 2. — С. 18.

[10] Там само. — С. 19.

[11] Простір у казці є дискретний, нелінійний, викривлений, згорнутий, «зморщений», утворює складки, й лише слідуючи за ними, опиняєшся у «тому світі» — подія не сприймається як чудо, адже «своїм ходом» туди не дійти (див.: *Седых О. М.* Архаический космос и современная наука // Человек. — 2011. — № 6. — С. 164).

«лінійність» роз'єднує його, унеможливлюючи «перехід» і всяку трансформацію героя. Отож не можна не погодитися із думкою П. А. Флоренського про те, що народне геометричне мислення ближче до геометрії неевклідової, ніж до Евклідової[12], врешті-решт, здатне розвивати наукову свідомість у бік релятивізму, дозволяє ще раз упевнитись, що в будь-якій системі відліку є своя відносність. От і світ культури, людини — не однорідна єдність, але різноманіття, що зберігає співіснування різностей.

Звідси було б нелогічно очикувати від В. І. Шинкарука, як філософа-антрополога, пошуку ознак *субстанціальної єдності* людини. Уявлення про «односутнісність» людини вичерпало себе. Етап тяжіння в антропології «до утвердження «найпершосутностей» (Платон, Арістотель, Л. Фейєрбах й ін.)» уже в минулому, як і «етап антиномізації першосутності (Б. Паскаль, М. Гайдеґґер тощо)». Натомість феноменологічно-екзистенціальна налаштованість, відзначена В. Г. Табачковським на прикладі досліджень В. І. Шинкарука, формувала нове завдання для антропології — вивчати «*функціональну єдність»* людини, — й означало перехід людинознавчих студій на щабель, який, за визначенням В. Г. Табачковського, є «етапом ствердження значущості існування (Ж.-П. Сартр)»»[13]. Останнє і вимагало дослідження категоріальних рівнів людського світорозуміння тощо, аналізу ідеально-реальної природи духовних почуттів і т. п. В. Г. Табачковський писав: «Теоретико-антропологічним і загальнофілософським здобутком вченого (ідеться про В. І. Шинкарука — С. В.) стала проте не тільки переорієнтація на архітектоніку символічних форм людського сприйняття, але й ґрунтовне вивчення *значущості цих форм як регулятивів діяльності*»[14]. Має рацію. Хоча такий аспект антропологічної рефлексії радянських філософів і не є несподіваним (навмисно не долучатимемося до полеміки про характер радянської філософії часів тоталітаризму (й посттоталітаризму) — «являє собою різновид політичної релігії» (М. Попович) чи ні, ставитися до неї як власне до філософії чи ні, т. п.[15] або — про відношення загальної антропології та філософської[16] тощо, оскільки спрямування наших пошуків знаходиться дещо в іншій площині пізнавальних завдань).

---

[12] Див.: *Флоренский П. А.* Из истории неевклидовой геометрии // Флоренский П. А. Соч. в 4-х т. Т. 2. — М., 1995. — С. 630.

[13] Див. більше: *Табачковський В. Г.* Полісутнісне homo: філософсько-мистецька думка в пошуках «неевклідової рефлексії». — К.: Видавець ПАРАПАН, 2005. — С. 341—358.

[14] *Табачковський В. Г.* Концептуальні ландшафти Гегеля та вітчизняний неомарксистський феноменологізм // Шинкарук В. І. Вибрані твори: у 3-х т. — К.: Укр. Центр духовної культури, 2003. — (Філософська спадщина України). Т. 2. — С. 21.

[15] Див. більше: Філософська думка. — 2009. — № 3. — С. 1—156.

[16] Див.: *Резник Ю. М.* Общая антропология в системе человекознания // Человек. — 2011. — № 6. — С. 41—50 та ін.

В. І. Шинкарук дотримувався основоположної тези марксизму, за якою Всесвіт і людина пов'язані між собою у самій сутності свого буття як раціонально творчо діючі феномени. Таке розуміння, до речі, створювало вербальний простір, в якому лише і має розгортатися думка справжнього антрополога, що прагне усистемлювати за допомогою найзагальніших методів науки (в тому числі комплексно-інтеґративного підходу) філософські, природничі та соціально-наукові знання про людину, аби поняття «людина» як ідеальна конструкція не потрактовували надто абстрактно щодо конкретних рис реальної людини. Звісно, даний підхід забороняв зіштовхувати у співвідношенні сутнісних властивостей людини, як-то розум, воля, почуття тощо, субстанціалізуючи одну з них, а на практиці (у бутті) давав надію забезпечувати злагоду із собою та околом. Отож будь-яка творча дія (космічна подія тощо), стверджував В. І. Шинкарук, — «стрибок у нову якість», не «підлягає звичному причинно-наслідковому поясненню» і співмірна «чудові», а страх в людини постає як «прозріння утаємниченого» та відчування свободи. У колі чинників людської діяльності проаналізовано в нього відчай («битва віри за можливе») й т. п. Осмислені (в межах діяльнісного підходу) феномени людського існування як взаємодоповнювальність чинників світосприймання сьогодні дозволяють нам визнати, що зрештою комплементарна визначеність людського світосприймання є базовою й, усвідомлюємо це чи ні, завжди супроводжує становлення всякого нового світогляду, епохи, будь-який вияв свободи та переорієнтацію життєдіяльності.

Її, можна сказати, маніфестовано в тих, хто стоїть на роздоріжжі, у кого під ногами схитнувся «ґрунт» — «проміжне покоління» (В. Петров-Домонтович), шукаючи виходу з кризи, і віддає перевагу комплементарній («розширеній») раціональності, котра в науці отримала назву несубстантивної, — що може означати: вже не вірять у можливості безособового пізнання. Боротися з антропологізмом в науці — це прикра помилка (в радянській філософії доводилась несумісність антропологізму і наукової рефлексії; попри те відомі й проекти загального людинознавства (І. Т. Фролов й ін.; тут предметом ставало узагальнення (теоретичний синтез) емпіричних результатів, отриманих різними науками про людину, з метою подальшої розробки інтеґративних проблем антропології).

До речі, «онтогенетично» комплементарна раціональність укорінена в структурі українського світосприймання, як її серцевина; репрезентуючи суттєвість, визначає «субординацію» світу довкола людини, впорядковуючи найелементарніші чини воління тощо. Беручи це до уваги, можна стверджувати про невипадковість орієнтації на синтезу, усталену в філософсько-антропологічному дискурсі, та — ставлення до висновків як таких, що доповнюють вже існуючі антропологеми. Відтак, сучасна українська філософсько-

антропологічна думка постає конкретизацією їхньої взаємопов'язаності. У даному спрямуванні розгортається дискурс, коли стверджується, приміром, що «критичний перегляд традиційних есенціалістських уявлень відбувається… не за схемою заперечення та відкидання, а за схемою конкретизації наявних антропологем»[17]. Звісно, в ньому вгадується і регулююча роль основної вимоги для філософсько-антропологічного пізнання — здійснювати «цілісне вивчення людини». У даному відношенні завдання, яке взялися розв'язувати в Київській світоглядно-антропологічної школі, — розпрацьовувати методологічні засновки цілісного витлумачення природи людини з підстав взаємоузгодження її сутнісних рис й конкретизації їхньої взаємопов'язаності, — є показовим. Крім того, в цій «формулі» особливо відчутна прихильність до молодомарксистської традиції, на якій засноване переконання — якщо переважатиме одна з сутнісних властивостей над іншими, тоді з'ява «одномірної» людини стає неминучим наслідком (й небезпечним). Щоби протистояти тим негативним процесам, прихильники неоантропологізму в радянській філософії 1970–1980-х рр. взялися осмислювати людину в конкретних ситуаціях, зокрема, у Києві зацікавилися «життєвим світом» людини, що оприсутнює об'єктивно-предметні форми людської життєдіяльності. Принцип антропологічної інтерпретації окремих явищ людського життя, спроба визначати смисл зовнішнього світу через людську індивідуальність, її творчі можливості тощо, ясна річ, — це не могло не впливати на подальшу гуманізацію ідеології в СРСР і переорієнтацію філософського знання на нових засадах.

В. Г. Табачковський невтомно буде популяризувати тематику вітчизняної та світової антропології, що розширює концептуальну будову «діяльнісного розуміння людини»[18], схиляючи до «*урівноваження всіх однобічних уявлень щодо людської сутності*»[19]. До цього штовхали, на думку філософа, і феноменологічно-екзистенціальні концепти В. І. Шинкарука. З великим ентузіазмом писав він про їх роль у становленні в Україні марксистської антропології як теоретичної системи знань (і в галузі викладання, і наукових досліджень) і про головні висновки: «1) «сутність не субстанціальна, вона не діє сама по собі, а тільки у реальному людському існуванні»; 2) людина — інтегративний різновияв її посутніх властивостей («ансамбль відносин»); 3) розокремлення сутності й існування — теоретична вигадка; людське буття та сутність людини ба-

[17] *Табачковський В. Г.* Полісутнісне homo: філософсько-мистецька думка в пошуках «неевклідової рефлексії». — К.: Видавець ПАРАПАН, 2005. — С. 359.

[18] Але ця версія вже у 90-х рр. зазнала критичного перегляду (С. Пролеєв, Г. Горак, Є. Бистрицький й ін.).

[19] *Табачковський В. Г.* Полісутнісне homo: філософсько-мистецька думка в пошуках «неевклідової рефлексії». — К.: Видавець ПАРАПАН, 2005. — С. 362.

гатомірні»[20]. Такого роду переміщення центру ваги у дослідженні людини в В. Г. Табачковського позначено терміном «неевклідова рефлексивність», котра значно зміцнила здатність протидіяти нерефлективним «спокусам» «приборкувати крила» мінливому світу, адже скеровувало до вивчення чинників, універсалізуючих рівновагу світових процесів, форм життєвого світу людини, пізнання й т. п.

Новий тип рефлексії, за В. Табачковським, складається не тільки з акту пізнання, але й розуміння (що не лишень пізнає, а й випробовує знання задля «досвіду життя»), вимагає брати до уваги аксіологічну пізнавальну орієнтацію дослідника, а водночас — і евристичні можливості альтернативних теоретико-методологічних підходів пізнання. Більше того, «неевклідова рефлексивність» можлива за умов «чуттєвої всезагальності», що надається із художнього, релігійного і т. п. досвіду. Пов'язуючи переорієнтацію у радянській антропології передусім із так званою феноменологізацією розмислу та принципом «конкретної тотальності», вчений зовсім не випадково намагався узгодити засади герменевтики із тими, що вже узвичаїлися в тодішній вітчизняній філософії. Застосовування і розробка новітньої методології для антропологічної науки[21] і означало «антропологічний поворот» марксистської філософії УРСР, характерної ознакою чого стало «більш активне тяжіння «до синтезу марксизму, екзистенціалізму і т. п. на ґрунті «радикально людиноцентрованої онтології». Його підвалини дослідник пов'язував ще і з особливостями національної ментальності, зокремо, з її відкритістю щодо персоналістичного наставлення мислення. Через це, гадав В. Табачковський, гносеологізм офіційного марксизму всякий раз зазнавав «ревізіоністської» трансформації через неуникну «симпатію» українських філософів до некласичного способу розв'язання проблеми людини тощо, коли рефлексія якось «посувається» у бік інтуїції, живої позаментальної реальності й т. п.

От і В. Шинкарук звертався до селективного синтезу «філософії розуму», «філософії серця» та «філософії волі», будучи переконаним, що поза цим професійна філософська антропологія в Україні є неможлива, оскільки, як знаємо, антропологія має на меті вивчати передовсім сутнісні (фундаментальні) структури людини в їхніх основних відношеннях до природи, суспільства, до інших людей і самої себе. Філософська антропологія є власне наукою, а «синтеза», цілісне осмислення метафізичних проблем людського буття і т. п. — неод'ємна ознака її науковості та важливий чинник знання. Через це та і з

[20] *Табачковський В. Г.* Український персоналізм Володимира Шинкарука // Шинкарук В. І. Вибрані твори: у 3-х т. — К.: Український Центр духовної культури, 2004. — (Філософська спадщина України). Т. 3. Ч.1. — С. 52—53.

[21] *Табачковський В*. У пошуках невтраченого часу:(Нариси про творчу спадщину українських філософів-шістдесятників). — К.: Вид. ПАРАПАН, 2002. — С. 244—246.

огляду на надбання західноєвропейської науки і національну культурну традицію «Володимир Шинкарук, — припускав В. Табачковський, — і вдавався до багаторічного інтенсивного вивчення світогляду як духовно-практичного освоєння світу, до розкриття особливостей *світоглядової свідомості*»[22]. Мав рацію і знайшов підтримку однодумців, адже, справді, світоглядова свідомість інтегративна щодо розмаїття посутніх властивостей людини. Їх «сплав» «надає їй особливої органічної цілісності, зілляності з внутрішнім світом і характером особистості, з її «Я» і тим самим надає останньому дієвості, активності, вольової цілеспрямовості й ознаки самосвідомої орієнтації у світі. Ця сторона світогляду рівною мірою важлива і для практичної, і для теоретичної пізнавальної діяльності людини»[23]. В. Г. Табачковський пов'язував із опрацюванням тематики стосовно духовно-практичного освоєння світу передумови розвитку загальної антропології, що здатна долати фрагментарність конкретно-наукової антропології та поглиблювати уявлення про «людину загалом», застосовуючи вчення про родову людську сутність у його історичному, культурологічному та індивідуально-особистісному вимірах. Адже тільки-но збагнемо незвідність (і нероз'єднаність) свідомості, людського буття й предметного світу та опосередкованість пізнання деяким власним первинним існуванням, отож і «присутність» людини у образі реальності, тоді осмислимо і все, що є, у якості тотального, як цілісність. Суголосними власним вважав вчений висновки, яких дійшли у поглядах на цілісну людину К. Косік, М. Мамардашвілі й ін. І сьогодні ці висновки можуть набути плідного розвитку.

Зрозуміло, й можна підтримати думку ак. М. В. Поповича про те, що без застосування деяких критеріїв науковості до аналізу світоглядних проблем і без обмеження філософії її власним предметом («ставлення людини до світу людини»), світоглядно-антропологічні здобутки могли б і не відповідати сучасному рівневі розвитку філософії. Ясна річ, якби П. В. Копнін у далеких 1960-х не вибудував би «загальної схеми марксистської філософії» — «1) поняття світогляду; 2) головне питання філософії; 3) суб'єкт і об'єкт пізнання та практики; 4) пізнання і відображення, інформація, знак і знакова система; 5) істина та її критерій; 6) почуття і розум, емпіричне і теоретичне знання; 7) розсудок і розум, народження та розвиток теорії; 8) істина, краса і свобода»[24], — і не знайшов підтримку співробітників Інституту філософії

---

[22] *Табачковський В. Г.* Український персоналізм Володимира Шинкарука // Шинкарук В. І. Вибрані твори: у 3-х т. — К.: Український Центр духовної культури, 2004. — (Філософська спадщина України). Т. 3. Ч. 1. — С. 49.

[23] *Шинкарук В. И.* Духовная культура—человек—искусство // Исскуство в мире духовной культуры. — К.: Наукова думка, 1985. — С. 13.

[24] *Попович Мирослав.* Про філософську культуру країни на ім'я «СРСР» // Філософська думка. — 2009. — № 3. — С. 14.

АН УРСР, зарубіжних дослідників щодо ідеї «багатоманітності підходів у філософії у межах наукової конкретності»[25], то не вдалось би послабити «ідеологічну аґресію» «офіційної радянської філософії» (стандартна, визначена «основними документами» КПРС думка, бездоганна формульність речення, що «не містить жодної ідеї» тощо — «різновид політичної релігії»[26]).

Проте провісником «селективного синтезу» можна вважати Києво-Могилянську академію За оцінками В. Нічик, вона почала «відхід від спіритуалістично-містичного» мислення, пов'язуючи його із інтенсивним засвоєнням раціонально зорієнтованої філософії[27]. Ідеал «фаустівської людини», на думку М. Хвильового й ін., ще тривалий час поспіль уважатимуть за першорядний для українства. Адже, відзначав О. Кульчицький, у розвитку менталітету нашого народу так і не сталося поєднання «інтровертизму з екстравертизмом». Треба сказати, для українства, зважаючи на деякі властивості етнохарактеру та історичні обставини (побільшості несприятливі), століттями було надто важливим завдання — поєднати та з однаковою вагою застосовувати в процесі освоєння дійсності як елементи дискурсивного мислення, так і містичного, символічного. Не дивно, що В. Г. Табачковський уважав безцінним внесок у цю справу тих, чий творчий доробок спрямовував до поєднання окреслених сфер людської здатності, відкривав перспективу подолання багатьох характерологічних вад українства. Та й сам був затятим поборником «селективного синтезу», котрий отримав у нього форму «інтенсивного взаємонаснаження «червоного екзистенціалізму» та «червоного позитивізму»»[28] та слугував розширенню (учений дбав про те) евристичних можливостей, зокрема, антропологічного пізнання.

У даному стосунку наукові надбання В. І. Шинкарука витлумачено в В. Г. Табачковського як «істотний внесок у марксистську філософію», оскільки виводить її із «моністичної однобічності» через започаткування професійної філософської антропології, яка до того ж оптимально увібрала в себе «виразні ознаки українського «антропоцентризму»» (від книжника Іларіона Київського до полемістів «козацького барока», «філософів серця» й романтиків). Особливо плідним виявився концепт взаємоузгодження «посутніх сил» людини в її ставленні до світу та цілісності кожного із названих феноменів, адже дозволяв, на

---

[25] *Попович Мирослав.* Про філософську культуру країни на ім'я «СРСР» // Філософська думка. — 2009. — № 3. — С. 13.

[26] Там само. — С. 6—7.

[27] Див.: *Нічик В. М.* Києво-Могилянська академія і німецька культура. — К.: Наукова думка, 2001. — С. 15—17.

[28] *Табачковський В. Г.* Український персоналізм Володимира Шинкарука // Шинкарук В. І. Вибрані твори: у 3-х т. — К.: Український Центр духовної культури, 2004. — (Філософська спадщина України). Т. 3. Ч. 1. — С. 48—49.

думку В. Г. Табачковського, зосереджуватися на розумінні «діяльної самосвідомої істоти, якій притаманна не просто взаємодоповняльність», а «взаємоконтроль і «взаємозастережливість» двох сфер людської активності: екстравертної та інтровертної. [⋯] Саме цим поєднанням убезпечується людська цілісність»[29]. «Націленість на подолання абсолютизації родових властивостей людини, але не коштом егоцентричного соліпсизму індивідуальності, а завдячуючи передусім орієнтації на феномен індивідуального сутнісного буття, пов'язаний з інтеріндивідуальністю та зі схильністю до трансцендування, — такою, — за визначенням дослідника, — масштабною антропорефлексивною потугою зумовлюється»[30] успіх В. І. Шинкарука, якого вважав своїм Учителем[31].

В. Г. Табачковський не без впливу теорії «взаємоконтролю та «взаємозастережливості» «посутніх сил» людини В. І. Шинкарука, спираючись, по суті, на характерологію української людини О. Кульчицького, на величезний досвід дослідників вітчизняної історико-філософської спадщини, приходить до висновку про те, що й дотепер залишається перед українцями нерозв'язаним завдання «поєднати найкращі активні тенденції окцидентальної духовності з азійською споглядальністю й настановою на внутрішню «самість» людини»[32], надолужити диспропорції інтровертизму й екстравертизму. У даному спрямуванні переорієнтовувала пошук і західна антропологія, налаштована на врахування «взаємодоповняльності» духу («аполонійське» начало в людини) й життя («діонісійське»), — загалом, гуманістично спрямована світова сучасна філософія. Приміром, чимало коментарів до вчення М. Шелера В. Табачковський присвятив перевірці власних мотивів вивчення антропологічної тематики. Згадати хоч би таке його визначення людини: «Маємо, отже, істоту максимально вкорінену у буттєві шари, котрі поза нею, й водночас — істоту, яка здіймається в самій собі над усім життям і його цінностями»[33]. Його цікавість до концепту вітальної духовності має всі ознаки наміру збагнути внутрішню суперечливість людини і «урівноважити» духовний й життєвий принцип людського буття на практиці.

---

[29] *Табачковський В. Г.* Український персоналізм Володимира Шинкарука // Шинкарук В. І. Вибрані твори: у 3-х т. — К.: Український Центр духовної культури, 2004. — (Філософська спадщина України). Т. 3. Ч. 1. — С. 47.

[30] Там само. — С. 48—49.

[31] *В. І. Шинкарук* (1928–2001), від 1968 р. директор Інституту філософії АН УРСР, за його підтримки створено було відділ філософської антропології, де тривалий час працював В. Табачковський та ін., досліджуючи світоглядно-антропологічну проблематику філософії.

[32] *Табачковський В. Г.* Український персоналізм Володимира Шинкарука // Шинкарук В. І. Вибрані твори: у 3-х т. — К.: Український Центр духовної культури, 2004. — (Філософська спадщина України). Т. 3. Ч. 1. — С. 46.

[33] *Табачковський В*. У пошуках невтраченого часу:(Нариси про творчу спадщину українських філософів-шістдесятників). — К.: Вид. ПАРАПАН, 2002. — С. 233.

Урівноваженню підлягають не лише психічні, духовні, ментальні сили доцільно діючої особистості, але і відмінності, притаманні різним людям (спільнотам). Але урівноваження залишається тільки благою метою і піддається частковому вивченню, доводить В. Табачковський, якщо не розв'язати з підстав комплементарного принципу проблему людської сутності. Комплементарне наставлення В. Г. Табачковського, очевидно, не варто пов'язувати лишень з виявами культури і характеру українства (про що вже йшлося), чи убачати тільки «моду» (постнекласичний дискурс вже мав загальне визнання вчених). Прагнення посісти виважену позицію зумовлено об'єктивними обставинами доби розпаду Радянського Союзу, розбудови незалежної України, політичним напруженням через перерозподіл влади, економічним — через нерівномірність розвитку та конкуренцію, культурним (конфлікт цивілізацій, релігій тощо). Вченому довелося жити в часи «великих змін» і непевності. Шукати форми сталого розвитку, освоєння дійсності у цілості розмаїття — ставало зовсім природним бажанням людини, у якої «ґрунт схитнувся під ногами».

Варто згадати концепт перегуку епох як «зустріч із ситуацією», опрацьованого в радянській філософії Г. А. Заїченком (1921–2001). В. Табачковський поділяв твердження про необхідність ставитися до історії філософії не як до «музею», а як до минулого, котре активно визначає філософські зацікалення нового покоління дослідників. Те невідоме, що залишалося поза увагою «старої школи», передусім, відкривається завдяки «екзистенціальній комунікації» (насправді «я існую в зустрічі»), — на жаль, недооцінена в марксистській теорії, адже невербальні форми комунікації ріднять філософію з поезією[34], — отож, за Г. Заїченком, абсолютною є «комплементарність» різних способів світосприймання**,** діалог, а філософська наука існує через розмаїття своїх репрезентацій. Але прийнятний лише той плюралізм, котрий, так би мовити, «уживається» із синтезуванням філософських учень у певну єдність[35].

Порівняльний аналіз класичної і постклассичної парадигм філософії, пошук суголосностей, паралелей мали сприяти поглибленню антропологічного пізнання в Україні. Проте стратегія зіставлень не справляла враження тільки «просвітительства» чи рабського наслідування. Адже мислителі намагалися узгоджувати зміст досліджуваного тексту (екстравертивно спрямований, за визначенням В. Г. Табачковського) із індивідуально-особистісним смислом (інтровертним). Чималою мірою завдяки ідеям П. В. Копніна, які засвоїв В. Г. Табачковський і на свій копил розвивав, уявлення про мислення-конс-

[34] Див.: *Заїченко Г. А*. Історія західної філософії. Класика супроти постмодернізму. — Дніпропетровськ, 2000. — С. 160—166.

[35] *Табачковський В*. У пошуках невтраченого часу:(Нариси про творчу спадщину українських філософів-шістдесятників). — К.: Вид. ПАРАПАН, 2002. — С. 204.

трування, що співвіднесене з можливостями, а не реальністю, органічно в'язалися з головним завданням антропології, — «відкрити обрії» людині в її сутнісно нескінченному рухові, і жодних фіксацій на якійсь одній формі[36]. Неважко почути за цими формулюваннями безоглядну налаштованість вченого на критичний перегляд діяльнісної концептуалізації («есенціалістського нормативізму» й т. п.) з підстав розуміння людської полісутності.

Такі наставлення розмислу годні занурити дискурс у постмодерністське проблемне поле. Можна порадіти їхньому співзвуччю із «синтетичним в своїй суті ідеалом української культури та психіки», яка у своєму світосприйманні, за влучним висловом О. Кульчицького, «як сила, що формує національну психіку, здійснює «орієнтацію на Європу», але й не виключає «азіатського ренесансу» (Микола Хвильовий) з усіма характерними наслідками такого ставлення»[37].

Згідно зі «стратегії взаємодоповнювальності», В. Г. Табачковський, до прикладу, систематизує філософський доробок провідних діячів України 1960—90-х рр., відтворюючи віхи життя і творчості. За кількістю охоплених персоналій і широтою бібліографічного матеріалу це дослідження на той час не мало аналогів у вітчизняній літературі. Висвітлюючи стан наукової дослідженості наукових надбань, В. Г. Табачковський узгоджує їх зміст із усталеними в наукових колах загальнотеоретичними уявленнями, чужим досвідом і власними спогадами, переживаннями тощо, — тим, що прийнято іменувати «суб'єктивністю» бачення. Безперечно, моноґрафія В. Табачковського «У пошуках невтраченого часу:(Нариси про творчу спадщину українських філософів-шістдесятників)» (К., 2002) викликала різні відгуки, бажання посперечатися, проте, що не викликає заперечення, — це те, що вона є добрим обґрунтуванням складності взаємин у бутті (його есенційного і екзистенційного рівнів), порівняно з тими потрактуваннями, коли їх вважають як щось взаємовиключаюче.

Гадаємо, підтримку своїм уявленням учений знаходив у філософії Г. Сковороди, М. Гайдеґґера, М. Мамардашвілі, ін., адже особливо поціновував їх творчість. Скажімо, в Г. Сковороди переднайшов зародки феноменологічних уявлень про людину, вважав, що філософ тому-то й скористався символічним алегоризмом, бо прагнув виявити безпосередню присутність світу в людських переживаннях і збагнути сутнісні метаморфози людини, для котрої світ саморозкривається як поліцентричний, оскільки «єдине начало є всюди». Поділяв В. Табачковський і концепт «ін-

[36] Див.: *Табачковський В. Г.* Полісутнісне homo: філософсько-мистецька думка в пошуках «неевклідової рефлексії». — К.: Видавець ПАРАПАН, 2005. — С. 361.

[37] *Кульчицький О.* Філософська антропологія як філософічне знання про людину // Кульчицький О. Основи філософії і філософічних наук. — Мюнхен-Львів: «Світ» при ЛДУ, 1995. — С. 157.

дивідуального сутнісного буття» (В. Шинкарук). Світогляд ґрунтується на духовних феноменах, як-то віра, надія, любов тощо; будучи формами культури, вони надають нашій життєдіяльності смисл. Життєвий світ має спрямованість. «Інтенціональність», котра пов'язує між собою різні моменти мого досвіду й різноманітні аспекти речі, не є ні діяльністю духовного суб'єкта, ані чистими залежностями об'єкта. Вона — перехід, що я його здійснюю як тілесний суб'єкт від однієї фази руху до іншої… на ній виростають всі людські смисли й значення»[38]. Помітною подією в житті української філософської спільноти він вважав дослідження людської тілесності як антропокультурного феномена (В. Козловський, Т. Голіченко), вивчення «соматизації» філософського дискурсу (О. Гомілко) тощо. Справді, даний аспект розвідок переконує й утверджує в думці, що людське сприйняття є результатом історичного розвитку світу, а водночас, є плодом людської самості, — зрештою спростовує образ «Дзеркальної людини».

Звернення вітчизняних дослідників до феноменологічно-екзистенційної думки, з погляду В. Табачковського, давало змогу, по-перше, верифікувати «діяльнісну версію людського світовідношення» на питаннях відчуження сутнісних сил людини тодішньої сучасності; по-друге, здолати спрощене уявлення про людину як сукупність соціально-класових відносин; по-третє, відмовитися від «погляду на сутність як *внутрішній* аспект буття, а існування — *зовнішній*»[39]. Феномени, що репрезентують суще, є у рівноважному співвіднесені з іншими феноменами[40], виявляються «відносно-абсолютними утвореннями», безумовно, вказують на істотність цілісного ланцюга їх проявів. Висновок Ж.-П. Сартра про те, що людину треба розглядати одночасно і як одиничну універсальність, і як універсальну окремішність, де загальне відтворює себе як унікальність, — знайшла підтримку співробітників Інституту філософії АН УРСР і набула плідного розвитку.

Досліджуючи найвідмітніші моменти переходу української антропологічної думки від субстанціального тлумачення людської сутності до функціонального (від «родової узагальненості» до «тотальності індивідуальної екзистенції»[41]), В. Г. Табачковський брав до уваги засновки й інших зарубіжних теорій: застосовував деякі ідеї молодомарксизму[42] (помітний вплив з

---

[38] *Табачковський В.* У пошуках невтраченого часу:(Нариси про творчу спадщину українських філософів-шістдесятників). — К.: Вид. ПАРАПАН, 2002. — С. 255—256.

[39] *Табачковський В. Г.* Полісутнісне homo: філософсько-мистецька думка в пошуках «неевклідової рефлексії». — К.: Видавець ПАРАПАН, 2005. — С. 340.

[40] Див.: *Сартр Ж.-П.* Буття і ніщо. — К.: Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2001. — С. 7.

[41] *Табачковський В. Г.* Полісутнісне homo: філософсько-мистецька думка в пошуках «неевклідової рефлексії». — К.: Видавець ПАРАПАН, 2005. — С. 336—350.

[42] І хоча діяльнісний гуманізм ще невіддільний від субстанціалізації загальної людської сутності, але вже переднаходим тональність неподільності окремого і загального, що посилюватиме у молодомарксистів гостре відчування сутнісної багатовимірності людського й величи особистого Я, що творить і своє власне буття.

боку системи Фіхте[43]), постпозитивізму (критика домінування есенціалізму в методології гуманітарних наук як причини їх нерезультативності) тощо.

Дослідники радянської філософії часто пишуть про те, що радянський марксизм часів тоталітаризму (й посттоталітаризму) являє собою різновид релігії (ідеології), отож і ставитися до неї треба належним чином, власне, не як до філософії. Беручи активну участь у процесі світоглядно-антропологічної переорієнтації марксистської теорії, В. Г. Табачковський зміг довести, що це не зовсім так. Предметне поле філософської антропології, на глибоке його переконання, створювало той вербальний простір, в якому тільки і здатна рухатися справжня філософська думка. Отож філософську культуру УРСР не варто зводити до «офіційної догматики» марксизму-ленінізму. Історико-філософське дослідження еволюції антропологічних ідей В. Г. Табачковського вплинуло на долю культури країни вирішальним чином, адже й було втіленням тієї «філософії», якої не потребувала влада, — десакралізованої. У зазначеному спрямуванні світоглядно-гносеологічну переорієнтацію здійснювали в Києві ще у 1960-х рр. Проте В. Г. Табачковський належав до тієї генерації вчених, якій вдалося довести до завершальної стадії гуманізацію марксистської теорії й узвичаїти у прочитанні проблем нові засади, зокрема, це стосується нової галузі філософської науки — антропології — запроваджував в Україні поняття, принципи, оцінки, прийоми концептуалізації й т. п.

Стаття надійшла до редакції 05.11.12

[43] Вихідні принципи фіхтеанства — «Я покладає Я; Я покладає не-Я; Я покладає Я й не-Я» — стверджували вільно діюче людське начало, що конституює всяку реальність. Все треба шукати в Я, у Всесвіт через Я входить порядок і гармонія. «Виключно через людину поширюється панування правил довкіл неї… Людське спостереження вказує у нескінченному розмаїтті кожному своє місце, щоби ніщо не тіснило іншого, людське спостереження вносить єдність у нескінченне розмаїття» (Див.: *Фихте Г.* О достоинстве человека // Фихте Г. Сочинения в 2-х т. — СПб., 1993. — Т.1. — С. 437.

УДК 004.9+140.8

Лариса Рижко,
доктор філософських наук,
Центр досліджень науково-технічного потенціалу
та історії науки імені Г. М. Доброва НАН України

ІНФОРМАЦІЙНО-КОМУНІКАЦІЙНІ ТЕХНОЛОГІЇ ТА ЗМІНИ ПРЕДМЕТУ СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКОЇ РЕФЛЕКСІЇ

Ryzhko Larysa. **Information and Communication Technologies and Change of the Subject of Social Philosophical Reflection.**

A new phenomenon of modern knowledge, which was formed under the influence of IT, there is a change in the social and philosophical reflection. In modern culture the technosphere as a set of technical means, becomes part of sociosphere. Social is now seen not as opposed to natural, technological or economic, as well as a way to connect them and turn one into another. This phenomenon is the subject of this article.

Keywords: information and communication technologies, technosphere, network, network society.

Рыжко Лариса. **Информационно-коммуникационные технологии и изменение предмета социально-философской рефлексии.**

Новым явлением современного познания, которое формировалось под воздействием ИКТ, есть изменение социально-философской рефлексии. В современной культуре техносфера, как совокупность технических средств, становится частью социосферы. Социальное теперь воспринимается не как противоположное естественному, техническому или экономическому, а как способ их соединения и превращения одного в другое. Этому феномену и посвящена данная статья.

Ключевые слова: информационно-коммуникационные технологии, техносфера, сети, сетевое общество.

Однією з прикмет сучасного буття є розгортання інформаційної революції, стрімкий розвиток інформаційно-комунікаційних технологій (ІКТ). І якщо погодитися з Дж. Нейбітом[1], в тому, що історія цивілізації — це історія комунікації, то ми є свідками справді нетривіальних змін у соціальних процесах, у процесах формування особистості, її ідентифікації тощо. Справа в тому, що сучасні ІКТ стали своєрідними медіумами соціальних відносин. Причому їх функція не обмежується лише передачею інформації, здійснення комунікацій, але й доповнюється активною, навіть агресивною діяльністю у сфері т. з. соціальних технологій. У даному випадку «технології соціальні і технології «класичні» діють у нерозривному зв'язку»[2]. Соціальні процеси, формування особистості виявляються нерозривно зв'язаними з технологічним розвитком, з опануванням цими технологіями.

[1] Див.: *Нейбит Дж.* Старт! Или настраиваем ум! Перестрой мышление и загляни в будущее. — М.: АСТ МОСКВА, 2009. — 286 с.

[2] *Труфанова Е. О.* Социальное конструирование субъекта через призму медийных и сетевых технологий // Наука и социальные технологии. — М.: ИФ РАН, 2011. — С. 52.

© Л. Рижко, 2013

Новим явищем сучасного пізнання, яке виникло під впливом ІКТ, є зміна предмету соціально-філософської рефлексії. Цьому феномену і присвячена дана стаття.

Передусім зазначимо, що дослідники констатують т. з. поворот до матеріального в соціальних науках. «Формується нова реальність, яка створюється сучасною наукою і високими технологіями, якщо соціологи не хочуть залишитись на узбіччі науково-технічного прогресу, то вони повинні вийти за межі тієї реальності, яку вони обговорювали, — і включити нову науково-технологічну реальність в свій предмет»[3]. Цей предмет вже не лише відносини, зв'язки між людьми, цінності, які сповідують люди, а й те, що презентується матеріальними сутностями, або артефактами сучасних ІКТ.

У нинішній культурі техносфера, як сукупність технічних лаштунків, стає часткою соціосфери. Соціальне тепер сприймається не як протилежне природному, технічному чи економічному, а як спосіб їх поєднання і перетворення одного в інше. Артефакти не тільки відображають стан розвитку суспільства, вони значною мірою є тією речовиною, з якої і складається соціальність. Вони надають суспільству тілесність, вважає Б. Латур[4]. Прикметно, що ця «тілесність» усе частіше презентується електронно-інформаціними структурами. Відбувається своєрідна матеріалізація віртуального. «Ідея метаморфози віртуального в реальне (матеріалізація віртуального) захоплює подих, бо в момент будь-якого перетворення завжди є щось чудесне — таємниця творення, яка зачаровує душу кожної людини, яка має хоч іскру свідомості і чуттєвості»[5]. Цим пояснюється надзвичайна популярність комп'ютерних ігор серед молоді і не тільки, фільмів жанру «фентезі» тощо.

Але матеріалізація віртуального відбувається не лише у сфері розваг, а має місце і в цілком серйозних сферах. Головною ареною глобальних оборудок, таких як торгівля фондами чи форекс-трейдінг, чи здійснення різноманітних платежів, інтернет-магазини, отримання заробітної плати, стають електронні засоби зв'язку, телефон, комп'ютерні мережі. К. Кнорр-Цетіна відзначає: «коли послуги, які надавалися живою людиною, змінюються автоматизованими електронними послугами, не потрібно взагалі ніяких соціальних структур — лише електронно-інформаційні структури»[6]. Подібні постсоціальні перетворення свідчать про те, вважає К. Кнор-Цетіна, що відомі нам соціальні

---

[3] *Огурцов А. П.* Новий поворот к обьекту в современном мышлении // Постнеклассика: философия, наука, культура. — СПб.: Издательский дом «Мірь», 2009. — С. 57.

[4] *Латур Б.* Когда вещи дают отпор: возможный вклад «исследований науки» в общественные науки // Социология вещей. — М.: Издательский дом «Территория будущего», 2006. — С. 342—362.

[5] Человек и новые информационные технологии: завтра начинается сегодня. — СПб.: Речь, 2007. — С. 31.

[6] *Кнорр-Цетина К.* Социальность и объекты. Социальные отношения в постсоциальных обществах знания // Социология вещей. — М.: Издательский дом «Территория будущего», 2006. — С. 274.

форми звужуються, робляться тоншими — соціальність відступає. Це можна тлумачити як тенденцію до індивідуалізації. Можна припустити, пише К. Кнорр-Цетіна, що саме індивіди, а не держава, будуть нести відповідальність за задоволення потреб у соціальному забезпеченні і соціальній безпеці. У суспільстві послуг саме з особою, а не з гігантськими корпораціями будуть пов'язуватися засоби виробництва і комунікації. В сучасному суспільстві активно розвиваються структури, які будуються навколо особи, а не колективу. Але змінюється і особа, формується «комп'ютерна людина», яка сприймає світ крізь призму телекомунікаційних систем, крізь інформаційну призму, створену іншими людьми. Тому «комп'ютерна людина», з одного боку, має можливість доступу до велетенських масивів інформації, має реальну можливість впливати на цю інформацію, формувати її а, з іншого, існує ризик «зомбування», маніпуляцій за допомогою інформації. Навіть якщо людина здатна критично сприймати та аналізувати інформацію, протистояти маніпуляціям, то виникає проблема кількості інформації, інформаційного «шуму» і нездатності орієнтуватися в цьому вирі. Можливі і серйозніші проблеми, пов'язані зі змішуванням реальностей, неспроможністю відрізняти «віртуальну реальність» і події реального світу. Щоправда здебільшого йдеться про психологічну чи навіть клінічну проблему, яка можливо в легшій формі, але проявилась би і без ІКТ.

ІКТ переходять на новий щабель розвитку. Вони частогусто сприймаються не як технічний артефакт, без якого неможливе сьогоднішнє життя, а один з головних елементів суспільства нового типу, а саме мережевого суспільства. Важливою рисою мережевого суспільства є орієнтація на неієрархічні структури, що вибудовуються довкола особи. Людина стає центром суспільних структур. Відбувається своєрідна мінімізація соціальних структур.

Мінімізація соціальних структур щільно пов'язана з розвитком інших культурних елементів і практик. «Згідно з цим сценарієм, постсоціальні відносини не є асоціальними або несоціальними. Їх можна назвати відношеннями, характерними для суспільств пізнього модерну, яким властиве співіснування і переплетення соціального з «іншими» культурами»[7]. В ролі «інших» культур виступають знання, експертиза, рефлексивність, технізація життєвого світу — тобто те, що включає «інформаційна культура». Наприклад, автори книги «Человек и новые информационные технологии: завтра начинается сегодня»[8], говорять про зміну соціокультурної та технологічної парадигми життя.

[7] *Кнорр-Цетина К.* Социальность и обьекты. Социальные отношения в постсоциальных обществах знания // Социология вещей. — М.: Издательский дом «Территория будущего», 2006. — С. 276.

[8] Див.: Человек и новые информационные технологии: завтра начинается сегодня. — СПб.: Речь, 2007. — 320 с.

Пояснимо цю думку. Однією з особливостей сучасної соціальної царини є її функціонування (повністю чи поки частково), в мережах які створені ІКТ[9]. Одним з прикладів цього — перенесення політики в сферу засобів масової інформації (в інформаційну реальність). Сьогодні політичне існування аналогічне існуванню в засобах масової інформації. Тому нерідкі випадки жорсткої боротьби за місце в ЗМІ, а неупередженість ЗМІ — це ідеал, який навряд чи може бути досягнутий, якщо зважати на те, що самі ЗМІ мають власні економічні, фінансові, політичні та інші інтереси. Тому мережа Інтернет усе частіше виконує роль ЗМІ. Навіть більше того. Інтернет усе частіше розглядають як можливість переходу від представницької до народної демократії шляхом створення системи «електронного урядування».

Останнім часом ми стаємо свідками, коли засоби ІКТ сприяють творенню принципово нових феноменів співробітництва в суспільстві. Прикладом може бути віртуальна енциклопедія Вікіпедія — результат співпраці тисяч користувачів мережі Інтернет. Або численні віртуальні бібліотеки, які дають можливість обмінюватися електронними версіями книг. Нарешті, різноманітні форуми, де обговорюються нагальні проблеми, даються поради.

Створюється особливе «мережеве суспільство». «Поняття «мережеве суспільство» передусім відображає не стільки процес «технологізації» сучасного суспільства, скільки якісні зміни в його організації, функціонування, мети, задач і проблем у зв'язку з використанням нових науково-технологічних ресурсів у глобальному масштабі»[10].

Подібну тенденцію можна спостерігати і в діяльності різноманітних соціальних рухів, які мають на меті захист прав людини, захист природи, вирішення актуальних проблем певних регіонів тощо. Їх активне функціонування, в деяких випадках, можливе лише завдяки ІКТ. Те саме можна сказати і про т. з. «кібербезпорядки», чи *twitter* — чи *facebook*-революції. Події в передмісті Парижу восени 2005 року, які охопили і інші європейські міста, приводом яких стала смерть двох підлітків від електричного розряду в трансформаторній будці, були першим масштабним конфліктом організованим за допомогою засобів ІКТ. Таку ж роль відіграв Інтернет під час недавніх подій у Єгипті, Лівії, Тунісі. Такий тип децентралізованої організації дій великих груп людей отримав назву «рій» чи «свомінг» (від анг. *swarming*)[11]. Спочатку подібні акції не мали нічого спі-

[9] Див.: Человек и новые информационные технологии: завтра начинается сегодня. — СПб.: Речь, 2007. — С. 65.
[10] Там само. — С. 114.
[11] Там само.— С. 87.

льного з політичними чи правовими діями, це т. з. «флешмоб» (з англ. *Flash* — спалах і *mob* — натовп). Вони носили суто розважальні, нейтральні дії. Наприклад, через мережі пропонувалось в один і той час усім мешканцям міста вийти на вулицю з надутими повітряними кульками і випустити їх в певний час у повітря. Усе частіше мережеве суспільство починає набувати форми реальної суспільно-політичної сили, яку практично неможливо контролювати за допомогою традиційної влади, в межах традиційної держави. Час від часу ми стаємо свідками, коли на вулиці міст виходять тисячі людей з метою вирішити свої нагальні проблеми, прочитавши заклики в мережі Інтернет, чи отримавши повідомлення на мобільний телефон з приписом «передай іншому».

Непокоїть сучасний світ виникнення нового феномену, який можливий завдяки ІКТ та Інтернету — це «мережева війна». «Глобальність, швидкість, гнучкість і анонімність дій у нових мережах грає на руку терористам, у той час як організація демократичних суспільств виявляється в цьому разі уразливою»[12] — підкреслюють дослідники. Причому виграти в цій війні можна лише зруйнувавши мережу, і не допустивши можливість її відтворення. Але, як зазначають далі автори цитованої праці, найдраматичніші події відбудуться в точках перетину віртуальної та дійсної реальності. Коли маніпуляції в комп'ютерних програмах викликають лавину реальних наслідків у фізичному світі. Як, наприклад, техногенні, авіаційні катастрофи можуть бути наслідком видозміни відповідних комп'ютерних програм. Автори колективної монографії «Мережі і мережні війни. Майбутнє терору, злочинності та бойових дій» зазначають, що мережна війна має подвійну природу. З одного боку, знаходяться злочинці, терористи, радикальні націоналісти, а з іншого — активісти громадянського суспільства. «Мережну війну як форму конфлікту вирізняє мережна організаційна структура її учасників (багато груп насправді навіть діють без лідерів) і гнучкість — здатність швидко організовувати і здійснювати ройові атаки. Поняття кібервійни і мережної війни віддзеркалюють новий спектр конфліктів, що виникає з настанням інформаційної епохи»[13].

Проте ІКТ не лише створюють конфлікти, але і сприяють їх стиранню, чи точніше створюють механізми здатні це зробити. Звичайно, універсальних рішень, чи створення програм, які б були придатні для будь-якого випадку не існує. Хоча інформаційні технології в найпростішому варіанті поширюють одна-

[12] Див.: Человек и новые информационные технологии: завтра начинается сегодня. — СПб.: Речь, 2007. — С. 85.

[13] Мережі і мережні війни. Майбутнє терору, злочинності та бойових дій. — К.: Видавничий дім «Києво-Могилянська академія», 2005. — С. 8.

кове, типове, але, вони також дають можливість диверсифікувати систему, уникнути уніфікації рішень, а значить можливості тиражування одних і тих самих помилок. Ця можливість виникає завдяки тому, що фахівці з управління називають перевагами сильно децентралізованих фірм, і стверджують, що в майбутньому великі ієрархічні корпорації поступляться місцем новій формі організації — мережам. Звичайно, мережі не обов'язково повинні бути електронними, але сучасна глобальна мережа Інтернет дає велетенські можливості в цьому відношенні.

Недаремно «багато прихильників інформаційної революції розглядають Інтернет не лише як нову корисну технологію комунікації, а як провісника зовсім нової, неієрархічної форми організації, яка досконало задовольняє потреби складного, інформаційно-насиченого економічного світу»[14].

Мережі дають можливість впоратися з інформаційними потребами все складнішого світу. В складних системах неможливість і неефективність тотального, ієрархічного контролю, стимулює розвиток локального чи мережевого, горизонтального контролю. Як зазначає Ф. Фукуяма, проблему координації всіх гравців децентралізованої організації можна розв'язати покладаючись на ринкові механізми, але це породжує низку негативних наслідків. «Іншим розв'язком проблеми координації сильно децентралізованих організацій є мережа — форма спонтанного порядку, який виникає в результаті дії децентралізованих агентів, а не створюється якоюсь централізованою владою. Щоб мережі справді були здатними створювати порядок, вони повинні залежати від неформальних норм, які зайняли місце формальної організації, — іншими словами, від соціального капіталу»[15]. Причому Ф. Фукуяма підкреслює, що мережа не різновид формальних організацій, а соціальний капітал, який оснований на моральних взаємовідносинах довіри. «Мережа — це група індивідуальних агентів, які поділяють неформальні норми чи цінності, понад тих, які потрібні для звичайних ринкових операцій»[16].

Безумовно, різноманітні мережі в суспільстві існували завжди, а на ранніх етапах людського суспільства вони були домінуючою формою соціальних відносин. Але інформаційні мережі надають їм нового стимулу розвитку. Вони дають можливість об'єднання індивідів незважаючи на реальні географічні відстані між ними, державні кордони, дають можливість певною мірою долати мовний бар'єр та адаптувати культурні відмінності до параметрів інформаційної

[14] *Фукуяма Ф.* Великий разрыв. — М.: АСТ, 2008. — С. 271.
[15] Там само. — С. 270.
[16] Там само. — С. 273.

культури, створюючи, тим самим, новий різновид соціальних відносин. Соціальних відносин, які носять глобальний характер, і не залежать від географічного положення людей. Але ця глобальність є також партикулярною. Дані соціальні відносини, як правило, носять комунікативний характер, і не включають емоційну, духовну складову, завжди формуються для обговорення якоїсь часткової, нехай і важливої проблеми, скажімо, професійної чи навіть гострої суспільно-політичної або ігрової чи розважальної, але якщо дискусія переходить в іншу «площину», то «віртуальний соціум» може миттєво розпастися. Тобто глобальність соціальних комунікацій, здійснюваних за допомогою інформаційно-комунікаційних технологій, виявляється тематично-локалізованою, нетривалою в часі і тим самим частковою. І все ж, саме мережеві зв'язки організовані з допомогою Інтернет, стають реальною суспільно-політичною силою. Відповідно, зрозуміти соціальні процеси, так само як і процеси формування особистості, неможливо без вивчення їх технічних і технологічних опосередкувань.

Стаття надійшла до редакції 23.05.12

УДК 165.821

Костянтин Райхерт,
старший преподаватель
кафедры философии естественных факультетов,
Одесский национальный университет им. И. И. Мечникова

«NOMINALISMUS REDIVIVUS» Ф. МАУТНЕРА И УЧЕНИЕ О КАТЕГОРИЯХ А. И. УЁМОВА

Rayhert Konstantyn. **F. Mauthner's «Nominalismus Redivivus» and A. Uyomov's Doctrine of Categories.**

The Fritz Mauthner's «nominalismus redivivus» can be considered as a precursor of the A. Uyomov's doctrine of categories «Thing», 'Property», «Relation». In particular cognitive categories «Substantive», «Adjective», «Verb» can be compared with categories «Thing», 'Property», «Relation» correspondingly. Also, the F. Mauthner's worlds — «substantive», «adjective», and «verbal» - can be compared with the A. Uyomov's worlds — «reism», «attributivism», «relativism» correspondingly.

Keywords: *nominalismus redivivus, empirical realism, nominalism.*

Райхерт Костянтин. **«Nominalismus redivivus» Ф. Маутнера та вчення про категорії А. І. Уйомова.**

Розділ критики мови «nominalismus redivivus» австрійського філософа Ф. Маутнера можна розглядати як попередника вчення про категорії «річ», «властивість», «відношення» А. І. Уйомова. Зокрема, когнітивні категорії «іменник», «прикметник», «дієслово» можна співвіднести з категоріями «річ», «властивість», «відношення» відповідно. Також три образи світу за Ф. Маутнером — субстантивний, ад'єктивний, вербальний можуть бути співвіднесені з трьома світами за А. І. Уйомовим — реїзмом, атрибутивізмом, реляціонізмом відповідно.

Ключові слова: nominalismus redivivus, емпіричний реалізм, номіналізм.

Авенир Иванович Уёмов (1928—2012) свою знаменитую книгу «Вещи, свойства и отношения» (1963 г.) начинает с вопроса о философских категориях, общих для всех наук: «Философские категории: материя и сознание, движение, пространство и время, сущность и явление, случайность и необходимость, причина и действие, форма и содержание, и другие, так или иначе, входят в содержание основных понятий каждой науки. Однако не все они играют одинаковую роль в любых науках. Так, в физике большое значение имеют проблемы, связанные с материей и движением, пространством и временем, случайностью и необходимостью, причиной и действием, а категория сознания, например, непосредственно не входит в содержание физических понятий. В математике мы прямо не сталкиваемся с категориями материи, причины и действия. Логика не рассматривает проблем пространства и времени. В этих науках в качестве основных выступают другие философские категории»[1]. В таком случае, что же является философскими категориями, общими для всех наук? А. И. Уёмов

[1] *Уёмов А. И.* Вещи, свойства, отношения / Авенир Иванович Уёмов. — М.: Изд. АН СССР, 1963. — С. 3.

© К. Рейхерт, 2013

отвечает, что такими категориями могут выступать «вещь», «свойство» и «отношение»: «Всякая наука, каков бы ни был её предмет, изучает вещи, их свойства и отношения»[2]. Таким образом, возникает, условно говоря, «философское учение о категориях» А. И. Уёмова, которое легло в основания языка тернарного описания, логики выводов по аналогии, параметрической общей теории систем и эмпирического реализма А. И. Уёмова.

В качестве предшественников своего философского учения о категориях А. И. Уёмов называет О. Де Моргана (1806–1871 гг.), который ввёл в логику понятие отношения, Ф. Г. Брэдли (1846—1924 гг.), В. П. Тугаринова (1898—1978 гг.)[3]. Я полагаю, что в этот список предшественников можно включить австрийского философа, критика языка Фрица Маутнера (1849—1923 гг.). Собственно данное исследование и ставит ***цель*** обосновать, что Ф. Маутнер предвосхитил некоторые открытия А. И. Уёмова. Здесь важным является то, что Ф. Маутнер мной рассматривается именно как философ, который предварил или предвосхитил некоторые идеи А. И Уёмова, а не оказал влияние на него. Последнее было бы невозможно, так как Ф. Маутнер как философ и критик языка преимущественно известен в немецкоязычной философии, да и то, как философ, оказавший влияние на философию Л. Витгенштейна.

Для реализации поставленной цели я должен буду сравнить раздел критики языка Ф. Маутнера, известный как «*nominalismus redivivus*», и учение А. И. Уёмова о категориях, которое составляет основу эмпирического реализма А. И. Уёмова.

«Nominalismus redivivus» Ф. Маутнера

Ф. Маутнер называет своё учение «*nominalismus redivivus*» (от латинского «обновлённый номинализм»)[4], который отличается от средневекового номинализма тем, что основой для формирования образа мира являются «случайные» органы чувств, при этом — учитывается исторический характер языка. В рамках этого учения Ф. Маутнер разрабатывает такую схему: в основе образования представлений о мире лежат когнитивные категории — существительное (*Substantiv*), прилагательное (*Adjektiv*), глагол (*Verb*), которым соответствуют три образа мира — «субстантивный» (*die substantivische Welt*), «адъективный» (*die adjektivische Welt*), «вербальный» (*die verbale Welt*)[5].

---

[2] *Уёмов А. И.* Вещи, свойства, отношения / Авенир Иванович Уёмов. — М.: Изд. АН СССР, 1963. — С. 3.

[3] *Уёмов А. И.* Метафизика: Учебное пособие / Авенир Иванович Уёмов. — Одесса: Астропринт, 2010. — С. 106; 111—112.

[4] *Mauthner F.* Beiträge zur einer Kritik der Sprache. — Band 3: Zur Grammatik und Logik. — Stuttgart, Berlin: J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger, 1913. — S. 611.

[5] *Mauthner F.* Die drei Bilder der Welt: Ein sprachkritischer Versuch. — Hamburg: Severus Verlag, 2011. — S. 9.

«Адъективный мир» есть мир непосредственного чувственного восприятия[6]. Это — «точечный» или дискретный мир отрывочных впечатлений, который генетически первичен по отношению к субстантивному и вербальному мирам. Так как все чувственные данные по своей природе адъективны (прилагательны), можно считать, что «адъективная» картина мира соотносится с существующей независимо от человека внешней действительностью. Своё отражение данная картина обнаруживает главным образом в обыденном языке: в описании свойств (*горячий*, *белый*, *крепкий*), в высказывании ценностных суждений (*добрый*, *хороший*).

В «вербальном мире» происходит упорядочивание адъективного мира через связывание отдельных чувственных ощущений друг с другом. Вербальный мир представляет собой мир причинности, целей, намерений, желаний, целерациональных действий и так далее[7]. В отличие от адъективного мира пассивного восприятия это — мир, который управляется волей, мир движения, становления, изменений и конструирования отношений. Язык этого мира — в основном язык объяснения.

«Субстантивный мир» формируется в результате «удвоения» языком адъективного мира посредством субстантивирования прилагательных, описывающих чувственные восприятия[8]. Это тот же самый адъективный мир, который «понят ещё раз с позиции гипотезы о вещности»[9]. Субстантивный мир есть статичный мир пространства и бытия, «иллюзорный», который не существует в действительности, но возникает благодаря проекции присущих пространственных отношений вовне. Субстантивный мир есть мир персонифицированных сил и причин первобытного человека и мир человека современного[10]. В качестве примеров субстантивного мира могут служить мифология и метафизика.

Исходя из сказанного, можно сделать вывод, что адъективный мир представляет собой мир опыта, вербальный мир — мир отношений, а субстантивный мир — мир бытия. При этом самым существенным является тот факт, что все три мира суть различные образы одной и той же внешней действительности, формирующиеся в связи с тем, на что направлено внимание

---

[6] *Mauthner F.* Wörterbuch der Philosophie. — Band 1: A=A Goethes Weisheit. — Zweite, vermehrte Auflage. — Leipzig: Verlag von Felix Meiner, 1923. — S. 18.

[7] *Mauthner F.* Die drei Bilder der Welt: Ein sprachkritischer Versuch. — Hamburg: Severus Verlag, 2011. — S. 26; Mauthner F. Wörterbuch der Philosophie. — Band 3: Rationalismus bis Zweck Personen und Sachregister. — Zweite, vermehrte Auflage. — Leipzig: Verlag von Felix Meiner, 1924. — S. 360.

[8] *Mauthner F.* Die drei Bilder der Welt: Ein sprachkritischer Versuch. — Hamburg: Severus Verlag, 2011. — S. 27.

[9] *Mauthner F.* Wörterbuch der Philosophie. — Band 1: A=A Goethes Weisheit. — Zweite, vermehrte Auflage. — Leipzig: Verlag von Felix Meiner, 1923. — S. 17.

[10] *Mauthner F.* Die drei Bilder der Welt: Ein sprachkritischer Versuch. — Hamburg: Severus Verlag, 2011. — S. 54.

субъекта познания[11]. Не менее существенным есть то, что все возможные отображения внешнего мира являются символическими; это касается как чувственно воспринимаемых вещей, представления о которых образуются посредством адъективов, так и обозначающих их существительных[12]. По мнению Ф. Маутнера, за любой вещью, которая есть символ мира человеческого опыта, стоит действительная и, при этом, непознаваемая «вещь-в-себе»[13].

Учение о категориях А. И. Уёмова

В поисках несомненных философских категорий, общих для всех наук, А. И. Уёмов обращается к учению Аристотеля о категориях. Это обусловлено тем, что любые рассуждения о категориях никак не могут избежать обращения к Аристотелю, хотя бы постольку, поскольку само слово «категория» в терминологическом смысле обязано жизнью Стагириту.

А. И. Уёмов обращает внимание на один пассаж в «Метафизике» Аристотеля: «Одно сущее — это сущности, другое — свойства [=качества], третье — соотнесённое [=по отношению к чему-либо]» (1085b 24). А. И. Уёмов полагает, что к данным трём категориям Аристотеля (сущность, качество, соотнесённое) могут быть сведены остальные семь категорий в учении Аристотеля (количество, место, время, действие, претерпевание, обладание, положение). Так, «количество», «место» и «время» можно представить как качества, а «обладание», «положение», «действие» и «претерпевание» — как соотнесённые.

А. И. Уёмов считает, что в современной философской терминологии «сущности» Аристотеля соответствует термин «вещь», «качеству» — «свойство», а «соотнесённому» — «отношение»[14].

Под «вещью» А. И. Уёмов понимает «всё то, о чём можно что-то сказать»[15]. А. И. Уёмов считает, что «в грамматике существует специальная часть речи для обозначения вещей»[16]. Этой частью речи является существительное. Кроме того, вещи можно обозначать и другими частями речи: личными местоимениями (*я*, *ты*, *он* и т. д.), количественными числительными (*один*, *два* и т. д.), инфинитивами (*Курить — здоровью вредить*)[17].

---

[11] *Mauthner F.* Wörterbuch der Philosophie. — Band 1: A=A Goethes Weisheit. — Zweite, vermehrte Auflage. — Leipzig: Verlag von Felix Meiner, 1923. — S. 364.

[12] *Mauthner F.* Die drei Bilder der Welt: Ein sprachkritischer Versuch. — Hamburg: Severus Verlag, 2011. — S. 77.

[13] Ebenda. — S. 77.

[14] *Райхерт К.* В. Категории «вещь», «свойство», «отношение» и 10 категорий Аристотеля в интерпретации Э. Бенвениста / Константин Вильгельмович Райхерт // Перспективи. — 2009. — № 2. — С. 143—148.

[15] *Уёмов А. И.* Системные аспекты философского знания / Авенир Иванович Уёмов. — Одесса: Негоциант, 2000. — С. 25.

[16] Там же. — С. 25.

[17] Там же. — С. 25.

По поводу свойств и отношений А. И. Уёмов пишет следующее: «Когда мы приписываем свойство предмету, то тем самым описываем предмет. Устанавливая отношение одного предмета к другому или другим, мы конструируем новый объект»[18]. Кроме того, «все отношения имеют некоторое направление. Про них имеет смысл спросить, от чего и к чему они направлены»[19]. Например, в предложении ««Черноморец» играет со «Спартаком»» присутствует отношение «играет», которое имеет направление от «Черноморца» к «Спартаку».

В грамматике русского языка свойства выражаются через прилагательные, порядковые числительные (*второй*, *третий* и т. д.), притяжательные и указательные местоимения (*мой*, *этот* и т. д.), наречия; отношения — через глаголы, сравнительную степень прилагательного (*больше, чем* и т. д.), причастия, деепричастия, служебные части речи.

Категории «вещь», «свойство» и «отношение» можно определять друг через друга. Так, «вещь» можно определить как «всё то, чему можно приписать какое-то свойство или к чему можно установить какое-то отношение»[20], «свойство» — как «отношение вещей»[21], а «отношение» — как «свойство вещей»[22]. Этот аспект в учении о категориях А. И. Уёмова объясняется с помощью двух принципов — принципа взаимопереходности вещей, свойств и отношений и «контра-Лейбницевского» принципа тождества.

Принцип взаимопереходности вещей, свойств и отношений (по-другому, принцип контекстуальности различения вещей, свойств и отношений) гласит: «Для каждого данного объекта можно указать контекст, в котором этот объект выступает как вещь (или как свойство или как отношение)»[23]. Для иллюстрации действия этого принципа можно привести понятие «игра»: в предложении «Игра интересная» «игра» выступает в качестве вещи; в предложении «Шахматы — игра» «игра» выступает в качестве свойства («шахмат»); в уже известном предложении ««Черноморец» играет со «Спартаком»» «игра» выступает в качестве отношения между «Черноморцем» и «Спартаком».

Для того, чтобы устранить трудности с применением закона тождества к категориям «вещь», «свойство» и «отношение», провозглашается «контра-Лейбницевский» принцип тож-

---

[18] *Уёмов А. И.* Системные аспекты философского знания / Авенир Иванович Уёмов. — Одесса: Негоциант, 2000. — С. 31.

[19] Там же. — С. 31.

[20] Там же. — С. 32.

[21] Там же. — С. 32.

[22] Там же. — С. 35.

[23] *Leonenko L.* The Language of Ternary Description and Its Founder: To the 70th Anniversary of Professor Avenir Uyemov // Euclid. Modern Logic. — Vol. 8. — № 3—4 (May 2000-October 2001). — P. 36.

дества: «Два предмета могут считаться тождественными, имея при этом некоторые разные свойства»[24].

Когнитивные категории и категории «вещь», «свойство», «отношение»

В рамках своего «*nominalismus redivivus*» Ф. Маутнер выделяет в качестве когнитивных категорий части речи постольку, поскольку он полагает, что «нет вообще никакого мышления, а только язык»[25], и что «мы не обладаем никаким другим инструментом познания, кроме языка»[26].

Однако в качестве этих категорий Ф. Маутнер выделяет только три части речи — существительное, глагол, прилагательное. Сам Ф. Маутнер не объясняет, почему именно эти части речи используются им как когнитивные категории. Здесь можно только предположить, что Ф. Маутнер считает, что все существующие части речи можно свести к существительному, глаголу и прилагательному и этого будет достаточно для познания мира через язык.

В сущности, позиция Ф. Маутнера в отношении существительного, глагола и прилагательного не нова. Такого рода позиции можно встретить в лингвистических философиях или философиях грамматики, например, в вербоцентрической теории предложения Л. Теньера (1893—1954 гг.), в рамках которой используются только три «категории»: глагол, актант (обычно это существительное) и сирконстант (обычно это наречие)[27].

Для меня важным здесь оказывается то, что в «*nominalismus redivivus*» Ф. Маутнера прилагательные (адъективы) используются для описания свойств, глаголы — для описания отношений, а существительные — для описания вещей. Такое представление о когнитивных категориях сходно с представлением о частях речи, которые в учении А. И. Уёмова служат для выражения категорий «вещь», «свойство» и «отношение». Конечно, для выражения категорий А. И. Уёмов использует все десять частей речи, никак не редуцируя последние. Однако части речи являются категориями традиционной (школьной) грамматики; в современном языкознании существуют и «не-

---

[24] *Леоненко Л. Л., Уёмов А. И., Цофнас А. Ю.* О философской и логической «девиантности» языка тернарного описания / Л. Л. Леоненко, А. И. Уёмов, А. Ю. Цофнас // Философия математики: Актуальные проблемы. Материалы международной научной конференции 15, 16 июня 2007 года. — М.: Издательство Савин С. А., 2007. — С. 114.

[25] *Mauthner F.* Wörterbuch der Philosophie. — Band 1: A=A Goethes Weisheit. — Zweite, vermehrte Auflage. — Leipzig: Verlag von Felix Meiner, 1923. — S. 176.

[26] *Mauthner F.* Wörterbuch der Philosophie. — Band 3: Rationalismus bis Zweck Personen und Sachregister. — Zweite, vermehrte Auflage. — Leipzig: Verlag von Felix Meiner, 1924. — S. X.

[27] *Теньер Л.* Основы структурного синтаксиса / Люсьен Теньер; Пер. с франц. И. М. Богуславского, Л. И. Лухт, Б. П. Нарумова, С. Л. Сахно; Вступ. ст. и общ. ред. В. Г. Гака. — М.: Прогресс, 1988. — 656 с.

традиционные» грамматики, как, например, уже упоминавшаяся ранее вербоцентрическая теория Л. Теньера, в контексте которой глагол может быть сопоставлен с отношением, актант — с вещью, а сирконстант — со свойством[28].

Немаловажным является и тот факт, что в учении о категориях А. И. Уёмова категория «вещь» может выражаться через существительное, категория «свойство» — через прилагательное, категория «отношение» — через глагол.

Атрибутивизм, реляционизм, реизм и адъективный, вербальный, субстантивный миры.

Несмотря на то, что для всех наук достаточно использования трёх философских категорий («вещь», «свойство», «отношение»), А. И. Уёмов отмечает, что в философии существуют попытки редуцировать эти уже имеющиеся категории к одной. Так, Т. Котарбиньский (1886—1882 гг.), Р. Ингарден (1893—1970 гг.) и Н. Гудмен (1906—1998 гг.) пытались свести категории «вещь», «свойство», «отношение» к категории «вещь». Такую позицию А. И. Уёмов называет «реизмом» (от латинского *res* вещь')[29].

Платон (427—347 гг. до н. э.), Дж. Беркли (1685—1753 гг.) и О. Есперсен (1860—1943 гг.) редуцировали категории «вещь», «свойство», «отношение» к категории «свойство». Такую позицию А. И. Уёмов называет «атрибутивизмом» (от латинского *attribute* 'свойство')[30]

Протагор (ок. 490 — ок. 420 гг. до н. э.) и Й. Петцольд (1862—1929 гг.) сводили категории «вещь», «свойство», «отношение» к категории «отношение». Такую позицию А. И. Уёмов называет «релятивизмом», или «реляционизмом» (от латинского *relatio* 'отношение')[31].

Следует отметить, что все три указанные позиции можно рассматривать как три различных образа мира или просто миры; А. И. Уёмов так и обозначает их: «реизм (мир — совокупность вещей), релятивизм (мир — совокупность отношений) и атрибутивизм (мир — совокупность свойств)»[32].

В таком случае становится уместным говорить о некоторой аналогии между учением А. И. Уёмова и учением Ф. Маутнера: атрибутивизм как мир свойств можно сопоставить с адъективным миром, который, по сути, состоит из свойств; реляти-

---

[28] *Теньер Л.* Основы структурного синтаксиса / Люсьен Теньер; Пер. с франц. И. М. Богуславского, Л. И. Лухт, Б. П. Нарумова, С. Л. Сахно; Вступ. ст. и общ. ред. В. Г. Гака. — М.: Прогресс, 1988. — С. 656.

[29] *Уёмов А. И.* Метафизика: Учебное пособие / Авенир Иванович Уёмов. — Одесса: Астропринт, 2010. — С. 107.

[30] Там же. — С. 108.

[31] Там же. — С. 108.

[32] *Уемов А. И.* Онтологические предпосылки логики / Авенир Иванович Уёмов // Вопросы философии. — 1969. — № 1. — С. 68.

визм как мир отношений — с вербальным миром, который, по сути, состоит из отношений; реизм как мир вещей — с субстантивным миром, который, по сути, состоит из вещей.

Здесь следует отметить, что реизм может быть разным. Так, известной реистической концепцией является конкретизм (или семантический реизм или пансоматизм) Т. Котарбиньского, согласно которому отрицается реальность «абстрактных объектов»[33]. Конкретизму А. И. Уёмов противопоставляет свой эмпирический реализм: «Эмпирический реализм признаёт существование реальностей помимо ощущений, которые лишь познаются в этих ощущениях»[34].

Я считаю, что эмпирический реализм А. И. Уёмова представляет собой форму реизма. Дело в том, что если конкретизм есть реизм, для которого мир есть совокупность вещей и только вещей, то эмпирический реализм представляет мир как совокупность вещей, которые суть «всё то, чему можно приписать какое-то свойство или к чему можно установить какое-то отношение»[35].

Если эмпирический реализм, по мнению А. И. Уёмова, представляет собой модель мира атрибутивно-реляционного типа[36], то его следует рассматривать как атрибутивно-реляционный реизм, как бы странно это не звучало.

В любом случае А. И. Уёмов считает, что эмпирический реализм и конкретизм целесообразно рассматривать «как моменты, особые вырожденные случаи более общей модели»[37].

Субстантивный мир Ф. Маутнера напоминает реизм эмпирического реализма или просто эмпирический реализм А. И. Уёмова: с одной стороны, этот мир возникает в результате субстантивирования прилагательных, то есть овеществления свойств; с другой — за счёт проекции пространственных отношений вовне. Это позволяет рассматривать вещь в рамках субстантивного мира как нечто, составленное из свойств и отношений.

Можно пойти дальше и допустить, что «*nominalismus redivivus*» Ф. Маутнера и эмпирический реализм А. И. Уёмова аналогичны друг другу. Этот момент можно подкрепить тем фактом, что в критике языка Ф. Маутнера адъективный, вербальный и субстантивный миры отражают стадии становления естественного языка и выработки языком логико-грамматических категорий. Это означает, что подлинным объектом изучения «nominalismus redivivus» Ф. Маутнера, в конечном счё-

---

[33] *Уемов А. И.* Онтологические предпосылки логики / Авенир Иванович Уёмов // Вопросы философии. — 1969. — № 1. — С. 75—77.

[34] Там же. — С. 73

[35] Уёмов А. И. Системные аспекты философского знания / Авенир Иванович Уёмов. — Одесса: Негоциант, 2000. — С. 32.

[36] *Уемов А. И.* Онтологические предпосылки логики / Авенир Иванович Уёмов // Вопросы философии. — 1969. — № 1. — С. 77.

[37] Там же. — С. 77.

те, является субстантивный мир, который, как было сказано ранее, похож на мир эмпирического реализма. Таким образом, эмпирический реализм А. И. Уёмова оказывается очень похожим на «*nominalismus redivivus*» Ф. Маутнера, несмотря на то, что Ф. Маутнер для обозначения своего учения использует термин «номинализм», а А. И. Уёмов — противоположный термин «реализм».

В принципе это можно объяснить тем, что концепция Ф. Маутнера строится, в том числе, на основании эмпирического реализма И. Канта (1724—1804 гг.)[38]. Как известно, И. Кант различал эмпирический и трансцендентальный реализм. Эмпирический реалист считает, что человек не может непосредственно воспринимать материальные вещи, которые существуют в пространстве и времени. Обязательным дополнением данной позиции является трансцендентальный идеализм, в соответствии с которым материальные вещи, как объекты восприятия, обладают статусом явлений. Трансцендентальный же реалист полагает, что природа и существование материальных вещей всецело не зависит от человеческого познания. В таком случае дополнительным оказывается эмпирический идеализм, так как существование материальных вещей должно быть выведено из непосредственных субъективных данных сознания, следовательно, трансцендентальный реалист оказывается скептиком. И. Кант причислял себя к эмпирическим реалистам.

Ещё одним возможным объяснением может служить точка зрения российского философа языка и семиолога Юрия Сергеевича Степанова (1930—2012), который видит в А. И. Уёмове представителя номинализма: «Очевидно, что автор [А. И. Уёмов — *вставка моя*] исходит из противоположного принципа [принципа «целостности» вещи в связи с её эйдосом, или сущностью — *вставка моя*], а именно: вещь тождественна совокупности её качеств, есть «пучок качеств»»»[39]. Данная точка зрения позволяет также говорить о сходстве эмпирического реализма А. И. Уёмова с «*nominalismus redivivus*» Ф. Маутнера на основании того, что обе философские концепции являются номиналистическими по своей сути.

Итак, целью предложенного в данной работе исследования было обосновать, что Ф. Маутнер предвосхитил некоторые открытия А. И. Уёмова. Для этого необходимо было сравнить раздел критики языка Ф. Маутнера, известный как «*nominalismus redivivus*», и учение А. И. Уёмова о категориях.

В ходе исследования было показано, что:

— когнитивные категории в «*nominalismus redivivus*» Ф. Маутнера: существительное, глагол, прилагательное ис-

[38] *Соболева М.* Фритц Маутнер / Майя Соболева // Логос. — 2005. — № 2 (42). — С. 88—89.

[39] *Степанов Ю. С.* Язык и Метод: К современной философии языка / Юрий Сергеевич Степанов. — М.: Языки русской культуры, 1998. — С. 720—721.

пользуются для описания (выражения) вещей, отношений, свойств соответственно;

— существует некоторая аналогия между учением А. И. Уёмова и учением Ф. Маутнера: атрибутивизм как мир свойств можно сопоставить с адъективным миром, который, по сути, состоит из свойств; релятивизм как мир отношений — с вербальным миром, который, по сути, состоит из отношений; реизм как мир вещей — с субстантивным миром, который, по сути, состоит из вещей;

— субстантивный мир Ф. Маутнера похож на реизм эмпирического реализма А. И. Уёмова;

— «*nominalismus redivivus*» Ф. Маутнера похож на эмпирический реализм А. И. Уёмова.

Полученные результаты позволяют считать, что Ф. Маутнер предвосхитил некоторые идеи А. И. Уёмова, благодаря чему он может быть включён в список предшественников учения о категориях А. И. Уёмова наравне с О. де Морганом, Ф. Г. Брэдли, В. П. Тугариновым.

Стаття надійшла до редакції 12.09.12

УДК 165.173+165.191

Мирослава Кругляк,
кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії ДВНЗ «Київський національний економічний університет імені Вадима Гетьмана»

НАУКА І НЕНАУКОВЕ ПІЗНАННЯ: ПРОБЛЕМА ВЗАЄМОДІЇ

Kruglyak Myroslava. **Science and Unscientific Cognition: Problem of Cooperation.**

The article is devoted to interrelation of science and non-scientific knowledge. The variety of forms of non-scientific knowledge is described and it is shown that some of them such as casual knowledge and common sense supplement science while other are antiscientific or pseudoscientific, such forms are strongly opposite to science thought some of them imitate science.

Keywords: science, non-scientific knowledge, anti-science, pseudo-science.

Кругляк Мирослава. **Наука и ненаучное познание: проблема взаимодействия.**

В статье анализируется отношения науки и ненаучного познания. Показывается разнообразие форм ненаучного познания: если некоторые из них, такие как повседневное знание и здравый смысл, скорее дополняют научное, то антинаучное и квазинаучное знания противостоят науке, хотя много учений этого типа мимикрируют под научное знание.

Ключевые слова: наука, ненаучное знание, антинаука, псевдонаука.

Наукове пізнання традиційно є головним об'єктом дослідження епістемології. Зазвичай воно розглядається як найрафінованіший вияв пізнання, а інші способи тлумачаться як менш надійні, які можуть у кращому разі слугувати доповненням до наукового знання, а в багатьох випадках взагалі суперечать науковому підходу. Намагання відділити наукове знання від позанаукових нашарувань знайшло своє втілення у завданні демаркації. Проблема демаркації була однією з найактуальніших для позитивізму 20-х—30-х рр. XX ст., однак у середині XX ст. стало очевидно, що знайти надійного критерію демаркації не вдається. Це супроводжувалось тим, що наука дедалі менше розглядалась як самодостатня система, підкреслювалась роль позанаукових чинників її у розвитку. У своїй радикальній формі цей підхід яскраво представлений у П. Феєрабенда. Однак це вело до розмивання меж науки, яке не задовольняло ні наукове співтовариство, ні суспільство загалом, адже наука є не лише пізнавальною діяльністю, а й одним із найважливіших засобів задоволення суспільних потреб. Виникла необхідність поновому переосмислити специфіку наукового пізнання і співвідношення науки та позанаукових форм.

Слід зауважити, що при класифікації форм пізнання, які існують поза межами науки, не існує чіткої термінології.

© М. Кругляк, 2013

Так, О. А. Івін[1] визначає паранауку як вчення, які існують за межами науки, але пов'язані з нею певною спільністю тематики чи методології. До паранауки належать недостатньо обґрунтовані концепції, побутові узагальнення, що спираються на практичний досвід, парапсихологія, віталізм, механіцизм тощо. Декотрі з паранаукових вчень згодом можуть стати частиною наукового знання. Натомість до псевдонауки, згідно з О. А. Івіном, належать концепції, які в принципі несумісні з наукою, тобто які відверто суперечать вимогам наукового методу. Типовими прикладами є «окультні науки», такі як алхімія, астрологія, хіромантія тощо. Хоча досить часто поняття «паранаука» вживається в ширшому сенсі, охоплюючи і псевдонауку, однак їх варто розрізняти, адже паранаука в дечому подібна до науки, тоді як псевдонаука є протилежністю науки. Загалом, відношення між наукою, паранаукою і псевдонаукою О. А. Івін характеризує таким чином: «Між наукою і псевдонаукою є проміжна область — паранаука»[2]. Схожого підходу дотримується Т. І. Ойзерман, розрізняючи позанаукове знання (як таке, що перебуває за межами науки і може згодом увійти в царину наукового) і ненаукове чи антинаукове (яке суперечить науковому)[3]. Хоча тут використовуються інші терміни, однак зберігається розрізнення пізнання, яке перебуває за межами науки, і пізнання, яке протистоїть чи прямо суперечить науковому. Натомість автори монографії «Наука і квазінаука»[4] вживають поняття паранауки, лженауки і псевдонауки як синоніми, які позначають діяльність, що претендує на статус науки і використовує наукову термінологію, але разом з тим відкидає норми і стандарти, які характерні для науки[5]. Дещо ширшим є поняття квазінауки, яке охоплює крім уже зазначених паранауки (псевдонауки, лженауки) ще й наукові фальсифікації та квазінаукову міфологію (віру в НЛО, полтергейста тощо). Але загалом автори зазначеної монографії акцентують саме на протилежності наукового і квазінаукового (пара- лже- псевдонаукового) пізнання. Однак поряд із вченнями, які мімікрують під наукове пізнання, будучи по суті несумісним із вимогами до науки, чи відверто заперечують науковий підхід, варто все ж виділяти і пізнання, яке не суперечить науковому підходу, але не задовольняє повністю його вимог. Хоча між цими двома типами не завжди

---

[1] *Ивин А А.* Современная философия науки. — М.: Высшая школа, 2005. — С. 12—13.

[2] Там само. — С. 13.

[3] *Ойзерман Т. И.* Философия как единство научного и вненаучного познания // Разум и экзистенция: Анализ научных и вненаучных форм мышления — СПб.: РХГИ, 1999 — С. 41.

[4] Наука и квазинаука / Найдыш В. М., Гнатик Е. Н., Данилов В. Н. и др. / Под ред. В. М. Найдыша. — М.: Альфа-М, 200. — 320 с.

[5] Там само. — С. 8, 113.

можна провести чітку межу (так, на відміну від підходу О. А. Івіна, у згаданій монографії «Наука і квазінаука» парапсихологія відноситься до псевдонаукового пізнання), але розрізнення між ними все ж досить суттєве, оскільки в одному випадку йдеться про пізнання, що принципово суперечить науковим процедурам, тоді як в іншому — про пізнання, яке поки що не відповідає науковому, але в принципі йому не суперечить і декотрі елементи якого згодом можуть стати частиною наукового знання.

Загалом, можна запропонувати таке термінологічне уточнення. Для позначення будь-якого пізнання, яке відрізняється від наукового, варто вживати термін «ненаукове», оскільки префікс -не може вказувати як на те, що пізнання просто відрізняється від наукового, так і на пізнання, що суперечить науковому. Щодо пізнання, яке не суперечить науковому, хоч і перебуває за його межами, мабуть, найдоречніше використовувати термін «позанаукове», адже тут йдеться про пізнання, яке відбувається поза межами науки, але не протилежне їй. Натомість у понятті «антинаукове» яскраво виражена протилежність щодо наукового — тож цим поняттям варто позначати ті концепції, які спираються на норми і принципи, що відверто суперечать науковим. Разом з тим, значна частина цих концепцій не декларують відверто свою принципову відмінність від науки, а радше намагаються мімікрувати під неї. На позначення таких концепцій варто використовувати поняття «псевдонаука», «лженаука», «квазінаука», адже відповідні префікси вказують саме на намагання видавати за науку те, що нею не є. Поняття ж «паранаука» є досить неоднозначним, адже префікс пара- може вказувати як на суміжність (в цьому значенні «паранаука» вживається в О. А. Івіна), так і на відхилення, відступ (досить часто «паранаука» вживається саме як синонім до «лженауки» чи «псевдонауки»), тож через таку двозначність його доречно було б уникати.

Окресливши різні типи ненаукового пізнання, тепер звернемося до його детальнішого аналізу.

Одна з важливих форм позанаукового пізнання представлена здоровим глуздом і пов'язаним із ним повсякденним знанням. Це знання визначається як «…знання життєво-практичне, яке не набуло строгого концептуального, системно-логічного оформлення, яке не вимагає для свого засвоєння і передачі спеціального навчання і підготовки і є загальним позапрофесійним надбанням усіх членів суспільства»[6].

Повсякденне знання в історичному розвитку передувало науці, до виникнення науки саме в його межах здійснювалось раціональне пізнання, відбувалось накопичення і осмислення

[6] *Пукшанский Б. Я.* Обыденное знание: Опыт философского осмысления. — Л.: Изд-во ЛГУ, 1987 — С. 24.

досвіду, формування пізнавальних процедур. Відносно сучасної науки повсякденне знання з логіко-гносеологічної точки зору можна розглядати як недосконале наукове. Ті його складові, які не суперечать науці, постають як знання, що існує в популярній формі і використання якого може бути виправданим у діяльності пересічної людини. Переважно це практичні знання, стихійні узагальнення досвіду, які не набули наукового оформлення. До того ж декотрі компоненти наукового знання можуть входити в повсякденне: певний набір наукових знань, які містяться в курсі шкільної програми, засвоюються кожною людиною і стають складовими повсякденного знання.

Але повсякденне знання може й суперечити науковим даним, прикладом цього є хибні стереотипи, декотрі з яких дуже поширені в суспільстві. За критерієм очевидності наукове знання може навіть програвати повсякденним уявленням, які видаються пересічній людині більш зрозумілими, а отже й слушними порівняно зі складними контрінтуїтивними теоріями. В цьому криється небезпека, адже іноді здоровий глузд може вести хибним шляхом. Одна з причин цього — значно більша терпимість повсякденного знання до нечіткості і суперечності. Скажімо, в фольклорі, який є одним із найяскравіших виражень здорового глузду, можна знайти приказки, одна з яких суперечить іншій (наприклад, «Де багато господинь, хата не метена» / «Одна голова добре, а дві — краще»), а це веде до того, що в конкретній ситуації здоровий глузд може давати засоби для підтримки обох суперечливих альтернатив[7].

Повсякденне знання зазвичай має рецептурний характер, у ньому значно меншою мірою, порівняно з науковим, використовується обґрунтування, і це обумовлює широкі можливості для існування в такому знанні поряд з раціональними способами дій і нераціональних — наприклад, забобонів чи прикмет.

Однак повсякденне знання містить важливий практичний компонент. Здоровий глузд спирається на емоційний інтелект, практичний досвід тощо, які мають велике значення для успішної діяльності. Причому майстерність, яка не зводиться до суто інтелектуально-логічних процедур, має велике значення і в науці, особливо це підкреслював М. Полані. Неявне знання, «чуття» дослідника відіграє важливу роль при пошуку шляхів вирішення проблеми, визначення того, у якому напрямку варто працювати, які гіпотези варті уваги. Таке чуття вченого спирається не тільки на формальне знання, а й на здоровий глузд.

---

[7] *Майерс Д.* Социальная психология / Пер. с англ. — СПб.: Питер, 1996. — С. 43—44.

У практичній діяльності при постановці завдань і підведенні підсумків домінують логіко-вербальні чинники, а при безпосередньому виконанні — мислять діями, тут значну роль відіграють позасвідомі процеси. Причому під час практичних дій рефлексія може заважати, наприклад, циркачам[8]. Зайва зосередженість на аналізі і порівнянні альтернатив може вести до нерішучості, зрештою навіть паралізувати діяльність.

Тож саме по собі опанування інтелектуально-логічних процедур і широка ерудиція ще не є запорукою раціональної діяльності, адже самого знання раціональних правил не досить, потрібне ще й вміння їх застосувати. У зв'язку з цим важливо згадати розрізнення між мудрістю та розумом. Якщо розум як характеристика особистості асоціюється із суто теоретичною сферою, з логікою і з ерудицією, то мудрість можна визначити як «адекватний умовам і завданням певної діяльності прояв здатностей розуму»[9]. Така адекватність не задається лише ерудицією чи правилами логіки. Хоча мудрість часто спирається на розум, однак не зводиться до нього — для формування мудрості недостатньо суто інтелектуальної підготовки, потрібне ще й «чуття», яке часто спирається саме на досвід, отриманий у повсякденні. Більш того, хоча найрафінованішим вважається теоретичне мислення, з його чіткістю, строгістю і послідовністю, одначе з точки зору психології воно є більш простим порівняно з практичним. «Психологічні дослідження показують, що практичне мислення (а повсякденне мислення є неспеціалізованим різновидом останнього) нерідко виявляється складнішим за своїми психологічними механізмами, ніж теоретичне»[10].

Варто також зауважити, що різні науки неоднаковою мірою дистанційовані від повсякденного знання. Соціальні та гуманітарні науки до нього ближчі, ніж природничі. Це породжує проблему усвідомлення грані між науковим дослідженням і дилетантизмом. Пересічна людина не завжди може відрізнити наукову працю від ненаукової. Декотрі явно дилетантські праці з історії чи мовознавства сприймаються багатьма читачами-неспеціалістами як наукові, в яких міститься надійне знання. Так само, соціологічні опитування іноді здійснюються любителями, які навіть не усвідомлюють неадекватність свого підходу.[11] Такого типу «дослідження» нерідко апелюють до здорового глузду і повсякденного до-

[8] *Щавелев С. П.* Практическое познание: Философско-методологические очерки. — Воронеж: Изд-во Воронежского ун-та, 1994 — 232 с.

[9] Там само. — С. 124.

[10] *Пукшанский Б. Я.* Обыденное знание: Опыт философского осмысления. — Л.: Изд-во ЛГУ, 1987 — С. 95.

[11] *Паніна Н. В.* Технологія соціологічного дослідження: Курс лекцій / 2-е вид., доповн. — К.: Ін-т. соціології НАН України, 2007 — С. 12—13.

світу читача, породжуючи ілюзію достовірності, хоча, як зазначалось вище, здоровий глузд далеко не завжди вберігає від помилок.

При відношенні повсякденного знання і природничих наук постає інша проблема — глибоко спеціалізоване знання в цих галузях зазвичай малозрозуміле дилетантам, тож іноді шарлатани спекулюють на неясності, створюючи термінологію, яка за формою схожа на наукову, однак насправді не має стосунку до науки (прикладом може бути саєнтологія). Віддаленість від повсякденного досвіду веде до того, що здоровий глузд не може забезпечити надійних орієнтирів щоб визначити, за якою концепцією стоїть наукове знання, що надто складне для відображення в термінах повсякденного, а за якою — просто безглуздя.

Разом з тим, здоровий глузд не є цілком незалежним від досягнень науки, адже він може еволюціонувати під впливом наукового знання «Існують підстави вважати, що очевидність для здорового глузду механіки Ньютона є скоріше результатом психологічної звичності, пов'язаної з включенням її в програми шкільного навчання»[12].

Наукові концепти нерідко проникають у сферу повсякдення, хоча й набувають значення, яке може досить відрізнятись від первісного. Наприклад, такі поняття як «стрес», «енергія», «екологія» тощо ввійшли до повсякденного вжитку, хоча їхнє розуміння в повсякденні інше, ніж значення відповідних термінів у науці. Це також може слугувати джерелом плутанини і вести до викривленого усвідомлення змісту наукових знань пересічними людьми. Тож при популярному викладі наукових результатів вчені мають усвідомлювати можливість хибного розуміння і стежити за тим, щоб спрощення не ставало викривленням.

Загалом між повсякденним і науковим знанням частіше спостерігається взаємодоповнення, ніж конфлікт. Це влучно відмітив Д. Кемпбелл «Наука в кінцевому підсумку вступає в суперечність з деякими положеннями здорового глузду, але вона робить це, лише довіряючи більшій частині іншого повсякденного знання»[13]. Однак між ними існують і розбіжності: іноді здоровий глузд вводить в оману, в такому разі наукове знання дозволяє виявити хиби в повсякденному; а іноді надмірне теоретизування паралізує практичну діяльність, в такому разі саме здоровий глузд є засобом збереження раціональності.

Значно проблематичніша картина вимальовується при аналізі співвідношення науки і псевдонаукових чи антинау-

---

[12] *Пукшанский Б. Я.* Обыденное знание: Опыт философского осмысления. — Л.: Изд-во ЛГУ, 1987. — С. 123.

[13] *Кэмпбелл Д. Т.* Модели экспериментов в социальной психологии и прикладных исследованиях. — М.: Прогресс, 1980. — С. 245.

кових вчень. Значна частина таких учень так чи інакше заторкує проблеми окультизму, надприродних явищ. У відношенні окультних вчень до науки можна простежити різні тенденції.

Одна з них передбачає, що окультне знання принципово відрізняється від наукового, а наукові засоби в принципі не можуть бути застосовані до об'єктів цього знання. Такий розрив з наукою дозволяє створити нішу, вільну від наукової критики. При цьому досягнення науки зазвичай не заперечуються, однак вказується на їх недостатність: представники окультних знань торкаються питань, які залишаються за межами наукового розгляду (наприклад, потойбічне життя), або претендують на вирішення проблем, які не спроможна вирішити наука (зцілення хвороб, перед якими офіційна медицина наразі безсила). Таке знання часто овіяне ореолом таємничості, що інтригує, викликає інтерес, адже обіцяє відкрити світ, який контрастує із раціональністю і рутиною в повсякденному житті. Світоглядна настанова споживачів окультного знання такого типу ускладнює його раціональну критику. «Науковці дев'ятнадцятого століття і початку двадцятого століття всіляко намагались спростувати спіритизм, але за допомогою природничонаукових понять, а це нікого з тих людей, хто вірив у спіритизм, не переконувало»[14]. Якщо людина налаштована на пошук ірраціонального, вона значною мірою залишатиметься глухою до раціональних аргументів.

Разом з тим деякі окультні вчення прагнуть до наукоподібності — створюється видимість використання наукових процедур, використовується термінологія, за формою подібна до наукової. Ця стратегія дозволяє скористатись авторитетом науки в суспільстві і довірою пересічних людей до наукового знання. «Як правило, чим далі конкретні форми знання знаходяться стосовно стандартної (тобто офіційно визнаної) науки на загальноприйнятій у сучасному суспільстві шкалі знань, тим більше прихильники таких конкретних альтернативних знань хотіли б, щоб ці знання були офіційно визнані суспільством як наука і наукові знання (таким процесам сприяє поглиблення демократичних процесів у сучасному світовому співтоваристві і в нашій державі зокрема)»[15]. Пересічній людині, що зіткнулась із такими вченнями, зазвичай важко виявити їх псевдонауковий характер, адже ця група вчень намагається мімікрувати під наукове знання. Представники псевдонауки не заперечують сучасної науки, а використовують її термінологію, одначе терміни втрачають певний смисл, стаючи символами[16].

---

[14] *Чорноморденко І. В.* Проблема існування знання за межами науки: Монографія. — К.: КНУБА, 2005. — С. 109.

[15] Там само. — С. 44.

[16] *Мякишев Г. Я.* Наука и пара наука // Проблема ценностного статуса науки на рубеже XXI века. — СПб.: РХГИ, 1999 — С. 223—242.

Однак спільною рисою цих двох типів окультних вчень є те, що вони апелюють не до пізнання об'єктивного стану речей, а навпаки, до інтересів та бажань суб'єкта. Ця риса простежується вже в ранніх віруваннях, зокрема магії. Первісні люди вдавались до магічних дій коли стикались з проблемою, вирішення якої не могли досягти природним чином. За умов небезпеки магія пропонувала квазівирішення, яке, не вирішуючи проблему, тим не менш, сприяло згуртованості племені, створювало хоча б ілюзію можливості впливу на загрозливі обставини. Таким чином, магічна діяльність була спрямована не на саму проблему, а на задоволення соціальних потреб «…шаман використовує колективну співучасть і як фактичну мету розглядає не лікування конкретного хворого, а задоволення емоційних та інтелектуальних потреб групи»[17]. Спрямованість на задоволення психологічних потреб — це одна із головних причин живучості вчень, заснованих на віруваннях. Тривалий час серед науковців панувала думка, що вірування поступово відімруть — їхні раціональні елементи будуть пояснені з наукових позицій і ввійдуть до складу наукового знання, тоді як інші елементи будуть відкинуті як помилки й забобони. Однак такий оптимізм виявився безпідставним — незважаючи на колосальний науковий прогрес, вірування не зникли і навіть спостерігається їх відживлення, хоча й в дещо змінених формах (прикладом може бути рух Нью Ейдж). Це обумовлено тим, що поки залишаються сфери діяльності людини, щодо яких немає надійного наукового пояснення, завжди залишатиметься місце для магічних вірувань. «Сутність магії виявилась в її принциповому межуванні з наукою і практикою: там, де практика не досягла певної регулярності, а наука не забезпечує переконливого пояснення, завжди знаходиться місце для магії. А оскільки природа невичерпна, а наука і практика завжди історично обмежена, то й магії судилося вічне життя»[18]. Однак не слід забувати, що тут йдеться про квазівирішення проблем. Особливо гостро це простежується на прикладі альтернативної медицини — звертаючись до екстрасенсів чи народних цілителів, людина часто втрачає не лише кошти, а й час, тоді як хвороба прогресує.

Хоча псевдонаукові вчення часто розглядаються як вияв неадекватного пізнання, як зумовлені невіглаством, однак варто зауважити, що декотрі псевдонауки, зокрема астрологія,

[17] *Касавин И. Т.* Магия: ее мнимые открытия и подлинные тайны // Критический анализ ненаучного знания. — М.: Изд-во ИФАН, 1989. — С. 41.

[18] *Касавин И. Т.* Магия и творчество: теоретико-познавальный поход // Разум и экзистенция: Анализ научных и вненаучных форм мышления. — СПб.: РХГИ, 1999. — С. 178.

передбачають опанування досить великої кількості знань, тож недоречно вважати псевдонауки результатом лише невігластва. Відмінності між науковим і псевдонауковим знанням полягають не стільки в обсязі знання, скільки в самому пізнавальному підході.

Наукове знання спрямоване на вирішення технологічних проблем, псевдонаукове — на вирішення екзистенційних[19]. Наука намагається пізнати об'єктивний стан справ, і хоча наукове пізнання не є цілком вільним від суб'єктивного чинника, однак науковці намагаються контролювати власну суб'єктивність і по змозі уникати викривлень, зумовлених нею. Натомість псевдонаукове пізнання виходить зі світогляду, бажань, сподівань суб'єкта, створюючи картину реальності, яка була б підлаштована під очікування і прагнення суб'єкта. В цьому криється психологічна привабливість псевдонаукових учень для людей з недостатньо розвиненою рефлексією — картина, яку пропонують ці вчення, часто розглядається як зрозуміліша і суб'єктивно більш задовільна порівняно з науковою. Тож досить популярний прийом в псевдонаукових працях — аргумент «до публіки».

Аргумент «до публіки» широко використовується, наприклад, прихильниками уфології, які спекулюють на загадковості явищ, на недовірі до вчених і державних структур, які вони представляють, зрештою, на складності наукових теорій, у яких нефахівці нездатні розібратись[20]. Особливо яскраво спекуляція квазінаукових учень на бажаннях публіки проявляється у працях псевдоісториків — зазвичай ці праці обслуговують певну міфологічну картину світу, факти подаються вибірково, і зрештою аргументація будується на ціннісній основі: в працях квазіісториків «…докази явно чи завуальовано звертаються до ціннісних характеристик реконструкції минулого, і врешті-решт ведуть до відновлення архаїчної (міфологічної) картини соціального світу: «хороші — Ми», «погані — Вони»[21]. Спроби ж раціональними засобами показати безпідставність побудов псевдоісториків не завжди мають успіх, адже псевдоісторики намагаються перевести дискусію в ціннісно-ідеологічну площину, зображаючи опонентів як представників «ворожої» ідеології, підміняючи проблему аналізу фактів питанням «кому вигідно?».

Намагання підлаштуватись під запити суспільної думки характерне і для парамедицини — більша мобільність і менша бюрократизованість сприяє гнучкішому пристосуванню до на-

---

[19] *Чорноморденко І. В.* Позанаукові знання і культуро творчий процес: Монографія. — К.: КНУБА, 2010. — С. 266.

[20] Наука и квазинаука / Найдыш В.М., Гнатик Е.Н., Данилов В.Н. и др. / Под ред. В.М.Найдыша. — М.: Альфа-М, 2008.— С. 179.

[21] Там само. — С. 255.

строїв суспільства[22]. Парамедики намагаються публікуватись у популярній пресі, яка виходить значними тиражами, при цьому уникають дискусій із фахівцями.

Якщо наука має справу із пошуком загальних закономірностей, які відкриті для інтерсуб'єктивної перевірки, то для багатьох антинаукових вчень характерне підкреслення принципово індивідуального характеру досвіду носіїв окультного знання — так, екстрасенс претендує на володіння здібностями, які залишаються принципово недоступними іншим людям. На противагу відкритості і публічності наукового знання, містичне знання огорнене ореолом таємничості, засобом прилучення до нього виступає не доведення чи перевірка, а втаємничення, яке передбачає сприйняття на віру, і ускладнює прояви критичного підходу. До того ж така таємничість є ще однією з причин психологічної привабливості ряду псевдонаукових вчень — їхній езотеричний характер створює ефект елітарності, лестячи самолюбству людини, яка відчуває свою «обраність», посвяченість у знання, доступне небагатьом. Тож адепти таких вчень можуть вороже ставитися до самої ідеї публічного обговорення «таємних» знань.

Одна з найсуттєвіших відмінностей між науковим і псевдонауковим підходом полягає у наявності в науці саморефлексії. Науковці усвідомлюють обмеженість здобутого знання, вказують міру його надійності. Натомість псевдовченим такої інтелектуальної чесності бракує — вони охоче беруться за проблеми, які нездатні вирішити, при цьому питання надійності і обґрунтованості своїх методів вони зазвичай обминають. Одна з характерних ознак псевдонаукової літератури — замовчування проблемних моментів, неуспіхів власного підходу. Тоді як в наукових працях вказуються не лише переваги, а й недоліки пропонованих концепцій, причому свідоме замовчування «незручних» фактів розглядається як порушення вимог наукового дослідження.

Звідси випливає і відмінність у способах аргументації в наукових і псевдонаукових дискурсах. Наука тяжіє до принципу фальсифікації, формулюючи умови, за яких теорія може виявитись спростованою. В наукових працях визнаються не лише переваги, а й проблемні місця певної теорії, не замовчуються ті явища, які певна теорія не може пояснити. Псевдонаукові ж вчення часто не передбачають можливості власного спростування, їхня аргументація будується на принципі лише верифікації, коли підбираються тільки ті випадки, в яких застосування цих вчень було успішним. До того ж псевдонаукові вчення вирізняє розпливчастість, нечіткість — наприклад, астрологічні прогнози зазвичай настільки загальні, що можуть

[22] Наука и квазинаука / Найдыш В.М., Гнатик Е.Н., Данилов В.Н. и др. / Под ред. В. М. Найдыша. — М.: Альфа-М, 2008. — С. 200—201.

бути застосовані до переважної більшості людей, незалежно від їхнього знаку зодіаку. Ще одна з причин проблематичності перевірки полягає в тому, що псевдонауки іноді мають справу із маловивченими явищами, твердження щодо яких важко перевірити (а значить, і спростувати) за допомогою наявного досвіду.

Разом з тим варто зазначити, що протилежні риси науки і псевдонауки не є абсолютними, ситуація ускладнюється тим, що реальна практика наукових досліджень не завжди відповідає ідеалу науковості, і аргументи на кшталт «до публіки» чи «ad hominem» іноді присутні і в наукових працях — у загостреному вигляді це висвітлив П. Феєрабенд. Однак наукове дослідження повинно принаймні орієнтуватись на взірець, що вберігає від явних відхилень, тоді як псевдонаукові вчення або чітко не декларують свій ідеал, будучи суто кон'юнктурними, або мімікрують під інший ідеал.

Стаття надійшла до редакції 05.11.12

УДК [17.023.34(477):821.161.2 Гоголь

Броніслав Панасюк,
академік НААН, письменник

Присвячується
М. В. Царуку,
моєму шкільному учителеві.

Всі оглухли — похилились
В кайданах…байдуже…
Ти смієшся, а я плачу,
Великий мій друже.
Т. Шевченко

УКРАЇНСЬКІ ЦУКРОЗАВОДЧИКИ У ТВОРЧОСТІ М. В. ГОГОЛЯ

Panasyuk Bronyslav. **Ukrainian Sugar-refineries in N. Gogol's Creation.**

Adduced, that the prototypes of positive heroes of N. Gogol in the second volume of «The Dead souls» are the famous Ukrainian sugar-refineries – Simirenko and Tereschenko.

Keywords: Golol, Simirenko, Tereschenko, Yakhnenko, sugar, lump sugar, creation, enterprise, patronage of art, trade, Kaluga, Glukhov, Mliev.

Панасюк Бронислав. **Украинские сахарозаводчики у творчестве Н. Гоголя.**

Подаются доказательства того, что прототипами положительных героев Н. Гоголя во втором томе «Мертвых душ» стали знаменитые украинские сахарозаводчики – Симиренко и Терещенко.

Ключевые слова: Гололь, Симиренко, Терещенко, Яхненко, сахар, рафинад, творчество, предпринимательство, меценатство, торговля, Калуга, Глухов, Млиев.

Десятиліття незалежності не принесли добра українцям і головною причиною є забруднення їхнього життєвого простору, яке формувалось століттями, а тому воно вимагає самоочищення зсередини. Якщо нічого не робити, а продовжувати дотримува-

© Б. Панасюк, 2013

тися старої приказки «якось воно буде», то так буде, як писав Шевченко «Погибнеш, згинеш, Україно, не стане знаку на землі»[1]. Незалежна Україна і її народ потерпають не тільки від матеріальної, а духовної скрути.

У травневі дні 2011 р. перевезення тіла Т. Шевченка до Канева було відзначено спогадами про сумну минувшину в місцях слідування траурної процесії: Ніжин, Носівка, Козелець, Бровари, Київ, Канів. Ніжин — місто, в якому здобував освіту М. Гоголь і з нього вирушив до російської столиці, де жив і творив в одні роки з Т. Шевченком, був з ним знайомий, надавав деяку допомогу. Було б украй незрозумілим, якби у спогадах про одного з великих українців на цій землі не згадати про іншого не менш великого Гоголя. І згадав у своєму виступі лауреат Шевченківської премії, бандурист з Чернігівщини, заявивши перед сучасною ніжинською громадою, що Шевченко настільки великий, що його можна порівнювати з Шекспіром і іншими великими, але не слід порівнювати з Гоголем. Подібні виступи, висловлювання і дії деяких представників української інтелігенції свідчить, що незалежна Україна ще не визнає великого українського письменника.

Помилковість такої ситуації засвідчується безліччю історичних реалій, про один з яких піде мова. Вивчення початкової стадії виробництва цукру в Україні показує, що воно має тісний і безпосередній зв'язок з творчістю видатного українського письменника М. В. Гоголя, життя якого співпадає з бурним розвитком цукрової промисловості. Перші українські цукрозаводчики дали письменникові багато інформації матеріального, соціального і культурного змісту для написання свого останнього знаменитого твору.

Відомі засновники знаменитих підприємливих родин Федір Степанович Симиренко (1780—1867) і Артемій Якович Терещенко (1794—1873) жили і працювали в епоху творчості видатного українського письменника М. В. Гоголя (1809—1852). Природно, письменник такого рівня не міг пройти мимо можливостей використати надзвичайно цікаві приклади для покращення паскудного життя, уже показаного ним у своїх знаменитих творах, а тому є всі підстави припустити, що саме перші українські виробники цукру стали прототипами позитивних героїв другого тому «Мертві Душі». Для цього, крім аналітичного припущення, існує ще й чимало підтверджень як у творах письменника, так і в реальній діяльності підприємців і спогадах тодішніх відомих особистостей.

Найперше відмітимо, що художні твори і наявні листи свідчать про те, що Гоголь більше всього у підборі своїх героїв для своїх творів бажав залучити вихідців з простого народу, що, як він вважав, є фундаментом реальнішого відображення дійсно-

[1] Осії. Глава XIV.

сті та стійкого і ефективного розвитку в усіх сферах життєдіяльності людини. Саме такі якості Гоголь змальовує у другому томі «Мертві Душі». Якщо поглянути на аналітичну ретроспективу уважно, то стає зрозумілим, що саме у другому томі простежуються змальовані постаті колишніх кріпаків і простих козаків — знаменитих українських цукрозаводчиків Симиренко і Терещенко. В той же час у творі відсутні будь-які спогади про не менш відомих і дієвих на теренах України як у виробничих, так і соціальних питаннях цукрозаводчики Бобринські, які, як відомо, були вихідцями із багатих сімей графського достоїнства, крім того, вони ще й не українці.

Крім головних причин, які привели Гоголя до того, що в якості героїв свого твору звернув увагу на українських цукрозаводчиків, слід назвати, здавалося б другорядний, але все таки важливий факт. Перш за все, Гоголь полюбляв лакомитися солодощами, і у його кишенях, особливо в дитинстві, завжди були різноманітні солодощі, які його приваблювали «живя в гостинице, он никогда не позволял прислуге уносить поданный к чаю сахар, а собирал его, прятал где-нибудь в ящике и порою грыз куски за работою или разговором… . Происходило это, конечно, не от скупости. Гоголь никогда не был скупым»[2]. Так, Гоголь любив солодощі, цукор у нього не переводився, до нього він відносився особливо, хоча в листах про цей продукт, а також тих, хто його виробляє. ні слова, — у цьому весь Гоголь.

Як аналітик і історик Гоголь дає обґрунтування фундаментальної бази стійкої підприємницької діяльності родин Терещенко і Симиренко, вкладаючи в слова одного із своїх героїв пояснення «Это закономерный порядок вещей, — сказал Скудронжогло. — Кто родился с тысячами, воспитался на тысячах, тот уже не приобретет: у того уже завелись и прихоти, и мало ли чего нет. Начинать нужно сначала, а не с середины. Снизу, снизу нужно начинать…. Как вытерпишь на собственной коже то да другое, да как узнаешь, что всякая копейка алтынным гвоздем прибита, да как перейдешь все мытарства, тогда тебя умудрит и вышколит так, что уж не дашь промаха ни в каком предприятье и не оборвешься… . С копейки нужно начинать»[3]. І дійсно, перші представники української цукрової промисловості Терещенко і Симиренко розпочинали свою справу з копійки, краще сказати, з нічого. В той же час ті підприємці Росії, які розпочинали виробництво цукру з великими грішми і підтримкою впливових осіб, будучи спадкоємцями великих правителів чи крупних поміщиків, олігархів, не досягали успіхів, їхнє виробництво занепадало і продавалось за

[2] *Смирнова А. О.* по записи П. А. Висковатова // Русская Старина, 1902, сент. — С. 488, 492

[3] *Гоголь Н. В.* Мертвые души: Собр. соч. в 8-и томах. — М.: Правда, 1984. — Т. 6. — С. 202.

безцінь. Виключенням з такого правила були цукрозаводчики Бобринські, але вони перенесли своє виробництво з Росії в Україну і тим багато виграли.

Немає сумніву, Гоголя приваблювала інформація, що недавні кріпаки і бідні козаки утворили найбільші в імперії підприємницькі структури — «Фірма братів Яхненко і Симиренко» і «Товариство братів Терещенко», де крім виробництва вирішувались ще й значні найновіші соціальні проблеми для спеціалістів і робітників. Їм уже належали сотні тисяч десятин землі, цукрово-рафінадні і промислові заводи в Київській, Чернігівській, Подільській, Волинській і Курській губерніях.

Для ведення своєї справи підприємливі Симиренки і Терещенко ще перед відміною кріпацтва 1861 р. розпочали скупку у багатьох поміщиків землі, запущені невеличкі заводи і винокурні, вони їх одночасно модернізували і будували ще й нові підприємства. Подібну підприємливість держава заохочувала, надаючи спеціальні кредити. Здається важко заперечити, що Гоголь, виходець з поміщицької сім'ї, цікавився розширенням цукрового виробництва власниками відомих фірм, які скуповували землі для вирощування цукрових буряків, як сировини для цукрових заводів та інших продуктів сільського господарства за що їм стали дорікати. Тому у слова свого героя Скудронжогло митець вклав відповідь на зауваження в розмові про причини відмови дальшого розширення свого господарства «у нас дворяне и без того уже кричат на меня, будто я пользуясь крайностями и разоренными их положеньями, скупаю земли за бесценок. Это мне уж наконец надоело»[4].

А розширення земель і будівництва було потужним, щоб викликати заздрощі серед поміщиків, особливо збіднілих. Ще у 1835 р. Артемій Терещенко придбав маєток і землі навколо Хутора-Михайлівського, неподалік від залізничної магістралі Київ—Москва, вздовж якої будувались його цукрові і рафінадні заводи. Для доставки на ці заводи цукрових буряків, вирощених на родючих південних землях, підприємницька родина за власний кошт створювала цілу систему комунікацій поряд з губерніями Росії: будувались вузькоколійні залізничні гілки Ворожба—Тьоткіно—Середина Буда, а також Вороніж—Глухів—Шалигіно; вимощувались шосейні і ґрунтові дороги; прокладались телеграфні лінії. Про це було відомо в усій імперії, знав про такі дива і М. Гоголь.

Те, що письменник бачив і що чув про новації знаменитих родин, мандруючи Україною, поклало початок його роздумів над продовженням свого знаменитого твору. Спочатку він спостерігав, слухав, обдумував, але мовчав, адже про нього, як ні про кого іншого, сучасники писали «Гоголь часто не договаривал того, что хотел сказать, опасаясь, что ему не поверят и

[4] *Гоголь Н. В.* Мертвые души: Собр. соч. в 8-и томах. — М.: Правда, 1984. — Т. 6. — С. 197.

что его истина останется не принятой. … Замкнутость в нем доходила до высшей степени»[5]. Загадковість митця слід враховувати, коли треба відповісти на запитання, про кого і про що пише Гоголь, а головне, що хотів показати, адже кожен його твір одягнений у покривало таємничості і про це можемо довідатися з листа до мами ще із Ніжина 1 березня 1828 р., в якому він писав: «я почитаюсь загадкою для всех; никто не разгадал меня совершенно»[6].

У читачів може виникнути питання, — чи знав М. Гоголь про діяльність підприємців Симиренко і Терещенко? Відповідь може бути єдиною, — знав! І підтвердженням цьому таке. Перш за все бурхливий розвиток цукрового виробництва в ті часи було на устах усіх, про солодкий продукт говорили і в салонах, і в дружніх розмовах, і на сходках. Крім того, високий рівень виробництва і соціальних нормативів, небачених у період кріпацтва і після нього, інші прояви турботи про людину, не могли не звертати уваги інтелектуальних людей того часу.

Близький друг Гоголя М. Максимович був знайомим з одним із перших осіб цукрової імперії Симиренко — Платоном Симиренко, за порадою якого в 1859 р. до Млієва приїздив Тарас Шевченко, якого приймали з радістю і великим комфортом. Для прогресивних людей там було на що подивитись, адже, як писали того часу, великий поет відвідав заводські приміщення, оглянув містечко, ознайомився з життям робітників і радісно сказав Кондрату Яхненко, який його супроводжував, обнявши підприємця,: «Батьку! Що ти тут наробив! — і на його очах з'явилися сльози»[7]. Гоголь бував у Києві у Максимовича, проживав у нього немало днів, а тому не могли друзі не поговорити про Симиренко і інших цукрозаводчиків. Більше того, це була епоха Шевченка і Гоголя, а тому не могло бути так, що один мав відомості про знаменитих підприємців того часу і їхні справи, а інший про них не знав.

Великий Гоголь знав свою Україну, вивчав не тільки її історію, але й новації, перший том «Мертві Душі» писав на матеріалах своєї батьківщини і про це безліч прикладів. Скажімо, в 1835 р. Гоголь збирається на Кавказ, але, як завжди, він приймає незрозумілі для інших рішення, поїхав до Криму. Після повернення відвідав інші місця України і уже із Полтави 15 липня 1835 р. написав Жуковському: «Сюжетов и планов во время езды ужасное множество, …и только десятая доля положена на бумагу и жаждет быть прочитана вам»[8]. Чи можна піддавати сумніву

---

[5] *Вересаев В.* Гоголь в жизни: Соч. в 4-х томах. — М.: Правда, 1990. — Т. 3. — С. 393.

[6] Там само. — С. 408.

[7] *Чалый М.* Посещение Т. Г. Шевченком сахарного завода Яхненка и Симиренка» // Киевская старина. — 1889. — № 2. — С. 461.

[8] *Вересаев В.* Гоголь в жизни: Соч. в 4-х томах. — М.: Правда, 1990. — Т. 3. — С. 507.

факт, що Гоголь, мандруючи українськими просторами, уже працював над першим томом «Мертвих Душ».

І ось робота над другим томом знаменитої праці, знову поїздка митця цікавими містами України, збираючи мовчки крупинками матеріали для продовження сюжетів свого геніального твору. Повертаючись з Єрусалиму Гоголь 12 квітня 1848 р. зупинився в Одесі. Тут він зустрічається з багатьма відомими людьми міста, у тому числі з братом О. Пушкіна Л. С. Пушкіним, цікавлячись історичними містами міста, його культурою, книгами і, звичайно, бував в магазинах, знайомився з відомими людьми міста.

Для письменника було що побачити і почути в Одесі, а тим більше, якщо у нього уже визріла цілеспрямована думка щодо свого твору. В цьому причорноморському місті чимало історії родини Симиренко, яка, звільнившись від кріпацтва, з нуля розпочала підприємницьку діяльність: відомості про знатного представника родини Симиренко Федора, який, працюючи на графа, назбирав грошей і орендував кілька млинів на річці Вільшанка; тут 1832 р. колишні кріпаки одержують статус купців першої гільдії і звання почесних громадян Одеси за зусилля у становленні і розвитку самоуправління міста.

В Одесі можна було довідатися, що перші Симиренки йшли до свого статусу важко, але вперто: спочатку придбали у графа Бобринського на 280 тис. цукру — рафінаду, вигідно продавши його в Одесі. Підприємливий син Федора Платон запропонував родині, що їй слід не тільки продавати чужий цукор, а краще виробляти свій і його продавати, отож пропонував розпочати цукрове виробництво. І разом з братами Яхненко справу розпочали: у 1843 р. збудовано перший в Україні і Росії механічний пісочно-рафінадний завод у Ташлику неподалік Сміли; у 1846 р. розпочав діяти машинобудівний завод у Млієві; у 1848 р. ввійшов до діючих підприємств Городищенський пісочно-рафінадний завод поблизу Млієва. Уже в 30-х роках Х1Х ст. фірма мала торгові магазини і склади на всій території України, тільки в Одесі було шість магазинів, жваво велась торгівля за кордоном. У кожній лавці великих міст Російської імперії красувався цукор конічної форми: Москва, Харків, Нижній Новгород, Київ, Єлизаветград, Одеса й інші. В ті роки в імперії тільки й говорили про цукор, його виробництво і виробниках, які були шановані в різних прошарках суспільства імперії.

Колоритна палітра розгалуження цукрової промисловості приваблювала погляди інтелектуалів. Перебуваючи з 10 до 25 травня 1848 р. у своїй Василівці, Гоголь часто навідувався до Полтави та інші міста України. Після цього виїхав до Києва, де зустрічався з професорами Київського університету, до якого мали відношення меценати Терещенко і Симиренко. Немає сумніву, щоб Гоголь, мандруючи територією своєї краї-

ни, де вели свою справу відомі господарники і меценати, не використав можливість побачити те, що його цікавило довгий час під час роботи над своїм твором. Не випадково художні нариси у творі свідчать про те, що письменника цікавили вихідці із кріпаків і нащадки простих козаків, які, не маючи спеціальної освіти, будували заводи і гілки залізниць, шосейні шляхи і будинки для робітників, створювали новітні соціально-економічні структури, формували високі життєві стандарти для простого народу.

Повсюди з'являлись мов казкові новації, адже всі, хто побував у той славний час у Києві, намагався побувати в Городищі, де побачене дивувало своїми новаціями фірми Симиренко: корпус головної контори; семиповерховий цукровий завод; цехи машинобудівного заводу; на 260 десятинах землі збудовано біля ста п'ятдесяти будинків з городами і садами для робітників і службовців фірми; працюють шестилітня школа, магазини і лікарня; діє самодіяльний театр; заводська територія освітлюється газовими ліхтарями, що було диковинкою навіть для жителів великих міст. Про те, що Гоголь все таки не проминув небачені новації, свідчить текст у другому томі «Мертві Душі» про небачене соціальне благо. В маєтку Скудронжогло навкруги все нагадувало про багатство і новинки: «Все тут было богато: торные улицы, крепкие избы; стояла ли где телега — телега была крепкая и новенькая, … рогатый скот как на отбор. Даже мужичья свинья глядела дворянином.… От изб до господского двора потянулись рабочие дворы. На крыше большой фонарь, не для видов, но для рассматривания, где и в каком месте и как производились работы»[9].

Чи не ці дивовижні справи спонукали Гоголя написати П. О. Плетньову із Василівки «Брался было за перо, но …я еще не готов; а между тем чувствую, что, может, еще никогда не был так нужен труд, составляющий предмет давних обдумываний моих и помышлений, как в нынешнее время»[10]. — Над чим уже давно думав і куди летіли помисли великого мислителя, — адже і «Ревізор», і перший том «Мертвих Душ» уже читались на просторах імперії. Немає сумніву, що це були роздуми над побаченим на підприємствах фірм Симиренко і Терещенко, викладених у другому томі «Мертвих Душ». Адже коли Гоголь повернувся до Одеси після Єрусалима і проживав у флігелі дому Толстой, то в одній із кімнат письменника біля вікна стояла конторка з ясеню «на которой лежала толстая тетрадь в полулисте»[11]. Не дуже практикував Гоголь попередні записи думок, як це роблять інші митці, він переважно зразу записував свої думки в товстий зошит, але довго над ними

[9] *Гоголь Н. В.* Мертвые души: Собр. соч. в 8-и томах. — М.: Правда, 1984. — Т. 6. — С. 183.
[10] *Вересаев В.* Гоголь в жизни: Соч. в 4-х томах. — М.: Правда, 1990. — Т. 3. — С. 316.
[11] Там само. — С. 311.

розмірковував. Це був період, коли Гоголь посилено працював над другим томом «Мертвих Душ» і його цікавило все на українській території, про що є безліч письмових свідчень.

Про те, що Гоголь знав про виробничу і соціальну діяльність українських цукрозаводчиків, особливо їхнє меценатство, можливо і бачив багато чого, свідчать цікаві факти, раніше мало помітні в його поведінці. Після поїздки територією України, перебування в Одесі, Полтаві та інших містах, про які ніде не згадується, у Гоголя почали проявлятися якості, яких у нього раніше не було, в кращому випадку яскраво виражених. Він уже став проявляти особливу турботу про людей, не стільки про бідних, його відносини до них завжди були добрими, але тепер він турбувався про трударів, на практиці розпочав проявляти, можна так сказати, елементи меценатства. Як пише його сестра О. В. Гоголь-Головня, якось брат попросив у мами і сестер піввідра наливки і напекти пиріжків з сиром. Коли все було готовим, то «велел позвать тяглых мужиков, то есть тех, у кого рабочие волы, на крыльце поставил наливку, угощал их, они пили …потом брат дал каждому по два рубля и сказал: — спасибо вам, что вы своими волами моей матери орали.… Со временем брат присылал матери денег, чтобы она накупила хоть по теленку тем мужикам, у кого не было скота, а мне прислал пятьдесят рублей, чтобы я по усмотрению своему помогала нуждающимся»[12].

Що вплинуло на Гоголя для таких дій?, адже відомо, що він, побувши в Єрусалимі, був розчарованим побаченим, не дуже багато він давав на церкву, немає прикладів, що він їздив селами Росії і здійснював подібне. В той же час немає сумніву, що Гоголь знав, можливо бачив, ті соціальні умови, які створювали своїм робітникам Симиренки і Терещенко, яким письменник, виходець із поміщицької сім'ї, намагався наслідувати. Все свідчить про єдине: роздуми митця, зібрані матеріали і дії меценатства самого письменника — це український варіант другого тому «Мертвих Душ», що і викликало величезний супротив всіх росіян. Саме про це ніхто не писав і не пише, лише описується знищення самим автором твору, але хто привів до такого стану митця ніде ні слова. На жаль, українці також продовжують вірити дотепер у казочки, написані росіянами.

Усе надумане розхитується реальними подіями, які використані для написання твору. Після перебування довгий час у Василівці, звідки він навідувався до багатьох місць України, Гоголь відбув до Москви разом з Данилевським, але із заїздом у його село Сварків, що недалеко від Глухова. З усього видно, що у Гоголя були важливі справи в цій частині земель, але родичі та сусіди Данилевського, які наїхали, завадили надати їм уваги, а тому письменник був дуже не задоволений. Адже всі

[12] *Вересаев В.* Гоголь в жизни: Соч. в 4-х томах. — М.: Правда, 1990. — Т. 3. — С. 320.

знали, що в Глухові і навколишніх губерніях, біля кордону з Росією, відбувалась велика підприємницька діяльність сімейства Терещенко, які розширювали свої земельні угіддя, розвивали торгівлю, розширювали вирощування цукрових буряків і виробництво цукру, а це продукт, до якого письменник мав особливу прихильність.

У Глухові був центр, ц якому жили і трудились, з якого, мов з пташиного гнізда, вилітали прості, колись бідні козаки, на широку дорогу життя, звідси вони розпочинали майже з нуля свої підприємницькі, соціальні і меценатські дива. Саме в Глухові Артемій Терещенко і його старший син розпочинали торгувати з ручного візка, а невдовзі вони уже організовували чисельні валки на південь з зерном та іншими продуктами, а назад доставляли рибу і сіль. Перший із родини, Артемій Якович, став купцем першої гільдії, одержав дворянське спадкове звання для себе і синів. У нього було три сини — Ніколо, Федір і Семен. Найвідомішим був Ніколо Артемович, який народився в Глухові 1819 року і саме з його ім'ям зв'язано відродження цього міста, яке у XVIII столітті було столицею українських гетьманів. У цьому місті він закінчив училище, був людиною унікальної працьовитості, з широким діапазоном мислення і роботи в промисловості, практичній, економічній і управлінській діяльності, що дозволило йому дев'ять років бути бургомістром і дванадцять років міським головою Глухова. Але високі здібності Ніколо вимагали більших масштабів.

Письменник мандрує Україною, позаду залишились Крим, Одеса, Київ, Полтава, Василівка, Глухів, закінчилось коротке перебування в Італії і уже з Москви 29 жовтня 1848 р. він пише А. М. Вієльгорському: «еще нет этого благоприятного расположения духа, какое нужно для того, чтобы творить. Но душа кое-что чует, и сердце исполнено трепетного ожидания этого желанного времени»[13]. І ось очікуваний час настав, про нього Гоголь 20 листопада 1848 р. повідомляє П. О. Плетньову: «Соображаю, думаю и обдумываю второй том «Мертвых Душ»[14]. Приємна хвиля чуток дійшла до інших знайомих і 29 листопада 1848 р. В. С. Аксакова пише М. Н. Карташевській «Он твердо намерен продолжать «Мертвые Души»[15], вважаючи таке рішення Гоголя особливо важливим. Це єдине, хоча і доволі загальне, але надто цінне повідомлення про початок роботи над твором, але про героїв, місцевість, час і події ні слова, сучасники письменника помітили, що «Гоголь терпеть не может говорить о литературе, в особенности о своих произведениях»[16].

---

[13] *Вересаев В.* Гоголь в жизни: Соч. в 4-х томах. — М.: Правда, 1990. — Т. 3. — С. 328.
[14] Там само.
[15] Там само. — С. 329.
[16] Там само.

Яскраво простежується, що Гоголь перед тим, як розпочати писати другий том «Мертві Душі», побував в Єрусалимі, проїхав всю Україну з Півночі на Південь і назад. У той славний час у нього уже визрівали загальні відомості і цілі написання твору, думками жив зі своїми героями, про яких, у вузькому колі, в розмові про другий том підкреслював, що «Надеется вывести в нем личности крупнее предшествующих»[17], а особисто Архімандриту Федору повідомив про намір «привести своих героев к столкновению с истинно хорошими людьми»[18]. Звичайно, «хорошие люди» його твору були українські підприємливі люди, про яких письменник ще більше дізнався під час мандрівок просторами України впродовж 1848 року. Якщо ми порівняємо героїв другого тому з знаменитими українськими господарями, то все стає на своє реальне місце і ми переконуємося, що і перший, і другий томи «Мертвих Душ» змальовані на прикладах українських господарів. Більше того, ці твори ніякого відношення до Росії не мають, окрім мови і місця читання творів, а також змальованої нетерпимої національної і соціальної ситуації в імперії, лінощів, паскудства.

Читаючи другий том, переконуєшся, що Гоголь здійснив свої наміри, але які мабуть дуже не сподобались всім верствам росіян. У своєму творі Гоголь протиставив двох поміщиків: з однієї сторони Тентетнікова і інших «принадлежащих к семейству тех людей, которых на Руси много, которым имена — увальни, лежебоки, байбаки и тому подобное»[19]; з іншої сторони, Скудронжогло — «всезнай, такой всезнай, какого вы нигде не найдете. Он … знает, какую почву что любит, какое соседство, для кого нужно, поблизости какого леса нужно сеять какой хлеб. У нас у всех земля трескается от засух, а у него нет»[20]. Тентетніков — це представник героїв «Ревізора» (Городничий та ін.) і першого тому «Мертвих Душ» (Чічіков та ін.), Скудронжогло — це українські цукрозаводчики, господарники і меценати.

Більше того, Гоголь дає відповідь і на інше питання, — «оживет ли, как следует, Павел Иванович», — поставлений перед письменником Архімандритом Федором, якого, на диво, цей персонаж чомусь дуже хвилював. У творі письменник показав, з чого розпочинається духовне перетворення Чічікова після зустрічі з Скудронжогло. Не хтось інший, а саме Павло Іванович був захоплений цією зустріччю, що видно з його міркувань стосовно нового поміщика: «Это был первый человек во всей России, к которому почувствовал он уважение личное.… Собственно за ум он не уважал еще ни одного человека.

---

[17] *Вересаев В.* Гоголь в жизни: Соч. в 4-х томах. — М.: Правда, 1990. — Т. 3. — С. 334.
[18] Там само.
[19] *Гоголь Н. В.* Мертвые души: Собр. соч. в 8-и томах. — М.: Правда, 1984. — Т. 6. — С. 131.
[20] Там само.— С. 183.

Скудронжогло был первый. Чичиков понял и то, что с этаким нечего толковать о мертвых душах»[21]. А здивувати Чічікова було чим, адже в господарстві Скудронжогло, де особливої уваги заслуговували і організація, і технологія робіт, ще й турбота про робочий люд. А де подібні новації можна було побачити окрім як на українських цукрових заводах, діяльність яких високо оцінювались за кордоном, де на високому рівні вирішувались соціальні питання, рівних яким не було в усій імперії.

Ідею двох протилежних героїв Тентетнікова, Скудронжогло та інших, митець вирішував, змальовуючи їхні світлі і сірі сторони життя, прикладами їхньої ж діяльності. Найбільш підприємливі нагороджувались особливими якісними епітетами, майстерно змальовувати які неперевершено володів Гоголь «Завели конторы и присутствия, и управителей, и мануфактуры и фабрики, и школы, и комиссию, и черт их знает что такое. Точно как будто бы у них государство какое. Как вам это нравится?… А кто их заводил (эти заводы)? Сами завелись: накопилось шерсти, сбыть некуда, я и начал ткать сукна,… по дешевой цене их тут же на рынках у меня и разбирают… Изумительнее всего то, что всякая дрянь дает доход! …Мастеров я не выписываю из-за границы. А уж крестьян от хлебопашества ни за что не оторву. На фабриках у меня работают только в голодный год, все пришлые, из-за куска хлеба»[22].

Дивовижно точно перераховано все, що можна було побачити недалеко від Києва в Городищі, де розгорнула свою діяльність фірма братів Симиренко або в інших місцях фірми Терещенко. Саме для заробітків на цукрових заводах Терещенко працювали в основному сезонні робітники переважно з Чернігівської губернії і Білгородщини. Робітники, що прийшли з глухих сіл, одержували, багато чого для них було дивовижним. Підприємець створював робітникам можливості не тільки для заробітку хліба, але ще й надавав їм соціальні послуги на рівні високих нормативів, створюючи належні умови для роботи, заробітку, відпочинку, лікування, навчання, кожен користувався небаченим у селах житлом. Скажімо, на заводах, розташованих у Городищі, батьківщині Симиренко, проживали робітники підприємств фірми: там діяв паровий млин, працювали магазини, де можна було придбати все необхідне за собівартістю; була лікарня на сто ліжок; діяли самодіяльний театр і шестирічна школа, де працювали учителі з університетською освітою, дехто з них пізніше ставали професорами Київського університету; звичайно не обійшлося і без церкви святого Стефана. Заводська територія і містечко освітлювались газовими ліхтарями, що було диковиною навіть для великих міст.

---

[21] *Гоголь Н. В.* Мертвые души: Собр. соч. в 8-и томах. — М.: Правда, 1984. — Т. 6.— С. 203.

[22] Там само. — С. 193—194.

На деяких рафінадно-цукрових заводах Симиренко и Терещенко діяли соціальні норми, яких не було і за кордоном, — дивина та й годі. Жили сезонні робітники в просторих казармах, у яких були кухні, зали для харчування, електричне освітлення, парове або пічне опалення, електричні вентилятори. Кожному робітникові надавалась койка, постіль, ящик для особистих речей. Було встановлено, що санітарна норма повітря від 27,54 до 35,64 куб. метрів на людину і просторі казарми дозволяли дотримуватись таких норм. Працювала лазня і пральня з механічним віджиманням білизни. Не випускались з уваги такі важливі соціальні питання, як освіта і охорона здоров'я, діяли початкові школи і лікарні; характерним було якісне харчування — робітники одержували харчі із загальної кухні з розрахунку на одного робітника: 1,2—1,4 кг хліба, 200—400 г м'яса, 40 г сала і різні овочі щоденно.

Усе це, можливо в загальних рисах, було відомо Гоголю, який уже розпочав працювати над другим томом «Мертві Душі», про що нагадує: зошит, в якому записана третина матеріалів, зібраних для написання твору; визначені загальні характеристики героїв твору; закінчилось відвідування великих міст в Україні для збору матеріалів; повідомлено друзів, що другий том пишеться. І тільки після цього поширилась чутка, що Гоголь нарешті надумав поїздити територією Росії, але як повідомив Я. К. Грот П. О. Плетньову 28 июня 1849 р. «собирается поездить по России, но еще колеблется, ехать ли, ибо дорожит временем, а жизнь коротка»[23]. Треба знати Гоголя, він українець, який тільки через рік після того, як розпочав працювати над другим томом, відчув якусь потребу поїздити, вивчити країну і її народ, тобто Росію, про яку мов би пише комедію. Знаючи Гоголя, все це змушує сміятися під впливом ще не закінченої комедії, навіть підготовку до написання якої митець перетворив у сміх. Адже нікуди він не поїде, цього йому уже не потрібно, він описує ту країну і той народ, про який він знає все, а це Україна. Негативні ж герої, Чічіков, Городничий і інші, у нього навкруги в Москві і Петербурзі.

І дійсно, Гоголь нікуди не поїхав і коли Я. К. Грот влітку 1849 р. навідався до Гоголя, то почув дивовижні слова: «Он жаловался, что слишком мало знает Россию; говорил, что сам сознает недостаток, которым от этого страдают его сочинения. … чтобы лучше узнать Россию и русский народ, мне необходимо было бы путешествовать, а между тем уже некогда: … время нужно чтобы писать»[24]. Дивина, адже не буває, щоб письменник, а тим більше Гоголь, писав про народ і країну, не знаючи їх, він же навпаки розповідає, що уже пише і часу для мандрівок у нього немає. Постає закономірне питання, — про що ж він пише, коли не має матері-

[23] *Вересаев В.* Гоголь в жизни: Соч. в 4-х томах. — М.: Правда, 1990. — Т. 4. — С. 337.
[24] Там само.

алів, не знає народу, не знає країни? Він пише про Україну і її народ, маючи намір показати, що і його народ, і він сам не малороси, а вище великоросів, протиставляючи їх крупним планом в особистостях своїх героїв.

Знаменитий твір пишеться, своєму оточенню Гоголь висловив думку, що буде вивчати Росію і її народ на матеріалах, які будуть надсилати йому друзі і знайомі. І на диво зразу ж з'явився такий знайомий, якийсь Д. С. Протопопов, який проживав і працював у багатьох губерніях і мав багато матеріалів для вивчення Росії, давши обіцянку надіслати їх письменникові. Проте, не дивлячись, що володар цінних матеріалів бажав зустрітися з письменником, зустріч так ніколи й не відбулася, саме з вини Гоголя, для якого цей матеріал і не був необхідний. Про реальні наміри вивчити Росію. і її народ бачимо з відповіді на лист Грота, де Гоголь висловився про думку Протопопова стосовно російського народу «Благодарю вперед за предстоящее знакомство с Протопоповым, которого я непременно отыщу. Его замечания о русском народе, приложенные в вашем письме, совершенно верны, отзываются большой опытностью, а с тем вместе и ясностью головы». Той, хто висловлював думку про російський народ, мабуть і не догадувався, що Гоголь завжди мав тільки свою думку про все, звичайно, мав він уже тверду думку і про російський народ. Великий митець і знавець історії був переконаний у великій різниці між українцями і росіянами, що у двох народів «Другие законы, другие обычаи, другая цель, другие связи, …два совершенно различные характеры»[25], а тому так саркастично оцінив добрі наміри автора іншої думки.

Все ж таки Гоголь поїхав просторами Росії і в середині літа 1849 р. направляється в Калугу, але уже з портфелем, у якому лежить рукопис другого тому знаменитого твору. Може виникнути питання про причину появи М. В. Гоголя, великого шанувальника цукру, в Калужській губернії з варіантом другого тому «Мертвих Душ», про що писав Д. О. Оболенский: «В 1849 году, проездом через Калугу я застал Гоголя, гостившего у А. О. Смирновой, и обещал ему на обратном пути заехать за ним, чтобы вместе отправиться в Москву. …главная забота его заключалась в том, как бы уложить свой портфель так, чтобы он постоянно оставался на видном месте…. Портфель этот заключал в себе только еще вчерне оконченный второй том «Мертвых душ»[26].

Будучи ще й любителем докопуватися до істини, письменник можливо і появився в Калужській губернії з чорновим варіантом другого тому, щоб доповнити новими фактами. Основна ідея, яка його турбувала і привела до Калуги, з'явилась

[25] *Гоголь Н. В.* Взгляд на составление Малороссии: Собр. соч. в 8-и томах. — М.: Правда, 1984. — Т. 7. — С. 53.

[26] *Вересаев В.* Гоголь в жизни: Соч. в 4-х томах. — М.: Правда, 1990. — Т. 4. –С. 357.

значно раніше, коли він навідувався на Полтавщину і Київщину, особливо під час подорожування просторами України у 1948 р., де він одержав відомості про цукрове і інші види виробництва, про господарів Симиренко. Проте він мав намір ще й познайомитися більше з сімейством Терещенко, перевірити, переконатися у своїх думках про них. Саме неподалік Калужської губернії було багато земель і підприємств відомих на той час господарів Терещенко, які в Калугу та інші міста Росії привозили свої товари, де з торговими людьми можна було поговорити і багато про що довідатися.

Працюючи над варіантом другого тому в Калузі, Гоголь не їздив селами і містами, але, досить з великою охотою розмовляв з усіма на постоялому дворі, хоча, як відомо, він відзначався сором'язливим і трохи відлюдним характером. Бесіди давались не легко, тому, нагадуючи своє відношення до різних розмов з незнайомцями, письменник пояснював: «Мне это вовсе неинтересно, — говорил он, как бы оправдываясь, — но мне необходимо это для моих сочинений. В Калуге он как-то перезнакомился в гостином дворе со всеми купцами и лавочниками»[27]. І тут, природно, виникають питання: перше, — який твір на той час найбільш потребував додаткових пояснень, нової інформації?, друге, — про що розмовляв Гоголь з купцями, що необхідно було додатково для його твору? Природно, відповідаючи на перше питання можемо сказати, що це зміст твору, який письменник уже віз у портфелі з Калуги в Москву — другий том «Мертвих Душ». Що ж стосується другого питання, то тут цікаво, — яку інформацію одержував Гоголь у купців і крамарів міста Калуга для свого твору? А розпитувати було про що і про кого, адже неподалік в українських губерніях, що на кордоні з Росією, зосереджувалась підприємницька діяльність, відомих фірм Терещенко і Симиренко. В Калугу та інші міста Росії доставлялись товари українського виробництва і у купців, які їх привозили, була можливість багато чого довідатись про відомих підприємців.

Адже в Російській імперії тільки сімейній групі Терещенко належало три крупних центри виробництва цукру: перший центр, у Курській губернії (тепер територія Росії), керував ним син Артемія Семен і три його сини; другий центр, на правому березі Дніпра (в трикутнику Житомир—Вінниця—Черкаси), яким управляв Федір; третій центр, землі і підприємства на лівому березі Дніпра південніше Глухова, а також у Чернігівській і Харківській губерніях, де заправляв Ніколо. У період Гоголя там розпочиналось крупне цукрове виробництво, скуповувались землі та примітивні цукроварні, а поряд будувались нові заводи і реконструювались старі, велась торгівля виробленою продукцією, провадилась соціальна і меценатська робота.

[27] *Смирнова А. О.* по записи П. А. Висковатого // Русская Старина, 1902, сент. — С. 488, 492.

Прибувши із Москви до Калуги Гоголю уже рукою було подати до Курської і Сумської губерній, де творили підприємницькі і торгові чудеса в Глухові Артемій Терещенко і його сини Ніколо та Семен. Торгівля сприяла формувати капітал, щоб робити добрі справи. Було відомо, що не дивлячись на примхи погоди і неспокій на дорогах, їхні вантажі завжди доставлялись до місць призначення — крупні міста Російської імперії і через Калугу доставлялись товари в Москву і Петербург. Особливої уваги підприємці приділяли постачанню до південних міст України, які будувались і розширювались — Одеса, Миколаїв, Херсон, Єкатеринослав (Дніпропетровськ), Єлизаветград (Кіровоград). Все свідчило, що Артемій і його сини користувалися репутацією надійних постачальників і чесних партнерів. Про добрі справи родини Терещенко знала Імперія, звичайно, що Гоголь також зібрав відомості про їхні добрі справи, мандруючи українськими південними степами. Аналітичний розум Гоголя, його допитливість, не могли пройти мимо таких цікавих проблем істинно добрих підприємливих представників сімейства Терещенко — це головна причина появи Гоголя поблизу широких їхніх володінь і підприємництва.

А докопуватися було до чого заради характеристики героїв свого твору. Адже, знаючи про добру репутацію Артемія Терещенко, як настирного і вольового старого козака, який добре вивчив торгові маршрути на південь імперії, цар Микола І, коли в 1853 р. розпочалась Кримська війна, доручив Терещенку постачання російських військ хлібом і дровами. Історії відомо, що армія, за всі три роки війни, ніколи не залишалась без харчування і тепла. В результаті засновник роду Артемій Якович Терещенко розбагатів під час Кримської війни на поставках продовольства і корабельного лісу для російських військ, що дозволило йому в подальшому займатися улюбленою справою цукроваріння і іншими галузями промисловості

На прикладі відомих підприємців тодішньої Малоросії енергійних родин Симиренко і Терещенко, яких Гоголь і показав у другому томі «Мертвих Душ», порівнюючи їх з Тентетніковим і йому подібних «которым имена — увальни, лежебоки, байбаки». Звичайно, що це було не до вподоби росіянам. «Такі Гоголівські порівняння вкрай не подобалися російській інтелігенції, хоча вголос про це не мовилося»[28]; але саме це викликало роздратування і вовчу ненависть до письменника, що в кінцевому підсумку вплинуло на його долю і в ранньому віці звело його в могилу. Багато доброго і славного зробив Гоголь для свого народу, своєї країни, але українська творча еліта дотепер критично відносяться до письменника із-за того, що він писав виключно російською мовою та мовляв забув Україну.

[28] *Панасюк Б.* Україна і Микола Гоголь. (Розгадки таємниць). — К.: КНЕУ, 2011. — 238 с.

Проте це зовсім не так, адже, як показано вище і буде видно в наступних матеріалах, нікого і нічого він не забув, це не в його стилі. Адже коли він прийняв рішення писати другий том «Мертві Душі», то зразу повідомив П. О. Плетньова: «Прежде чем примусь серьезно за перо, хочу назвучаться русскими звуками и речью. Боюсь нагрешить против языка»[29]. З цього приводу виникає більше всього інтерес з двох питань, — чому він писав виключно російською і одночасно боявся як-то не так використати російську мову. Відповідаючи на перше питання відмітимо, що Гоголь у своїх творах показував: нелегке життя українців імперії, де їм приходилося викручуватися, вдаватися до хитрощів і навіть неподобств, щоб якось існувати і про це письменник намагався донести не стільки українцям скільки росіянам, він також висміював паскудство в імперії, що також треба було донести до влади і російської еліти. Письменник розумів, що його твори українською мовою дальше українських хуторів твори не дійшли б, а їхній вбивчий сміх не доходив би до тих, кому він адресувався, а тому був би не той ефект.

Відповідаючи на друге запитання слід пам'ятати, що Гоголь не любив вивчати мови, вони мабуть важко йому давались, що проявилось ще під час навчання в Ніжині. В щоденному спілкуванні недостатньо спілкувався російською через те, що тільки третину свого життя бував в Росії, решту в Україні і Європі, а щоб не відставати, він все писав російською, тренувався. Це підтверджується ще й тим, що письменник був українцем, якого росіяни називали не інакше як «хохол», жив він українською культурою, у російському ж середовищі почував себе не дома і це помітив М. В. Берг: «Он держал себя большею частью в стороне от всех. …Он изменял обыкновенным своим порядкам, если в числе приглашенных вместе с ним оказывался один малороссиянин, член того же славянофильского кружка (*О. М. Бодянский*). …они усаживались в угол и говорили нередко между собой целый вечер горячо и одушевленно, как Гоголь при мне ни разу не говорил с кем-нибудь из великороссов»[30]. Якщо в компанії не було ні одного малороса, то Гоголь не довго засиджувався на вечорах, залишав усе.

На кінець, підтвердженням того, що Гоголь вважав себе українцем, а не «хохлом», писав про українців, їхнє рабське становище, зробив для України і українців багато добрих справ, свідчать його слова, сказані хлопчикові, що був його камердинером, після спалення рукопису другого тому «Мертві Душі», які він промовив після довгого і нерухомого сидіння перед спаленим твором: «негарно ми зробили, негарно, недо-

[29] *Вересаев В.* Гоголь в жизни: Соч. в 4-х томах. — М.: Правда, 1990. — Т. 4. — С. 328.
[30] Там само. — С. 330.

бре діло»[31]. Не слід нікого переконувати, що кожна людина промовляє істину, яка сидить глибоко в ній, тільки в останні хвилини життя. Так і великий Гоголь, який був рабом імперії, як і весь його народ, заговорив у кінці творчого і життєвого шляху мовою свого народу, про який він писав усе своє коротке життя, усвідомлюючи своє рабське становище. Тому навряд чи має слушність та українська еліта, яка до цього часу в незалежній Україні звинувачує і не сприймає Гоголя українським генієм здебільшого за те, що він писав не українською, а російською мовою.

Наша рефлексія у визнанні, без якихось умовностей і застережень, М. В. Гоголя великим українським письменником має бути звернена до інших великих українців. Зокрема, Станіслава Оріховського, який проживав на польській території, недостатньо знав польську мову, писав переважно латиною, але добре знав українську і перекладав з української на латинь, думав і писав латиною про Україну і українців. Він вважається українським письменником, істориком і філософом 500-річчя від дня народження якого буде відзначатися у 2013 році. Микола Гоголь народився, проживав в Україні, Європі і Росії, писав російською, хоча знав її не дуже добре, українська була у нього рідною і розмовляв нею, думав і писав про Україну та українців, але його, на жаль, не сприймають великим українським письменником, навісивши йому ярлик «наш співвітчизник, великий М. Гоголь». Чи не про себе і таких як С. Оріховський, писав великий Гоголь, — «поэт может быть и тогда национален, когда описывает совершенно сторонний мир, но глядит на него глазами соей национальной стихии, глазами своего народа, когда чувствует и говорит так, что соотечественникам его кажется, будто это чувствуют и говорят они сами».

Ставлячи за мету виправити суспільство і його відношення до праці, Гоголь відчув тягар, непосильну ношу. І це правда, так як зразу після смерті Гоголя И. Аксанов писав І. Тургенєву: «Он изнемог под тяжестью неразрешимой задачи, от тщетных усилий найти примирение и светлую сторону там, где ни то, ни другое невозможно, — в обществе…»[32]. Але це була тільки напівправда, адже Гоголь все таки знайшов світлу сторону в постаті господарника Скудронжогло, який був особистістю, яка представляла українських цукрозаводчиків і великих меценатів — Симиренко і Терещенко.

Якщо поглянути ще глибше, то проглядається дві сторони геніального письменника, які важкі і не світлі: перша, Гоголь протиставив працелюбних «малоросів» лінивим «великоросам»,

---

[31] *Графиня Е. В. Сальяс* — М. А. Максимовичу // Русский Архив– 1907. — С. 111, 437; *Вересаев В.* Гоголь в жизни: Соч. в 4-х томах. — М.: Правда, 1990. — Т. 4. — С. 487.

[32] *Панасюк Б.* Україна і Микола Гоголь.(Розгадки таємниць). — К.: КНЕУ, 2011. — С. 239.

а цього йому росіяни прощати не змогли і загальними зусиллями загнали письменника в могилу, одночасно визнаючи його великим російським письменником; друга, Гоголь, аби донести росіянам рабське становище «малоросів» в імперії, писав російською мовою, але цього йому не можуть прощати українці, не визнаючи його великим українським письменником світового рівня. Невже треба ставити під сумнів чию духовність підносив М. Гоголь, коли, маючи намір вивчати українську історію на підставі пісень і переказів, у статті «Про малоросійські пісні» підкреслив відмінність українських пісень від російських, назвавши українські пісні «поезією поезії»[33].

Нарешті ми зобов'язані ще й навчитися не тільки розуміти, але й прощати деякі недоречності, які породжені виключно рабським становищем українського народу. Упродовж більше семи віків гірка доля спіткала багатьох представників українській еліті за піднесення української нації і держави: Т. Шевченка за комедію «Сон» відправили у солдати, де він втратив своє здоров'я; М. Гоголь загинув за твір другого тому «Мертві Душі», де високо підносив українських господарів, вихідців з кріпаків, прославляючи тим самим Україну і її народ; О. Довженка звинуватив сам Сталін на Політбюро за поему «Україна у вогні», де він прославляв героїку України у війні 1939—1945 рр., митець не витримав наруги; В. Сосюру за твори «Любіть Україну» і «Мазепа» люто критикувала преса всієї імперії, що звело його в могилу; П. Шелеста за книгу «Україна наша Радянська», де прославляв минувшину Київської Русі та історію України, виключили з Політбюро ЦК КПРС, звільнили з посади секретаря українських комуністів, забрали до столиці, дали роботу інженера в невеличкому конструкторському бюро, він проживав на дачі біля Москви до кінця життя.

Чи відрізняється доля М. Гоголя від долі інших видатних українців? — ні, він також прославляв українців та Україну, за що і поплатився. Багато неперевершеного М. Гоголь здійснив для українців і в літературі, і в історії, і в пробудженні національної свідомості, за що Тарас Шевченко високо його цінував: «Перед Гоголем должно благоговеть, как перед человеком, одаренным самым глубоким умом и самой нежной любовью к людям». Цей заповіт, як і всі інші, із національних заповітів великого Т. Шевченка, українці дотепер так і не виконали, серед них його мольба «Обніміться ж, брати мої, молю вас, благаю!». Виконання заповітів великого Кобзаря до об'єднання духу і сили, сприятиме великим справам українського народу, найперше поверненню в Україну геніальних українців — Гоголя й Мазепу.

Стаття надійшла до редакції 15.11.12

[33] Літературна Україна, 2013. — № 2.

УДК 321.64 (430):17.023.32

Євгеній Білоножко,
кандидат філософських наук,
ст. викладач кафедри філософії,
ДВНЗ «Київський національний економічний університет
імені Вадима Гетьмана»

ТОТАЛІТАРИЗМ ТА РОДИНА (розгляд проблеми на прикладі націонал-соціалістичної Німеччини)

Belonozhko Evgenyy. **Totalitarianism and Family (Examination of the Problem by Using the Example of National Socialist Germany).**

The article deals with the purposes and means of influence of the totalitarian state in the sphere of private-family. On the example of National Socialist Germany shows the unity of the political, legal and biological in order to achieve the complete subordination of certain ideas.

Keywords: private, public, eugenics, instrumentalism, institutionalization.

Белоножко Евгений. **Тоталитаризм и семья (рассмотрение проблемы на примере национал-социалистической Германии).**

В статье рассмотрены цели и средства воздействия тоталитарного государства на сферу приватно-семейного. На примере национал-социалистической Германии показано единство политического, законодательного и биологического для достижения полного подчинения определенной идеи.

Ключевые слова: частное, публичное, евгеника, инструментализм, институализация.

Феномен тоталітаризму відомий ще з часів античності, але як масштабне та інституалізоване явище він проявився саме у XX ст. Як зазначають більшість вітчизняних і закордонних дослідників даної проблематики, тоталітаризм небезпечний намаганням проникнути в усі сфери життя (публічне і приватне стають регламентованими певною ідеологічною позицією). Із усієї палітри тоталітарних держав XX ст. у даній роботі ми зосередимо увагу на націонал-соціалістичній Німеччині. Метою нашого дослідження буде виявлення, у який спосіб і з якою метою тоталітарна держава здійснювала втручання у сім'ю, також спробуємо окреслити ті сфери родинної політики, які підпадають під найбільшу загрозу з боку державної політики за умов тоталітаризму.

Даний приклад є класичним для ілюстрації того, як тоталітарна система нищила індивіда. Більшість дослідників тоталітаризму (Х. Аренд, З. Бжезинський, К. Поппер та інші) зосереджують свої дослідження на сфері публічного, передусім політичного, натомість сфера приватного, родинного є малодослідженою.

Які риси родини в умовах тоталітарного суспільства є домінантними? Чому тоталітарна держава зацікавлена в родині і

© Є. Білоножко, 2013

які механізми вона використовує для більшої інтеграції в родину?

Тоталітаризм не залишає жодного вільного місця для вільного вибору або альтернативи, окрім єдиного і правильного вибору, який вже зроблено вищим керівництвом, що не помиляється. Такий варіант побудови суспільства розповсюджується не тільки на сферу публічного, але й на сферу приватного, а навіть інтимного. Відповідно, сфера родинного життя також підпадає під вплив тоталітарної пропаганди і ставиться під контроль.

Зазвичай вважається, що першим варіантом побудови тоталітарного суспільства була «Держава» Платона, у подальшому більшість утопістів та антиутопістів (Т. Мор, Т. Кампанела і його «Місто Сонця», Дж. Оруел «1984», Р. Бредбері та інші) будували і описували ідеальне суспільство майбутнього за схожою формулою. Але одним із незмінних елементів цих описів було родинне життя. Саме інтегрованість у родинне життя гарантувала всеосяжність і тотальний контроль над особами для їх всезагального ощасливлення.

У декотрих варіантах утопій родинне життя описується як спільне для всіх, тобто все спільне — від жінок до дітей, оскільки саме це гарантує рівність у розвитку і не допускає вивищення одних за рахунок інших, коштам батьків. Більш суворі моделі суспільства (зрештою у XIX ст. вони навіть апелювали до науковості, а Третій Рейх намагався це втілити) говорили про доцільність втручання держави в процес підбору партнерів для народження майбутніх дітей з метою запобігання дітонародженню хворобливими громадянами. Так само антиутопісти відзначали, що саме інтеграція в родинне життя гарантувала тотальний контроль за громадянами, безособовість, а відсутність чуттєвості є гарантією того, що громадянин перш за все буде прив'язаний до соціуму, а не до особи, з якою ділить ліжко.

Хоча описи утопістів та антиутопістів видаються мало реальними і майже не спроможними до втілення, однак історія доводить, що більш або менш успішні спроби це зробити були здійснені Гітлером, Сталіним, Червоними Кхмерами та у Китайській народній республіці (КНР). Чи їхня спроба втручання в родинне життя вдалася? Що саме на думку тоталітарних ідеологів є найважливішим і одночасно найнебезпечнішим елементом родинного життя для цих систем?

Консервативна теорія виступає за тісну співпрацю між державою та родиною у зв'язку з тим, що саме родина прищеплює традиційні цінності, такі як патріотизм, відповідальність перед суспільством (державою) і народження дітей і виховання їх відповідно до заповітів батьків. Відповідно, кожна держава зацікавлена в тому, щоб населення збільшувалося і було виховане в почутті відповідальності за державу.

Держава становить цінність саму по собі тільки і виключно тому, що є спільним домом. Саме дана теза може охарактеризувати традиційний підхід, у якому було бажано виховувати дітей у родинах. Найяскравішим свідченням на користь даної тези є прагнення кожної держави впливати на народжуваність. Якщо Західний Світ шукає способу ефективного стимулювання народжуваності з метою вберегти себе від майбутнього старіння населення, то Китай, наприклад, бореться із проблемою перенаселення. Так чи інакше, держава ніколи не відмовиться від прагнення контролювати сферу інтимності своїх громадян, проте саме ступені заангажованості держави у сферу особистого є критерієм того, чи ми маємо справу із тоталітарною системою чи із демократичною системою, що використовує засоби стимуляції тієї чи іншої сили (економічної, емоційної, соціальної) на людину.

Варто спробувати визначити, де саме починається межа, яку у демократичному суспільстві не можна перейти, не втрутившись у сферу інтимного.

Кожна держава діє тільки і виключно у власних інтересах, але тільки ступінь зухвалості і цинізму, з яким вона це робить є визначенням того, чи ця держава є тоталітарна чи демократична. Кожна держава так чи інакше коштом своїх громадян обстоює свої абстрактні ідеї.

Державну інтеграцію у сферу родинного життя можна описати як двоступінчасту. Спочатку держава піклується про народжуваність, що пов'язана із бажанням забезпечити себе якомога більшою кількістю робочих рук, які б гарантували економічний добробут. Для кожної держави наявність працездатних громадян є гарантією економічного розвитку. Напевно єдиним винятком із цього правила є Китай, через перенаселеність якого уряд змушений пропагувати народження лише однієї дитини або, взагалі, заохочувати не народжувати дітей. Другим етапом можна назвати прагнення будь-якої держави виховати лояльних громадян, які б дбали і про інтереси країни. Саме ступінь впливу на громадян у сфері виховання є тим показником, що свідчить про те, чи є ця держава тоталітарною, чи все ж таки тяжіє до демократичного устрою. Адже саме виховання, а особливо — у дитинстві та в родині, є тією вирішальною силою, що формує особистість у її подальших вчинках на арені соціального життя. Зрозуміло, прагнення будь-якої держави виховати лояльного громадянина, адже це — запорука самозбереження та розвитку, проте розвиток будь-якої інституції не може відбуватися будь-якою ціною, а особливо — за ціну життя молодої людини. Видається логічним у даному контексті визначення тієї межі лояльного виховання особи як першого місця соціалізації людини, яке переступили тоталітарні режими.

Отож, що ж саме чинила із родиною націонал-соціалістична влада для того, щоб ефективно виховати для себе максимально

відданих громадян? На які сфери родинного життя було здійснено вплив?

На дані питання варто відповідати, спираючись на історичні факти, тому спочатку буде представлено деякі документальні свідчення злочинної діяльності та того, що було передбачено не тільки ідейними програмами, але й конкретною діяльністю.

Засновки націонал-соціалістів подібні до комуністів 20—30-х років XX ст.; для перших у побудові суспільних відносин наріжним каменем стало поняття раси, для інших — клас. В обох теоріях представлено розуміння розуміли, що без індивідуумів, які будуть переконані та підкорені, не можна збудувати міцної та довговічної державної машини. Тому будь-який прояв інакшості не тільки у політичному вимірі, а навіть у сексуальному, переслідувався державою і карався. «Сексуальне життя вже не може бути приватною справою, оскільки воно стосується виживання цілого народу. Нація з великою кількістю дітей може заволодіти світом, нація, що расово чиста, але має мало дітей, вже однією ногою стоїть у могилі»[1] — так говорив Гітлер, про необхідність винищення інших народів і причини, чому потрібно дбати про якомога більше народження в Німеччині.

Передісторію німецького націонал-соціалізму можна дошуковувати і в музиці Вагнера, і в філософії Ніцше, або виявити її у соціально-політичній ситуації після Другої Світовій війні, але безперечним є те, що *в основі демографічної (про-родинної) політики III Рейху була євгеніка та расова гігієна*. Дану тезу підтримують більшість дослідників зокрема К. Столихво, К. Узарчик, Г. Моссе (G. Mosse), Д. Шмітц-Кюстер (Schmitz-Küster), Г. Шаффт (G. Schafft), Я. Мікульські, проте зв'язок расової гігієни та расизму в націонал-соціалістичній Німеччині на початку не видався таким негативним і злочинним, так як це видається із перспективи Голокосту[2].

Іншим істотним моментом родинної політики часів III Рейху, на противагу СРСР, була репресивна політика, де проводилась, перш за все, пропаганда та агітація, які мали б сприяти побудові нової моделі родини.

Але перший крок, який радянська влада та гітлерівська Німеччина разом робили у площині пропаганди: проводились численні лекції, як в університетах, так і серед пересічних громадян. Такі вистави називали «Стримане життя», «Переказувачі життя» тощо, головним завданням яких було показати громадянам, що нордична раса під загрозою через малий процент народжуваності, показати якісно вищий рівень у культу-

[1] *Vijn-Boska I.* Homoseksualizm w nazistowskich Niemczech — Режим доступу: http://www.racjonalista.pl/kk.php/s,4902 — Заголовок з екрану.

[2] *Uzarczyk K.* Podstawy ideologiczne higieny ras i ich realizacja na przyładzie Śląska w latach (1924—1944) wyd. Adam Marszałek Toruń 2003. — S. 349.

рному плані, представників Німеччини. Наприклад, провідним гаслом вистав з 1933 року було: « Одруження не може бути ціллю саме по собі, а мусить служити вищим цілям — примноженню та утриманню роду та раси». Не менш популістичним був декалог заповідей для майбутнього подружжя :

1. Пам'ятай про те, що ти Німець.
2. Якщо ти не обтяжений спадковою хворобою, твоїм обов'язком є одружитися.
3. Дбай про чистоту свого тіла.
4. Дбай про чистоту душі та розуму.
5. Як Німець вибери партнера тієї самої нордичної крові.
6. Вибираючи дружину, запитай її про предків.
7. Здоров'я — це умова фізичної краси.
8. Одружуйся тільки по коханню.
9. Не шукай компаньйона, але товариша для майбутнього подружжя.
10. Старайся народити якомога більше дітей[3].

Такі заповіді на початку мали бути лише елементом пропаганди, як і більшість гасел, що використовувалися у передвиборчій компанії 1933 року і в перші роки після неї. Гітлер і його оточення розуміли, що не зможуть осягнути усієї повноти влади над родиною, а відповідно і над суспільством, якщо даний декалог не буде кодифіковано. Адже для тоталітарної ідеології не важливий індивідуум з його потребами та особистістю, тоталітарна система намагається побудувати суспільство на основі єдиної і слушної моделі.

«Держава, — як стверджував професор Стеск, — має в певних випадках не тільки право, але й обов'язок до інтеграції у «особисту свободу» індивіда. Оскільки ми не живемо у пустому просторі, а як члени спільноти народів пов'язані між собою, Держава як вождь і виконавець має священне право від кожного прагнути жертви на користь спільноти. Індивідуум мусить менше звертати уваги на права, ніж на обов'язки, а найшляхетнішим є обов'язок стосовно спільноти нашого народу …Елімінація менш вартісних рис має супроводжуватись пропагандою більш вартісних якостей. Боротьба з дегенерацією має йти у парі з ушляхетненням. У цьому полягає друге позитивне завдання держави — охорона здорової спадковості»[4].Такі заклики псевдо-науковців почали поширюватись ще за часів Веймарської республіки, тому не дивно, що Гітлер, який зачитувався книгами А. Гобіно (A. Gobineau) чи Фрітше (Fritscha), прийшовши до влади, у перші роки почав змінювати матримоніальне законодавство. Така діяльність була пов'язана із натуральними потребами суспільства, що програло брутальну війну. Проте підстави до про-родинної полі-

[3] *Uzarczyk K.* Podstawy ideologiczne higieny ras i ich realizacja na przyładzie Śląska w latach (1924—1944) wyd. Adam Marszałek Toruń 2003. — S. 183.
[4] Ibid. — S. 184.

тики Гітлера були не тільки пов'язані із необхідністю робочої сили для відбудови повоєнної Німеччини, про-родинність була пов'язана із ідеологією — Blut und Boden (Крові та Землі) і мала відбуватися тільки виключно згідно норм; біологічна та культурна спадщина мали базуватися на абсолютній цілісності населення на території, де проживають німці. Тому було необхідно перевірити кожного німця окремо і визначити для нього відповідне місце для проживання, згідно з його походженням як біологічним (расовим), так і культурним. Ідея селекції населення була також причиною впровадження законодавства, яке б регулювало матримоніальні стосунки згідно з расовою політикою.

Расова політика була відображена у матримоніальному законодавстві III Рейху. Націонал-соціалістичне право прагнуло регулювати всі прояви суспільного життя без винятку.

Головна етична проблема в стосунках держава—родина є предметне і безособове трактування родини. Для держави сім'я не може бути інституцією чи засобом, який народжує дітей для того, що держава функціонувала. Саме таке предметне трактування є найгіршою формою традиціоналізму. Піклування про народжуваність необхідне, оскільки без нього держава не може функціонувати.

Першими кроками було загострення питання щодо заборони абортів у травні 1933 року. Для Г. Гімлера аборти в Німеччині асоціювалися із соціалізмом епохи Веймарської республіки та ліберальними поглядами на родину та на жінку тих часів. Варто відзначити, що незважаючи на те, що аборти за тих часів були досить небезпечними для здоров'я, це був єдиний спосіб контрацепції і трактувався тогочасними феміністками як форма незалежності у патріархальному світі. Тому не дивно, що нова влада противилася абортам.

А вже у липні того самого року було ухвалено перший законодавчий акт із так званих расово-селекційних законів, що мали на меті регулювати процес народжуваності в III Рейху: це був «Закон про запобігання прокреації осіб спадково хворих». Цей закон мав запобігати народженню дітей у людей із спадковими хворобами, з цією метою передбачалась їх стерилізація. Згідно закону наступні хвороби кваліфікували хворих до примусової стерилізації:

1) вроджена розумова відсталість;
2) шизофренія;
3) психоз маніакально-депресивний;
4) спадкова епілепсія;
5) спадкова сліпота;
6) спадкова глухота;
7) хронічний алкоголізм.

Окрім зазначених хвороб, до переліку осіб, що підлягали стерилізації, на практиці відносилися: «асоціальні елемен-

ти», до яких відносились гомосексуалісти, сексуальні збоченці та злочинці, жебраки, проститутки, жінки із великою кількістю позашлюбних дітей. Проте *офіційно хворих і асоціальних не пов'язували між собою, щоб підкреслити, що стерилізація для хворих не є карою, а лише засобом зменшити видатки на службу здоров'я*. Переконати населення у необхідності даних дій влада намагалася за допомогою пропаганди. Так було розпочато кампанію по переконанню населення, що в суспільстві існують більш вартісні і менш вартісні громадяни. Саме таке завдання мали на меті фільми «Спадковість», «Жертви минулого» або підручник «Математика на службі народно-політичного вчення» виданий у 1935 році Адольфом Корнера, де безпосередньо вирахувано, як і скільки Рейх може заощадити, якщо елімінує хворих. У 1933 році пропагандою стерилізації займалася партійна газета «Schlesische Tageszeitung», переконуючи у необхідності стерилізації, як засобі заощадження 2 млрд рейхсмарок. «Закон про запобігання прокреації осіб спадково хворих» був лише прелюдією програми Т-4, що розпочалася у 1939 році і передбачала цілковиту екстермінацію хворих і частини соціально і расово небажаних громадян.

Отож, перший крок було зроблено: націонал-соціалісти (*влада*) поділили громадян на категорії і визначили тих, хто має народжувати дітей, а хто ні, хто є вартісним для суспільства, а хто ні. Першою ознакою вартості було здоров'я, потім додали расові критерії.

Мала місце дискримінація євреїв у справі одруження. Крім широкої кампанії на шпальтах «славнозвісної» «Schlesische Tageszeitung», ганьбилися не тільки шлюби, де один із партнерів був євреєм, а засуджувались навіть танці у товаристві євреїв. Також відбувались демонстрації та недільні походи із плакатами родин, де один із партнерів був єврей, а інший німець. Газета публікувала листи підтримки в антисемітські кампанії та листи покаяння від німців, які вирішили розірвати будь-які стосунки із євреями[5]. Дана пропагандистська кампанія була початком і подальшою легітимизаційною кампанією нового Шлюбного законодавства (1935 і 1938 рр.). Так «Законом про охорону німецької крові і честі» *подружжя було визнано за публічну інституцію, що мала служити охороні і підтримці біологічного тривання раси*, новий закон також накладав обмеження у сфері вибору партнера і самої можливості укладання шлюбу. Тому було впроваджено заборону укладання шлюбів як неформальних зв'язків між євреями та особами німецької та близької крові. Порушення даного закону каралося позбавленням волі до 2 років, інформація про такі вироки часто публікувалася у місцевій пресі. Це був перший крок на

[5] *Uzarczyk K.* Podstawy ideologiczne higieny ras i ich realizacja na przyładzie Śląska w latach (1924—1944) wyd. Adam Marszałek Toruń 2003 — S. 201—202.

шляху визначення державою того, з ким громадянин має право підтримувати інтимні стосунки. Потрібно відзначити, що особливу увагу зверталось на німецьких кандидатів, що здатні були до прокреації. Інструкція до уже згаданого закону говорила, що заборона ця є обов'язковою, коли можна очікувати потомства. Для націонал-соціалістів людина була важливою з огляду на те, чи могла вона народити якісне потомство. Важко уявити, що могло би бути, якби тогочасна медицина володіла сучасними методами in vitro. Наступним кроком у про-родинній політиці був «Закон про охорону подружнього здоров'я» (18 листопада 1935 року). Даний закон впровадив цілковиту заборону одруження, якщо принаймні один із наречених:

a) хворий на інфекційну хворобу, яка може загрожувати майбутньому подружжю або потомству;

b) був позбавлений громадянських прав або знаходиться під опікою лікарів;

c) хворий на психічний розлад (шлюб з такою особою не є бажаним з огляду на інтереси спільноти);

d) хворіє на хворобу спадкову, згідно з «Законом про запобігання прокреації осіб спадково хворих»[6].

Також, передбачалось впровадження обов'язку представлення свідоцтв здатності до подружнього життя. Хоча з огляду на сучасне шлюбне законодавство ці умови видаються слушними, але відмінність сучасного законодавства від згаданого полягає у тому, що сучасне передбачає заборону укладання шлюбу передусім особам, які не дієздатні. Тобто, заборона одружуватись для людини психічно хворої є тільки у випадку, коли вона визнається такою, що не здатна відповідати за свої дії. У випадку, коли йдеться про тяжку хворобу та при умові, якщо про неї знає інша сторона, такий шлюб є дійсним. Закони гітлерівської Німеччини передбачали запобіганню можливого народження небажаних громадян, тобто таких, що не відповідають певним критеріям. Посвідчення щодо здатності до шлюбу мало виконувати селекцію (у подальших інструкціях і розширеннях відбулись уточнення, що асоціальні елементи, такі як жебраки, злочинці, проститутки, гомосексуалісти та інші, отримували заборону щодо одруження, під час війни була дещо послаблено заборону до учасників бойових дій та осіб, що могли бути придатними з огляду на вартісний генетичний матеріал, усі дії расово-спадкових комісій мали розглядатися з огляду на генетичну вартість тієї чи іншої особи). Зрозуміло, що такі процедури та оцінювальні комісії призвели до маси особистих трагедій. Заборони одружуватися спричинили поширення конкубінату, для боротьби з яким у 1937 р. була видана постанова, яка передбачала попередження осіб, які утримували нелегальні інтимні стосунки і у разі відсутності

[6] *Uzarczyk K.* Podstawy ideologiczne higieny ras i ich realizacja na przyładzie Śląska w latach (1924—1944) wyd. Adam Marszałek Toruń 2003 — S. 203.

реакції поліція мала право застосувати домашній арешт із подальшим висланням до концентраційного табору на не окреслений час.

Законодавчим вінцем мав бути новий сімейний кодекс ухвалений у липні 1938 року. У ньому передбачалося, зокрема, зниження подружнього віку для дівчат до 16 років, але найважливішим була можливість розлучитися, якщо одна із сторін без причин не бажала мати дітей або передчасно стала безплідною. Як бачимо, наступний законодавчий акт і наступні регуляції пов'язані виключно із дітонародженням.

Отже, родинне законодавство III Рейху опиралось на інструментальне трактування родин, пропаганда була лише засобом для підготовки суспільної думки до законів, які впроваджувалися. Держава визначала, хто з ким має одружитися та народити дітей, для тоталітарної Німеччини справа родини стала публічною. Невиконання законів расової гігієни передбачало не тільки суспільне осудження, а передусім кару — починаючи від домашнього арешту і закінчуючи концентраційним табором. Та окрім правового поля передбачалась зміна моралі родинного життя та спроби штучним способом підвищити кількість народжуваності.

Першим кроком на даному шляху було заснування програми «Ліберсборн» у 1935 році[7].

Другою програмою, націленою на збільшення чисельності народонаселення, був грабунок дітей (*Raub der Kinder*) вивезення із окупованих територій дітей до 2 років і їх германізація. Дана діяльність розпочалася майже відразу після початку війни, вже у 1939 році було сформовано план діяльності, а у 1940 році було розпочато його втілення із подальшим розширенням на ново окуповані землі.

Загальна кількість дітей, викрадених по даній програмі, за різними оцінками від 100 до 200 тис. осіб[8].

Про-родинна політика III Рейху опиралася виключно на кількісних вимірах можливо народжених дітей. Владу цікавило «життя людської особи» не як цінність сама по собі, а виключно з огляду на расову цінність, найстрашнішими були вчинки стосовно родини такі як германізація дітей та ідеї народження дітей поза шлюбом виключно з рації збільшення їх кількості. *Націонал-соціалісти трактували родину інструментально* від самих початків своєї влади. В травні 1933 року закон про заборону абортів був ще більш загострений, у липні прийнято «Закон про запобігання прокреації осіб спадково хворих», у листопаді 1935 року прийнято закон про охорону подружнього здоров'я, у грудні 1935 року розпочато програму «Ліберс-

[7] *Schmitz-Köster D.* W imię Rasy (Dzieci dla Führera — mity i rzeczywistość) tłum. Ryszard Wojnakowski wyd. TRIO Warszawa 2000 — S. 239.

[8] *Hrabar R.* «Lebensborn» czyli Źródło życia., Wyd. 3 uzup. Śląsk Katowice., 1980. — S. 28.

борн», у 1937 році Міністерство внутрішніх справ видало інструкцію у боротьбі із конкубінатом, у липні 1938 року прийнято новий сімейний кодекс, але найбільш неоднозначним було «Розпорядження до останніх синів» видане Гімлером у 1942 році, у 1943 році аборт карався смертною карою. Ці всі законодавчі акти були націлені на контроль приватності у родині, тим самим мали сприяти збільшенню народжуваності.

Наприкінці, варто додати, що на початок XX ст. суспільна думка була досить прихильно налаштована до різного роду євгенічних намірів та ідей штучного поліпшення людського ґатунку; зокрема, першою державою, а точніше одним із штатів Америки, що впровадила стерилізацію з огляду на євгеніку була Пенсільванія, 1905 рік. До 1934 року 27 штатів США впровадило стерилізацію на основі соціально-медичних показників. В Європі стерилізація діяла в таких країнах, як Норвегія, Данія, Фінляндія. Хоча мотиви діяльності всіх держав були подібні, запобігання народженню хворих громадян, але тільки гітлерівська Німеччина розгорнула масштабну кампанію по втіленню євгенічних ідей на практиці. Стерилізація осягнула гігантських розмірів, у сотні тисяч (в інших країнах кількість стерилізованих не перевищувала 10 тис.), також у Німеччині під параграф стерилізації підпала велика кількість осіб зазначених як асоціальні, тобто таких, що не можуть утримувати родину, заробляти на себе або ведуть аморальний спосіб життя (гомосексуалісти, жінки з великою кількістю позашлюбних дітей, проститутки та ін.). Німецька стерилізація була також лише першим кроком до цілковитої екстермінації певної частини населення з огляду на расові та євгенічні якості.

Прояви крайнього ліберального погляду на родину призводить до нівеляції статевості та соціального значення шлюбу, як інституту фундаментального для функціонування суспільства. Проте крайній консерватизм призводить до патологічного патерналізму, який проявляється у бажанні впливати на всі сфери родинного життя, тим самим нівелює приватність (намагаючись регламентувати дії особи навіть у ліжку).

Стаття надійшла до редакції 04.07.12

УДК 221-853

Василь Хавроненко,
канд. філос. наук, доцент кафедри філософії
Київського національного університету
будівництва і архітектури

ТРАДИЦІЙНІ КУЛЬТИ І РИТУАЛИ КИТАЮ

Не смотри на то, что чуждо ритуалу,
Не говори того, что чуждо ритуалу,
Не внемли тому, что чуждо ритуалу,
Не делай ничего, что чуждо ритуалу.
Луньюй, 12, 1

Havronenko Vasyl. **Traditional Cults and Rituals of China.**

The work is devoted to researching of cult rituals of traditional Chinese society. It is shown that this the rituals have a fundamental culture-forming role in the civilization models of east type. The ideas of Confucius about rituals of education of noble man, achievement of social harmony and maintenance of space order are expressed.

Keywords: cult, rituals, Heaven, Chinese ceremonies.

Хавроненко Василий. **Традиционные культы и ритуалы Китая.**

Работа посвящена исследованию культовых ритуалов традиционного китайского общества. Показана их фундаментальная культурообразующая роль в цивилизационных моделях конфуцианского типа. Выражаются конфуцианские представления о ритуалах как средствах воспитания благородного человека, достижения социальной гармонии и поддержания космического порядка.

Ключевые слова: культ, ритуалы, небо, китайские церемонии.

Духовне життя громади сконцентроване в культах. У них знаходить своє вираження самосвідомість і духовний стан віруючих, етнокультурні традиції, форми організації суспільного життя і особливості природно-географічного середовища. Культ — «це система релігійних дій, предметів і символів, протягом певного часу етноконфесійно зорієнтованих, апробованих у релігійній практиці і при потребі змінюваних»[1]. Ритуалом у вітчизняних джерелах називають «сукупність приписів і правил, які визначають порядок виконання обрядів, церемоній релігійного культу»[2].

Культові церемонії, які в контексті китайської культури традиційно називають ритуалами, є однією з найважливіших особливостей класичного китайського суспільства часів імперії. Вони органічно вплетені в оригінальну китайську цивілізаційну модель і є, по суті, її фундаментальною соціокультурною основою. У Китаї відсутні релігія і церква в західному розумінні цих слів. Буддизм, даосизм, а тим більше конфуці-

[1] Релігієзнавчий словник / За ред. професорів А. Колодного і Б. Лобовика. — К.: Четверта хвиля, 1996. — С. 173.
[2] Там само. — С. 282.

© В. Хавроненко, 2013

анство релігіями ми називаємо досить умовно. Словом «релігія», ми, враховуючи специфіку Китаю, скоріше показуємо певну сукупність культових ритуалів і церемоній. Існують авторитетні думки вчених про те, що в Китаї міфологія і релігія були практично повністю замінені етико-ритуальними нормами.

Отже, культова складова, на відміну від релігійно-догматичної, в китайській традиції досить розвинена, що й відмічали християнські місіонери, спостерігаючи наявність у Китаї великої кількості храмів, монастирів та інших культових споруд, присутність у кожному домі предметів культу. Очевидною була також відповідна активність людей, масова участь їх у культових ритуалах, і це при тому, що ідея Бога-Творця, який би карав і милував, не була поширена.

Дослідження китайських національних культів показує, що для них характерними є такі риси:

— синкретизм — поєднання різних культів,

— символізм — заміна реальних речей і дій їх ритуальними символами,

— консерватизм — збереження старих традиційних культових елементів,

— політичний конформізм — прагнення пристосуватися і навіть інтегруватися до політичної влади,

— секуляризація культових ритуалів, їх, згідно європейських поглядів, непомірно світський характер.

У цілому, еволюція релігійних культів Китаю розвивалася шляхом прагматичної оптимізації традиційних культів і пристосування їх до політичних потреб. Державницька ідеологія формувалась навколо офіційного, перш за все імператорського, культу. В ньому ж вона знаходила свій вираз. Знання всього комплексу ритуалів стало надбанням і привілеями вчених-чиновників, які мали підтверджувати ці знання складанням відповідних екзаменів.

У Китаї найвпливовішими в ті часи і до сьогодні залишаються три релігійно-філософські вчення: конфуціанство, даосизм і чань-буддизм, єдність яких виражена в понятті «саньцзяо», що, починаючи з п’ятого століття, відтворює ідею: «три вчення складають, по суті, одне».

В їх поєднанні ми спостерігаємо історично сформований своєрідний релігійно-філософський синкретизм як органічне поєднання різних культів, філософських ідей і вчень. Взаємна толерантність цих вчень пояснюється відсутністю в них догматичних основ, принципових положень, які б визнавались абсолютно істинними і навколо яких точилась би непримиренна боротьба. Так, для буддизму в його китайському різновиді «чань» та японському «дзен» характерною особливістю є те, що він не дає «правильних відповідей», заперечує авторитетність «священних» текстів і навіть необхідність їх вивчення.

Конфуціанство, даючи людям етико-ритуальні правила поведінки, системні моральні та естетичні цінності, залишало поза своїми межами містичне та ірраціональне. Бути містиком чи то атеїстом, даосом чи то буддистом не заважає людині бути в той же час і конфуціанцем. Конфуціанство зосереджує увагу на поцейбічному житті, навчаючи, що найважливішим у житті людини є благо родини-суспільства і що вона має всяк сприяти цьому благу власними зусиллями в навчанні і праці, належним рівнем моральності у поведінці.

Китаєць міг змінити свій соціальний статус, поміняти богів, міг навіть прийняти іслам чи то християнство, але в чому він вільно чи невільно, свідомо чи несвідомо не змінювався, так це в тому, що залишався носієм, по своїй суті, конфуціанського комплексу етико-ритуальних принципів і норм. Соціальне функціонування цих норм здійснюється на рівні автоматизму здобутого з колиски стереотипу.

Онтологічною підставою релігійно-філософського синкретизму є характерні для китайської філософської думки уявлення про мінливість, плинність, недосконалість Піднебесної. У китайській філософії відсутнє чітке розмежування на духовне і матеріальне, сакральне і мирське. Природні, соціальні, духовні процеси — суть єдині. Далі ми зупинимось ще на деяких проявах китайського синкретизму.

У традиційному китайському суспільстві не існувало поділу на світську та релігійно-духовну владу, ієрархія світської і релігійної влади здебільшого була єдиною. Державне правління мало форму теократичної абсолютної влади однієї особи. Монарх не стільки переймався виконанням адміністративних обов'язків, скільки в ролі верховного медіума підтримував ритуальний зв'язок між Небом і Землею, здійснюючи жертвоприношення і прагнучи виявити волю Неба в своїх думках. Архітектура столичних міст, імператорських палаців та інших офіційних споруд визначалась, перш за все, їх ритуальними призначеннями. Столиця в імператорському Китаї була більше зорієнтована на вираження сакральної величі верховного правителя та на необхідність виконання ним ритуальних обов'язків, ніж на задоволення потреб жителів міста. Імператор — Син Неба — був верховною духовною особою для всіх основних релігійних культів Китаю і, як вважалося, він виконував свої функції згідно волі Неба. Неналежне виконання імператором цих функцій могло призвести до втрати ним небесного мандата.

Влада всіляко підтримувала певні релігійні культи підкорених народів, намагаючись максимально інтегрувати їх в офіційну культову систему імперії. У свою чергу для конфуціанства, даосизму і буддизму спільним було шанобливе ставлення до імператорського культу. Рядовий же китаєць з кожного культу брав те, що йому було потрібно, переважно не усвідомлюючи окремішність цих культів.

Синкретизм проявлявся і в особі китайського мудреця-філософа. Він поєднував у собі різні форми знання і діяльності, прагнучи, склавши відповідні екзамени і отримавши посаду, безпосередньо виконувати обов'язки чиновника чи то бути радником можновладців. Крім того, китайський мудрець-філософ володів і сакральними знаннями і міг бути задіяний як фахівець з виконання певних культів.

Отже, у традиційному Китаї релігійно-філософський синкретизм проявлявся в духовно-практичному житті кожного китайця у тому числі в співіснуванні певної системи культів. Серед яких чинне місце займали культ Неба та культи предків. По своїй формі, культ у Китаї — це сукупність необхідних ритуальних дійств, які мають символічний характер, соціальну значимість і проводяться з метою магічного впливу на реальність (навіть у її космічному вимірі).

Життя людини в традиційному китайському суспільстві насичене певними ритуалами і культовими церемоніями, в яких вона в тому чи іншому статусі бере участь. Церемонії формувались і відточувались протягом багатьох століть і являють собою спеціально впорядковані колективні дійства із залученням великої кількості символічних предметів. Ритуали, як і державність, у Китаї мають давню історію. Уже в перші століття правління династії Чжоу (1121—256 рр. до н. е.) велися записи окремих деталей ритуалів. Деякі з цих записів, нехай і в пізніших версіях, дійшли до нас. У той час основні релігійні культи Китаю ще не були сформовані, були відсутні храми і монастирі. Функції жерців виконували глави сімейств і кланів, родові старійшини та державні посадовці, а в найповажніших ритуалах брали участь правителі держави.

Конфуцій і його послідовники на основі давніх обрядів, ритуалів і культів розробляли і відстоювали концепцію офіційного ритуалу як фундаментальної основи життя в Піднебесній. Незважаючи на опір ритуалізації китайського суспільства з боку представників таких впливових у V—III ст. до н. е. вчень, як моїзм і легізм, і навіть тимчасову перемогу останнього в епоху династії Цинь (221—207 рр. до н. е.), конфуціанство все ж узяло верх. Легісти в питаннях державного управління віддавали перевагу політичному насильству, конфуціанці ж — ритуалу, як гуманістичному засобу впливу на громадян.

Конфуціанство, починаючи з епохи династії Хань (206 р. до н. е. — 220 р. н. е.), увібравши в себе вчення легістів, стало офіційною ідеологією китайської імперії. Відбулося возвеличення і навіть обожнення самого Конфуція. По всьому Китаю почалося зведення храмів на його честь, де розміщувались дощечки з його іменем та іменами його послідовників. Починаючи з 555 р., наявність храму Конфуція стала обов'язковою для кожного міста. Найважливіші церемонії проводяться в них до дня народження Конфуція (27-й день 8-го місяця). У цих

церемоніях брали участь усі чиновники імперії на чолі з Сином Неба. У XII ст. на місці, де стояв будинок, у якому жив Конфуцій, було споруджено в його честь величний храм. Формою він нагадує імператорський палац, оточений стіною з червоної цегли. У ньому симетрично розташовані будівлі, головна з яких — Дачанянь — Палац вищої досконалості, де відбувалися ритуальні жертвопринесення. Цей храм і сьогодні є справжнім центром китайської культури. Була, в свій час, розроблена ритуальна церемонія, яка здійснювалась на його могилі. Лише в КНР культ Конфуція перестав мати офіційний статус на державному рівні.

Найавторитетнішим писемним джерелом офіційних ритуалів в імператорському Китаї був твір «Лі-цзи», який уклали конфуціанці протягом VII—I ст. до н. е. Конфуцій стверджував, що людина має обмежену здатність передбачення наслідків своєї активності, тому мусить довіритися авторитету пращурів, яким було відкрите лі і які власним досвідом довели його незаперечну правильність. Після надання конфуціанству статусу державної ідеології твір «Лі-цзи» став каноном обрядовості, етикету та норм поведінки для всього імператорського Китаю.

Поняття лі (ритуал) сприймається як своєрідний ритуально оформлений моральний кодекс. Воно відображає певну церемоніальну, символічну дію, яка має сакральне значення. Ритуалом вважаються, як поклон китайця перед сімейним вівтарем, так і велелюдні, складні і дорогі перформанси на чолі з вищими чиновниками і Сином Неба. Лі — зазвичай перекладають як ритуал, етикет, церемонія, пристойність, стриманість, обряд. Конфуціанство, на відміну від інших китайських учень, багато уваги приділяло ритуалу та музиці, а отже етичному та естетичному вихованню. Воно розглядало їх як засіб самовдосконалення і формування шляхетної людини. Ритуали в освіті — це навчальна дисципліна, яка має виховувати слухняність, стриманість, взаємну повагу, привчає виконувати свої обов'язки не через страх перед покараннями, а через усвідомлення їх необхідності. Виконання ритуалу потрібне для досягнення внутрішньої рівноваги, впевненості в собі та шанобливого ставлення до людей. Крім того, ритуал розглядається як засіб досягнення соціальної злагоди і як джерело гармонії у Піднебесній. Конфуцій вважав, що ритуальні дійства узгоджено входять у глобальний ритм космічного життя, а тому точне відтворення кожного жесту, кожного слова є важливим. Невиконання ритуалу спрямовує людські дії в бік занурення у безлад і хаос. Ще одна, можливо, найважливіша мета ритуалу це підтримання космічного порядку. Людина в колективному розумінні цього слова у структурі всесвіту розглядається як активний суб'єкт світобудови, від якого залежить не тільки соціальна злагода, а й космічний порядок у цілому. У тріаді Небо — Земля — Людина воля Неба не абсолютна, і для її ре-

алізації потрібна відповідна співучасть людини. Без розуму людини природа недосконала. Кожна людська дія резонує на рівні загальності, викликаючи не наслідок, а відгук. Людина несе колективну відповідальність за світову злагоду. Здійснення ритуалів і є формою співпраці людини з вищими силами, по суті, своєрідним діалогом з ними, в якому людина є активним суб'єктом. Ось як описують один із імператорських ритуалів. У найдовшу ніч року, коли досягає свого максимуму темна сила інь, імператор здійснює жертвопринесення Небу і силі ян, аби підтримати відродження світла і тепла в середині зими і забезпечити відродження весни.

Отже мета проведення ритуальних церемоній — не лише вираження впорядкованої соціальної ієрархії, коли кожний грає роль відповідно до свого статусу, і не лише засіб відтворення традиційного знання на рівні міфології, а і, що найважливіше, необхідний людський внесок у космічний порядок. Ритуал, на думку Конфуція, поєднує світ живих людей зі світом предків, духів і великих мудрих минулого. Завдяки ритуалу підтримується необхідний баланс духовних енергій у всіх світах. Порушити ритуал означало розірвати зв'язок між світами, тим самим зруйнувати космічну гармонію.

Значущість офіційних ритуалів у середньовічному китайському суспільстві можна продемонструвати на структурі тогочасного центрального уряду епохи династії Тан (618—907). Він складався з шести відомств, кожне з яких мало чотири відділи.

1. Відомство чинів.
2. Відомство податків.
3. Відомство ритуалів.

Через те, що останнє відомство нас особливо цікавить, ми розглянемо його підрозділи: перший — відділ, який займався питаннями організації ритуалів, веденням відповідних протоколів; другий — відділ жертвопринесень, що займався підготовкою офіційних ритуалів, які були частиною жертовних церемоній; третій — відділ поставок тварин і продуктів для жертовних обрядів; четвертий — відділ прийому гостей.

4. Військове відомство.
5. Відомство покарань.
6. Відомство громадських робіт.

Крім того, на території імператорського міста функціонувало ще дев'ять дворів. Найважливішим серед них був двір імператорських жертвопринесень, який опікувався всім, що мало стосунок до культових ритуалів імператорської сім'ї.

Отже, ми бачимо, що в структурі уряду відомство ритуалів за своєю значущістю стоїть на високому третьому місці, вище навіть військового відомства, яке на той час мало близько одного мільйона військовослужбовців і відповідний бюджет[3]. І в

[3] Классический Китай / Иван Каменарович. — М.: Вече, 2006. — С. 114—121.

цьому ми бачимо найбільшу заслугу конфуціанства, яке протягом більше, ніж дві тисячі років, незважаючи на особисту симпатію чи то антипатію можновладців, залишалося дієвим засобом управління в Піднебесній. Крім того, варто відмітити, що Конфуцій і його послідовники зробили все можливе, аби поширений в основному серед знаті культ предків став основою релігійно-етичних норм серед нижчих верств.

Крім офіційних і релігійних, існують також ще й сімейні культи, основою яких є уже згаданий нами культ предків. У широкому розумінні цього слова культ предків включає в себе пошану і покору не тільки до батьків, а й до людей, які займають більш високі посади та представляють старші покоління. Тут доречним буде відмітити, що в так званому «Танському кодексі» найтяжчим злочином було визнано батьковбивство. «Боги», до яких звертається китаєць у своїх «молитвах», найчастіше є насправді легендарними чи то реальними людьми попередніх поколінь, яких він глибоко поважає, вважаючи їх мудрими і досконалими. Тут ми скоріше бачимо ставлення учня до вчителя, який не вимагає покори і не погрожує покаранням, а навчає як треба жити. До речі, вчитель у перекладі з китайської — «раніше народжений». Вислів «китайці богам не молились, вони лише їх пригощали» має право на існування, оскільки спільна трапеза в ритуальному жертвопринесенні була універсальним засобом досягнення порозуміння з богами.

Християнські місіонери у вісімнадцятому столітті, знайомлячись з традиційними для Китаю культами, не могли визначитись, який характер вони мають: релігійний чи світський. Бентежила їх відсутність Всевишнього, до якого б люди зверталися зі своїми проханнями. Відмічали вони також відсутність у зверненні до вищих сил прагнення досягти особистої вигоди. Спостерігаючи буденне життя китайців, відмічали феномен, який вони назвали «китайські церемонії». Їх дивувала церемоніальність поведінки китайців у повсякденному спілкуванні. Вони відмічали, що в жодній релігійній системі світу, навіть в ісламі з його суворо регламентованою п'ятикратною молитвою, життя людей не насичене такою кількістю обов'язкових церемоній.

Культові ритуали супроводжують китайця все його життя. Перші здійснюються ще до народження дитини у формі ритуальних подарунків матері на останньому місяці її вагітності. Ритуальні подарунки здійснюються також у день пологів і після них. З необхідністю фіксується рік, місяць, день і навіть година й хвилини народження дитини, щоб можна було у майбутньому здійснювати ворожіння. Третього дня після народження проводиться ритуальне купання, у кінці першого місяця — гоління голови. В цілому ритуальна практика, яка відбувається на честь новонародженого, має забезпечити його зустріч і захистити його від недобрих впливів.

День китайця має починатися і закінчуватися поклонами перед домашнім вівтарем. Поклони супроводжували своєрідний діалог з душами предків, у зверненні до яких він розповідав про свої справи та справи всієї родини, ділився з ними планами на майбутнє, чекаючи від них розуміння та сприяння.

Шлюбні церемонії тривалі і складні, але позбавлені будь-якого релігійного змісту. З наближенням скорої смерті людину одягали в ритуальний одяг, підготовлений завчасно, а по смерті члени сім'ї померлого здійснювали ритуальне голосіння. Поминаючи покійника, носили траурний білий одяг і утримувалися від певних форм діяльності. Тривалість і інтенсивність траурного процесу суворо регламентувалася ритуальними правилами. І до сьогодні китайці замовляють як даоських, так і буддійських ченців для виконання всіх необхідних церемоній. Чітко регламентовано і саму похоронну церемонію у визначенні її етапів, розташування могили, розміщення предметів, які б забезпечили комфорт покійнику в його потойбічному житті. Звичай класти в могилу необхідні покійнику речі зберігся і до сьогодні, хоча здебільшого в символічному вираженні. У сучасному Гонконзі діють магазини, де продають речі з паперу, які можна покласти в труну. Можна замість речей покласти опис предметів, які мають супроводжувати покійника в той світ. Можна навіть, спаливши речі, в тому числі і паперові, покласти в труну попіл з них. Отже, тут проявляється характерний для розвитку китайських культів символізм, коли реальні речі замінювались їх символами. Згідно уявлень китайців, тіло покійника має бути похованим цілим, що в сучасних умовах породжує проблему кремації, — а отже ще більше загострюється питання вилучення землі під традиційні поховання, — та проблему донорства.

Світоглядною основою формування культу предків були уявлення про те, що дух людини після смерті тіла продовжує своє існування. Знаходячись поряд, він і далі опікується долею нащадків, а дух правителів, відповідно, опікується долею всього народу. Сучасна Корейська Народно-Демократична Республіка демонструє подібне ставлення до померлих вождів Кім Ір Сена та Кім Чен Іра. Культ предків був визначальним у системі особистих цінностей і являв собою основу уявлень про призначення і сенс життя. Вшанування предків мало на меті не стільки здобуття їх заступництва і допомоги, скільки збереження їх вічності та вдячності за залишену ними мудрість.

Культ спільного предка об'єднує китайську сім'ю. Збереження культу — це збереження родини. Здійснювати культові церемонії повинен тільки чоловік, тому для китайської сім'ї життєво важливим є народження сина. Отже, необхідність мати спадкоємців чоловічої статі є не лише соціальним, а й ритуальним обов'язком кожної сім'ї. Якщо в сім'ї не народжувався син, то китайські традиції дозволяли чоловікові взяти другу

дружину чи наложницю, яка б народила для сім'ї сина. При цьому перша дружина залишається в сім'ї господинею і матір'ю всіх дітей. Крім того, практикувалося формальне усиновлення зятя, племінника чи навіть стороннього хлопчика.

Небо в системі культів Китаю являє собою вершину піраміди. Культ Неба став головним у період династії Чжоу (1121—256 рр. до н. е.), і повний ритуал його вшанування став прерогативою імператорів. Імператори проголошувалися Синами Неба, яке по відношенню до них було вищою інстанцією, і перед нею вони мали звітувати, виражаючи синівську пошану. Небо і імператор були охоронцями світового порядку, тільки різних ієрархічних рівнів.

В історії Китаю відбувалася певна еволюція поняття Неба, від сімейних і кланових культів до культу абстрактно-символічного Неба. Крім того, від уявлень про нього як Верховного Божества, — персоніфікованого в образі Шан-ді прабатька людей, наділеного антропоморфними рисами, — до уявлень про Небо як природну сутність, як регулятивну основу буття, позбавлену людських рис. Небо набуло не стільки сакрально-теїстичного, скільки морально-етичного змісту. Небо не творець Піднебесної і не особистість. Воно не є принципово відмінним від людини і матеріального світу, а скоріше є їх сутністю. Воно із всіх об'єктів поклоніння наймудріше і неперевершене, єднає плинне і недосконале безпосередньо природне середовище життя людей. Людина має прагнути пізнавати сили Неба і не протидіяти, а сприяти їм. Традиційна китайська думка не визнає дуалістичного роздвоєння всесвіту на два принципово відмінні світи: вищого, божественного, трансцендентного та нижчого, створеного, гріховного. Небо у світогляді китайців — найвища моральна та пізнавальна цінність і в той же час байдужа об'єктивна необхідність, з якою людина мусить рахуватися.

Китайський «пантеон богів» заселений великою кількістю уявних істот: духів — покровителів сімей і кланів, ремісничих корпорацій, вхідних дверей і домашніх вогнищ. Крім того, до нього зараховувались люди, чиє зразкове життя дало можливість піднести їх до рівня божеств. Ними могли бути як імператори, знамениті чиновники, військові, так і визначні митці, вчені. Конфуціанство, навіть коли воно трансформувалось в офіційну релігію, особливо не переймалося раціональним осмисленням проблеми вищих сил, толерантно сприймаючи традиційні народні культи. Доповнивши культ предків синівською повагою до живих батьків, конфуціанці тим самим позбавили померлих предків містичного статусу. Тут ми спостерігаємо певну десакралізацію культів. У той самий час даосизм і буддизм органічно інтегрували в свої культи тисячі божеств із традиційних народних вірувань.

Даосизм, піднявши на вершину власного пантеону Дао, «коріння неба і землі», «праматір всіх речей», поставивши його на-

віть вище Неба, не надав йому персоніфікованих рис потойбічного творця і чудотворця. Власне, вищим божеством у даосів є нефритовий імператор Юй-хуан. За їхньою міфологією, він походить із людей. Це правитель, який за власною волею залишив престол, відмовився від мирського життя, став пустельником і перетворився на божество. В цілому, людина є об'єктом дії 33 тисяч божеств. Їхнього сприяння даоси намагаються досягти численними талісманами, ворожіннями, замовляннями.

У другому столітті нашої ери почався процес обожнення легендарного засновника даосизму Лао-цзи. У рамках даосизму відбулося більш глибоке, ніж у конфуціанстві формування релігійного напрямку. З'явилися професійні служителі культу і їх об'єднання. Була розроблена система ритуалів і культових практик, які зберегли в собі деякі особливості автохтонних шаманських культів, трансі, екстази, талісмани. На честь особливо шанованих божеств і великих героїв даоси створювали численні храми, в яких ставили відповідних ідолів і збирали пожертви. Місцем проведення культових ритуалів могла бути як культова споруда, так і будь яка інша територія, містичним чином визначена жерцями. Даоські священнослужителі в процесі здійснення ритуалів прагнули ввійти в контакт з богами, щоб порадитися з ними, продемонструвавши їм свою пошану, і заручитися їхньою підтримкою. Багато уваги в даосизмі приділяється оповитій містикою практиці спеціальних фізичних вправ, систем дихання, харчування, внутрішній алхімії. Даосизм, маючи найбільше підстав називатися китайською національною релігією, так і не спромігся створити єдину догматичну основу на зразок християнського «Символу віри», що безперечно відбилося на особливостях їх ритуальної діяльності і організаційних рівнях, — в даосизмі відсутня єдина церковна структура.

З першого століття нашої ери в Китай проникає буддизм, який досить довго сприймався як різновид даосизму. Починаючи з V—VI ст. н. е., в Китаї формується так званий культовий буддизм, який, не наполягаючи на суворому дотриманні практики медитації та відповідного способу життя, пропонує своєрідний, доступніший мирянам, які живуть звичайним життям, шлях до нірвани. Остання в китайців скоріше розуміється як бездіяльна райська насолода. У процесі еволюції, адаптації до місцевих умов у китайському варіанті буддизму сформувався складний культ, який охоплює не тільки життя монахів, а і як особисте, так і громадське життя мирян. Це молитви і символічні жертвопринесення перед статуями Будди та інших численних божеств, паломництво до святих місць, обходи ступ (меморіальних та поховальних храмів) та інші. Восьмого дня четвертого місяця китайського календаря святкується день народження Будди Шак'ямуні. У цей день буддійські ченці приймають пожертви і здійснюють ритуальне омивання статуй Будди.

Буддійський клір складається з монахів і монахинь, які проживають у монастирях і вільно мандрують. Буддійські ченці, як і даоські, професійно задовольняють культово-обрядові потреби мирян. Їх за певну плату наймали як спеціалістів з проведення необхідних церемоній. До речі, якщо поблизу не було монахів, то для виконання обрядів міг бути запрошений будь-який авторитетний мирянин. Монахи і монастирі в імператорському Китаї були звільнені від державних податків і громадських примусових робіт, що призводило до непомірного зростання їх кількості. У 845 р. урядом з фіскальних міркувань навіть був виданий едикт, згідно якого відбулося примусове закриття частини культових закладів і секуляризація великої кількості переважно буддійських ченців із включенням їх до числа осіб, які мали платити податки.

У системі освіти і виховання вченого чиновника, як військового, так і цивільного, важливе місце займали ритуальні ігри: стрільба з лука та управління колісницею. Вони входили в конфуціанську систему освітніх «шести мистецтв» поряд з навчанням ритуалу, музиці, каліграфії та математиці. Ритуальні ігри, проходячи у формі змагань, створювали необхідну модель поведінки. Стрільба з лука вимагала спокою і концентрації, точності і пунктуальності, волі і смирення. Управління колісницею також стало формою ритуальної гри, яка мала виховувати у молодої людини певні інтелектуальні і фізичні якості. Вважалося, що той, хто в змозі успішно керувати, стоячи в колісниці, кіньми і при цьому, зберігаючи рівновагу, прицільно стріляти з лука, той зможе, займаючи відповідальні посади, керувати людьми. Невпевненість, відсутність успіху при участі в ритуальних іграх, особливо в управлінні колісницею, принижували соціальний статус людини, заважали кар'єрному росту. Ритуальні ігри були надбанням знаті, вчених-чиновників, проводилися за різних умов і обставин, нерідко супроводжуючись застіллями. Найбільші — під час офіційних церемоній при імператорському дворі з участю вищих чиновників і навіть самого Сина Неба, менші — на інших рівнях чиновницької ієрархічної структури: в честь свят, приїзду гостей чи то просто заради розваги з виїздом на природу.

Отже, ритуал в Китаї є більше, ніж просто ритуал. Він є фундаментальною основою цивілізаційних соціокультурних процесів. Знанням і виконанням відповідних етико-ритуальних норм поряд зі знанням мови та письма обумовлена національна самовизначеність китайців.

Сьогодні державно-політична ідеологія КНР усе більше нагадує «старе конфуціанство в новому одязі». В китайському суспільстві відбувається повернення до традиційних для Китаю культурологічних, філософських, релігійних цінностей. В них, а не в комуністичній ідеології слід шукати пояснення китайського дива — стабільного, тривалого і значного фінансово-економічного зростання.

Стаття надійшла до редакції 16.11.12

УДК 17:7:038.6

Галина Берегова,
кандидат педагогічних наук, доцент,
завідувач кафедри філософії
і соціально-гуманітарних дисциплін.
Херсонський державний аграрний університет

ЕТИЧНІ ПРОБЛЕМИ ПОСТМОДЕРНІЗМУ В УКРАЇНІ

Beregova Galyna. **Ethical Problems of the Post-modernism in Ukraine.**

The article is devoted to the principal ethical ideas of the post-modernism in contemporary Ukraine. Due to the change of a person's moral status the principal ethical ideas of post-modernism are social constructivism, cultural determinism, negation of individual identity, traditionalism and universality of ethical principles as well as negation of transcendental origin of ethical norms.

Keywords: post-modernism, ethics, morality, globalization, cosmopolitism, social constructivism, cultural determinism, universality of moral standards.

Береговая Галина. **Этические проблемы постмодернизма в Украине.**

В статье определены основные этические идеи постмодернизма в современной Украине. В связи с изменением морального статуса личности основными этическими идеями постмодернизма являются социальный конструктивизм, культурный детерминизм, отрицание индивидуальной идентичности, традиционализма и универсализма этических принципов, а также отрицание трансцендентного происхождения этических норм.

Ключевые слова: постмодернизм, этика, мораль, глобализация, космополитизм, социальный конструктивизм, культурный детерминизм, традиционализм, универсализм нравственных норм.

Постановка проблеми

Українські політики, громадські діячі та просто розчаровані люди нині часто говорять про неефективність моралі та моральності. При цьому вони забувають про те, чи було б взагалі можливим громадське життя без цих соціальних регуляторів. Так, моральні норми не завжди діють, а в душі деяких індивідів — порожнеча. Однак порожнеча викликана або байдужістю, або безсиллям суспільства у відношенні осіб з відхиленнями в поведінці.

Сутність проблеми полягає в ступені культури, досягнутої українським суспільством на даний момент (одним із виявів цієї культури є політика держави), адже суспільство вважається культурним настільки, наскільки його члени здатні співіснувати спільно — між членами суспільства існує незримий

© Г. Берегова, 2013

зв'язок, що виявляється в тому, що вони вважають себе членами саме даного суспільства, а не якого-небудь іншого.

Аналіз останніх досліджень і публікацій

Про небайдужість до проблем моральності свідчить уся історія світової філософії: від античності й до наших часів. Проблеми моральності нині активно розглядаються у руслі як західної (К.-О. Апель, В. Гьосле, Ю. Хабермас, Д. Бьолер, В. Кульман, П. Ульріх й ін.), так і вітчизняної (Т. Аболіна, А. Єрмоленко, В. Єфименко, В. Лозовий, М. Лук, О. Лінчук, В. Малахов, В. Савельєв, М. Тофтул й ін.) філософії. Зазначені дослідники у галузі моральної філософії одностайно вважають, що кризові ж явища в суспільстві завжди змушують людство звертатися до засад духовності, у яких криється віднайдення шляхів виходу з такого стану занепаду чи стагнації в усіх формах людського буття — науці, політиці, економіці, техніці, екології тощо.

Етика і мораль у сучасних умовах, на думку В. Савельєва, змушені певною мірою протидіяти існуючій культурі постмодерну, і саме тому вони перебувають у певній суперечності з оточуючим світом: з одного боку, нехтування культурою неодмінно приводить до відриву етики й моралі від реального життя, з іншого — інкультурація моралі й етики без опори на загальнолюдські цінності означає для них потрапляння у пастку постмодерного цинічного й аморального релятивізму[1].

Так, А. Єрмоленко у ряді робіт, присвячених проблемам моральної філософії («Комунікативна практична філософія», 1999; «Соціальна етика та екологія», 2010 й ін.) слушно зазначає, що «розвиток науково-технічної цивілізації, загрожуючи існуванню самого життя на землі, потребує внесення коректив у сферу ціннісних орієнтацій суспільства, в мотиваційну сферу особистості, у способи регулювання соціальних конфліктів»[2].

Окрім того, у сучасному молодіжному середовищі особливо гостро виявляється, на думку Є. Борінштейна, «флуктуація ціннісних орієнтацій, під якою розуміється відхилення в ціннісних орієнтаціях особистості під дією соціальних змін»[3]. Безперечно, що ці й інші твердження вітчизняних науковців дають можливість стверджувати особливу актуальність проблем моралі й моральності особистості на тлі вітчизняного суспільного життя.

Мета статті

Просування Європейського Союзу на Схід Європи зрештою призведе, на нашу думку, до поширення моральних засад на весь без винятку континентальний простір. Й оскільки сучасна вітчизняна культура, що є невід'ємною складовою європейсь-

---

[1] *Савельєв В. П.* Етика: Навчальний посібник / Савельєв В. П. — Львів: Магнолія Плюс, 2005. — С. 5.

[2] *Єрмоленко А. М.* Комунікативна практична філософія / Анатолій Єрмоленко. — К.: Лібра, 1999. — С. 7.

[3] *Борінштейн Є. Р.* Особистість: її мовні ціннісні орієнтації: Монографія; [рос. мовою] / Є. Р. Борінштейн, А. А. Кавалеров. — Одеса: Астропринт, 2001. — С. 42.

кої, перебуває у фазі розвитку after-постмодернізму[4], саме в такому аспекті актуального звучання набуває тема впровадження європейських етичних цінностей в Україні в умовах наслідків постмодерних впливів, якій і присвячено цю статтю.

Виклад основного матеріалу дослідження

Осмислення моральних засад сучасного суспільства вимагає співвіднесення їх із поліфонією глобальних трансформацій і змушує порушувати та вирішувати питання щодо можливості суб'єктів історії (людини й суспільства) впливати на їх розгортання, конструювати майбутнє заради свого виживання та розвитку. Слід додати, що народи (у тому числі й українці) повністю усвідомлюють свою залежність від загального розвитку всієї людської спільноти, для якого характерними є новітні тенденції інтеграції в сучасному світі, котрі отримали назву глобалізації, а також космополітизм як світогляд усе більшої кількості людей зі скептичним відношенням до батьківщини та держави.

Глобалізація поки що не є інструментом формування справді єдиного світу, де панує етнічна толерантність, співпраця й співіснування різноманітних етносів і культур. Вона уособлює експансію і зовсім не прагне бути засобом взаємодії різних культур і традицій. Здійснюється агресивне насаджування методів ринкового фундаменталізму «відсталим» суспільствам. Навіть в економічному аспекті вона не зближує, а субординує регіони та країни світу, не долає, а закріплює периферійний характер певних країн. Інтерес до їхніх культур і традицій має відверто етнографічний характер.

Україна як національна держава у процесі глобалізації може ізолювати себе зсередини. Але з таким же успіхом вона може виявити активність у зовнішній сфері й заново визначати та формувати свою політику в глобальних масштабах переплетень, діалогів і конфліктів. Найпотужнішим є, звичайно, економічний вектор глобалізації, крім того, цей процес поширюється й у геополітичну, соціальну, екологічну, інформаційну, культурну сферу.

До позитивів глобалізму в Україні можна зарахувати можливість глобального регулювання екологічної ситуації в державі, забезпечення суспільства від глобальних загроз різного характеру, які непереборні для кожної окремої держави і навіть наддержави (скажімо, планетарні катастрофи), можливість «підтягнути» в економічному плані країну до рівня високо розвинених, світова координація боротьби зі СНІДом, наркоманією, тероризмом тощо.

До негативів глобалізму відносяться зростання безробіття, бідності, безпритульності, техногенне перевантаження і деградація довкілля, економічне й політичне послаблення України,

[4] *Савельєв В. П.* Етика: Навчальний посібник / Савельєв В. П. — Львів: Магнолія Плюс, 2005. — С. 5.

пригнічення внутрішнього національного ринку, національної економіки, що призводить практичне усунення України з конкурентного середовища. Сюди слід додати ще й зростання рівня тіньової економіки, її розростання до рівня глобальносвітової і вихід з-під контролю України як нації-держави, і пов'язані з цим процеси загальної криміналізації економічної діяльності, зростання корупції та превалювання аморальності в суспільному житті.

Слід зазначити, що глобалізм є об'єктивним процесом всесвітньої інтеграції, і сучасні його форми — неоімперіалізм і неоколоніалізм — носять насильницький характер щодо України. Глобалізація в принципі не може перемогти — світ не може позбутися зворотного вектора розвитку — диференціації, яка генерує конкуренцію націй, народів, релігій, культур, економік, технологій тощо, тобто створює рушій розвитку — конкурентне поле цивілізації.

Особистість, яка перебуває в полі глобалізаційних процесів, поступово змінює свої значущі риси, якості, стає більш мобільною, інтегрованою у мультикультурний світовий, зокрема інформаційний простір, релігійно, культурно, політично більш толерантною. Водночас зі зміною ціннісних орієнтацій особистості відбувається збільшення контрастності в напрямі маргіналізації-елітизації суспільства, посилення космополітичних тенденцій. Агресивний глобалізм спричиняє появу нових особистостей, які повністю сприйняли технократичні, меркантильні цінності, — далекі від гуманістичних, — що створює небезпеку для цивілізації загалом.

Бурхливий розвиток цивілізації (освоєння космосу, інформаційна революція, виникнення мікропроцесорної технології тощо) і, разом з тим, передчуття екологічної, а то й антропологічної кризи стимулюють усвідомлення єдності людства як планетарної спільноти. Україна не може й не повинна стояти осторонь від загальносвітових процесів. У цьому аспекті явище глобалізації набуває очевидного сенсу як об'єктивний процес реорганізації соціуму в планетарному масштабі.

У зв'язку зі зміною моральних позицій сучасної особистості на тлі глобалізаційних процесів багато дискусій викликає космополітизм. Одного разу виникнувши як ідеологія світового громадянства, яка надає пріоритетного значення загальнолюдським цінностям і другорядного — національним проблемам, космополітизм у сучасному значенні трактується як співіснування та взаємодія численних ідентичностей і почуття приналежності до світового громадянства за межами націй або як ідеологія, що проповідує зречення національних традицій, культури, патріотизму, заперечує державний і національний суверенітет.

В українців ставлення до космополітизму склалося переважно негативне. Особливо космополітів не сприймають (а часом просто ненавидять) у різних країнах представники ради-

кальних націонал-патріотичних сил. Тим часом, космополітизм не суперечить ні націоналізму, ні патріотизму. Більше того, ці ідеології можуть цілком органічно доповнювати одна одну. Добрим прикладом тут можуть бути більшість національно свідомих українських інтелектуалів.

Справді, ідеологія світового громадянства надає пріоритетне значення загальнолюдським цінностям над національними проблемами. Але зовсім не применшуючи останні і не принижуючи їх. Космополітизм — це можливість бути мешканцем певного місця й належати водночас до універсального світу, не заперечуючи при цьому його багатоманітності та своєрідності. О. Войтюк стверджує, що космополітів значно більше в демократичних суспільствах (порівняно з тоталітарними), а також в економічно розвинутих країнах. А містечковість властива країнам зі «світової провінції». До таких країн світу, мабуть, належить і Україна[5].

З космополітизмом і глобалізацією пов'язане явище сучасного культурного синкретизму, коли набувають розповсюдження так звані ідеалізовані культурні стереотипи: соціальні зміни, технічний прогрес і нова ідеологія, сформована на базі сучасних гуманітарних наук, підірвали принцип пріоритету національної культури. Й оскільки кожна з культур має своє мислення та свій спосіб життя, то втрачає сенс питання про переваги тієї чи іншої культури, того чи іншого народу чи групи народів.

Слід відзначити, що глобалізація є певною реакцією на затяжну кризу постмодернізму та сама по собі становить спробу відшукати ефективні засоби розв'язання цієї кризи. Прагматичне подолання постмодернізму завершилось у кінці XX ст. Проте наслідки постмодерністських впливів будуть ще довго даватися взнаки, зокрема і в Україні через її відставання в інформаційному просторі від провідних європейських країн і методологічну кризу в сфері гуманітарних наук. До провідних представників цього напряму належать Ролан Барт, Джорж Батай, Моріс Бланшо, Жан Бодрійяр, Жиль Дельоз, Жак Дерріда, Фредерик Джеймсон, Жан-Франсуа Ліотар, Юлія Кристева, Мішель Фуко й ін[6].

Постмодернізм абсолютизував пріоритет прав індивіда над суспільними інтересами, стверджував відносний характер істини і проголошував принцип толерантності як головну етичну чесноту. Проте в етиці постмодернізму, здавалось би, гранично суб'єктивній та індивідуалізованій, насправді роль індивіда мінімізується. Головним суб'єктом життєдіяльності,

---

[5] *Войтюк О.* Космополітизм в добу глобалізації // Інтернет-видання «Українське слово». — 3 лютого 2010 р. / [електронний ресурс]. — Режим доступу: ukrslovo.org.ua/.../kosmopolityzm-v-dobu-lobalizatsiyi.htm.

[6] Енциклопедія постмодернізму / За ред. Ч. Вінквіста та В. Тейлора; [пер. з англ. В. Шовкун; Наук. ред. О. Шевченко]. — К.: Основи, 2003. — С. 327—332.

стверджує Ж. Бодріяр, стає не індивід, а група (людина існує, як насамперед, член групи, підпорядкований груповій моралі корпоративного типу)[7].

Індивідуальна ідентичність заперечується, ідентичність пов'язується й у теорії, і на практиці з певним колективом, спільнотою. У зв'язку з цим понижується принцип особистої відповідальності. Якщо культура або певний колектив формує особистість, то саме культура чи колектив відповідальні за те, якою є ця особистість і чим займається, винні в усіх її негараздах і злочинах.

Отже, замість особистої відповідальності на перший план виходить принцип колективної відповідальності, і моральний статус визначається не тими вчинками, які людина зробила, а її належністю до групи. Зокрема людина, що належить до певної спільноти (народу, нації, етносу тощо), повинна відчувати провину за злочини групи, до якої вона належить, хоч особисто вона до тих злочинів ніяк не причетна.

З огляду на уже зазначені причини «нівелювання» моральних цінностей, можна виділити ще деякі особливості заперечення моралі й етики в умовах затяжної кризи постмодернізму. Серед цих особливостей — неможливість визначення ієрархії моральних цінностей через специфічний для нашого часу культурний простір, що визначається програмовано плюралістичним ацентризмом. Сучасний культурний простір своєю чергою спричинює відмову соціуму від морально-ригористичних метанарацій (текстів морально-виховного характеру), а номадизм («кочовий» спосіб життя) заперечує можливість існування доктринально-нормативної етики в умовах трайбалістської та субкультурної організації суспільства[8].

Звідси, відповідно, випливає принципова можливість використання альтернативних і навіть взаємовиключних стратегій поведінки особистості, які не підлягають жодній моральній оцінці (наприклад, одностатевий шлюб, коли беруться на виховання діти). Крім того, моральні явища отримують статус фактичної події, адекватна інтерпретація якої передбачає її розгляд як унікальної, одиничної, що означає відмову від будь-яких моральних і аксіологічних вимірів та етичних кодексів. Так, постмодерна етична культура може бути охарактеризована як заснована на припущенні ідіографізму (символізму), який передбачає відмову від концептуальних систем, організованих за принципом строгої дедукції.

Аналізуючи головні постулати постмодернізму стосовно етики і моральної регламентації та регуляції, можна визначити основні ідеї етичного характеру постмодернізму. По-перше, все

---

[7] *Бодріяр Ж.* Символічний обмін і смерть / Бодріяр Ж. — Львів: Кальварія, 2004. — С. 270.

[8] *Савельєв В. П.* Етика: Навчальний посібник / Савельєв В. П. — Львів: Магнолія Плюс, 2005. — С. 219.

частіше звучить припущення, що моральна філософія реально не існує — вона конструюється суспільством (соціальний конструктивізм)[9]. Мислення ж, безумовно, визначається мовою, а отже мораль — це лише мета-оповідання, метанаррація, а тому є сенс зазначати й наявність культурного детермінізму[10].

Також має місце в житті сучасного українського суспільства заперечення традиціоналізму й універсалізму, і це стверджується в багатьох концепціях: етичних принципів універсального людства не існує, оскільки кожна культура утворює власну реальність, включаючи і мораль, традиційні ж моральні цінності є канонами пригноблення й насилля (посилаючись на політичне життя країни, можна говорити про те, що всі етичні цінності є лише масками для прикриття примітивного бажання влади). Експорт секуляризованого гуманізму в моральному сенсі приводить до самотності, відчуження, самобовванства й врешті втрати сенсу життя. Його парадоксальна вимога й гасло: «Залиште мене в спокої, однак і не кидайте мене одного». Пошуки виходу з цього стану відбуваються або через втечу від духовно спорожненого внутрішнього життя, внутрішньої порожнечі у життя зовнішнє, громадське, шляхом обрання раціонально-зовнішнього, або через обрання ірраціонально-внутрішнього — алкоголь, наркотики в поєднанні з різними сексуальними девіаціями та перверсіями.

Постмодерна філософія моралі заперечує трансцендентне походження етичних норм, стверджуючи, що абсолютних моральних істин не існує. Проте, якщо трансцендентних моральних цінностей не існує, починає панувати свавілля. Оскільки немає моральної регуляції і не існує підґрунтя для морального переконання, сторона, яка має більшу силу, перемагає. Уряд стає носієм безмежної влади, на яку не поширюється ні закон, ні мораль. На індивідуальному рівні заперечення всіх зовнішніх моральних абсолютів на користь суб'єктивності може означати тріумф ірраціональності, спалах шаленства й нестримного терору.

Особиста думка стає вищою за будь-які абсолюти. Унаслідок цього нині етичні проблеми часто вирішуються шляхом опитування громадської думки або шляхом голосування у представницьких органах влади. Коли суспільство не визнає абсолютних етичних цінностей, тоді немає вищого суду, ніж суб'єктивна точка зору. Прийняття законів на хиткому ґрунті громадської думки, зазвичай непродуманої, схильної до швидкоплинних змін, яка легко піддається маніпуляції, призводить позбавлення морального змісту цих законів і, у результаті обертається свавіллям можновладців. За відсутності абсолютних моральних канонів етичне замінюється естетичним, і люди починають вірити в те, що їм більше подобається.

---

[9] Енциклопедія постмодернізму / За ред. Ч. Вінквіста та В. Тейлора; [пер. з англ. В. Шовкун; Наук. ред. О. Шевченко]. — К.: Основи, 2003. — С. 326.

[10] Там само. — С. 25.

У наш час відбувається активний процес транснаціоналізації, а західний світ дедалі більше входить у світ східний, євразійський. Процес створення навколо себе середовища, в якому йому зручно жити, визнаний природним. Однак усе має свої наслідки. Так, наприклад, багато моральних проблем спричинила постмодерна модель доброчинності. Замість того, щоб поступово подолати бідність у суспільстві, вона ще більше вкорінила її. Бідні набули статусу соціальної субкультури, яка потребує захисту. Це призвело до знецінення етики й руйнування традиційної моралі, які раніше спонукали людей до творчої активності та були запорукою їх добробуту. Зникли економічні стимули брати шлюб і створювати сім'ю, субсидії морально принизили працездатних громадян і сприяли розповсюдженню наркоманії, алкоголізму й насилля, особливо у великих містах. Соціальна допомога викликала ще більше безробіття. Сьогодні ці проблеми вже торкаються й середнього класу, який потребує субсидій від держави на освіту та підтримку пенсіонерів. Усе це призвело до різкого зростання залежності громадян від держави, а такі тенденції, зазвичай, свідчать про шлях до згортання демократії і посилення тоталітарних настроїв.

Після демонтажу державного соціалізму на пострадянському просторі західні цінності масового споживання і поп-культури досить швидко заповнили духовний вакуум, що утворився в культурному просторі нових держав. Оскільки християнська спадщина цих народів була у занедбаному стані, а більшість населення продовжувала перебувати під інертним впливом офіційного атеїзму, то досить велика кількість людей, особливо молодь, прихильно поставилася до ідеології постмодерну з її релятивістською мораллю, запереченням абсолютних цінностей і матеріалістичним культом збагачення. Ліквідація міліцейської держави привела до розгулу злочинності, а відносна свобода засобів масової інформації — до розквіту порнографії та створення порноіндустрії. У гонитві за матеріальними цінностями мільйони працездатних українців подалися на заробітки за кордоном. Проституція, безробіття, наркоманія, дитяча безпритульність, розквіт корупції, організована злочинність — далеко не повний перелік аморальних за своєю суттю явищ, що стали наслідком синтезу посткомунізму й постмодернізму в Україні (і не тільки).

Висновки

Таким чином, можна окреслити основні ідеї постмодернізму етичного характеру в Україні, серед яких соціальний конструктивізм, культурний детермінізм, заперечення індивідуальної ідентичності, традиціоналізму та універсалізму етичних принципів, а також заперечення трансцендентного походження етичних норм. Сучасний світ виглядає багатогранним і різноманітним, і повага до найменш численних, екзотичних, від-

далених від нас культур є відчутною тенденцією нашого часу, а тому толерантність і терпимість повинні стати основними принципами міжнародних і міжкультурних відносин.

В. Савельєв неодноразово висловлював думку про те, що поряд з нинішньою економічною реформою та політичною революцією в Україні, потрібна ще одна революція — моральна, а пов'язане з нею моральне відродження нашого суспільства — ось фундаментальний процес, який буде визначати успіх в усіх інших сферах — економічній, політичній, культурній. «Мораль не переможе, якщо не поєднається із суспільною трансформацією. Так само і реформи зазнають краху, якщо будуть здійснюватися ціною зневажання моралі»[11].

Перспективи подальших досліджень полягають у тому, що на сучасному етапі суспільного розвитку України слід шукати нові творчі форми вираження етичних істин — намагатися належним чином поєднати ірраціоналізм моралі з раціоналістичною етикою. Християнські абсолютні категорії та трансцендентні цінності, універсальні за своїми можливостями й застосуванням, мають стати моральними орієнтирами в добу глобалізації. Як стверджується у фундаментальному принципі екуменізму Августина Блаженного, повинна бути «у головному — єдність, у другорядному — свобода, і в усьому — любов»[12].

Стаття надійшла до редакції 16.09.12

[11] *Савельєв В. П.* Етика: Навчальний посібник / Савельєв В. П. — Львів: Магнолія Плюс, 2005. — С. .203

[12] *Таранов П. С.* 120 філософів: Життя. Доля. Учення. Думки: Універсальний аналітичний довідник з історії філософії: у 2-х т. / Таранов П. С. — Сімферополь: Реноме, 2005. — С. 399.

УДК 37.026+001

Сергій Женжера,
ст. викладач кафедри суспільно-політичних наук, глобалістики та соціальних комунікацій Відкритого міжнародного університету розвитку людини «Україна», здобувач кафедри філософії та методології науки Київського національного університету імені Тараса Шевченка

МОЖЛИВОСТІ АНАЛІЗУ ТА ФОРМАЛІЗАЦІЇ СИНЕРГЕТИЧНИХ АСПЕКТІВ ДИДАКТИКИ

Zhenzhera Sergyy. **Possibilities of Analysis and Formalization of the Synergistic Aspects of the Didactics.**

Article is devoted to features of teaching process and creative thinking's synergetic viewing. Special attention is paid to its logic formalization possibilities.

Keywords: didactic, synergetic, formalization, question, creation.

Женжера Сергей. **Возможности анализа и формализации синергетических аспектов дидактики.**

В статье анализируются особенности синергетического видения процессов общения во время обучения и формирования творческого мышления. Специальное внимание уделено возможностям их логической формализации.

Ключевые слова: дидактика, синергетика, формализация, вопрос, творчество.

Постнекласичний тип наукової раціональності знаменує собою визнання науковою спільнотою зміни ідеалу раціональності на некласичний. І при цьому зміна ця більше не приховується за низкою уточнюючих процедур (як це мало місце у некласичному типі наукової раціональності). Ситуація невизначеності тепер є характерною рисою раціональної діяльності і вимагає вироблення відповідних методик і проведення загальнометодологічного аналізу, залежно від конкретної сфери пізнання. Це відноситься і до епістемологічної ситуації, пов'язаної з передачею знання від вчителя до учня або, наприклад, від тренера до спортсмена.

Характер невизначеності при аналізі процесу навчання пов'язаний у першу чергу із явищами самоорганізації та саморозвитку всіх учасників цього процесу. Цим зумовлена важливість дослідження питань щодо можливостей та особливостей застосування синергетичних підходів у дидактиці.

Спроби аналізу цілої низки гуманітарних проблем із застосуванням термінологічного та методологічного апарату синергетики є зараз досить популярними та видаються доволі перспективними. Ці підходи знаходяться у тісному зв'язку із

© С. Женжера, 2013

явищем заміни класичного типу раціональності[1], міждисциплінарним характером сучасної науки та прагненням до зближення гуманітарного і природничого ідеалів науковості. В термінах синергетики намагаються говорити про будь-який розвиток, що веде до ускладнення та локального зменшення ентропії.

Проте найперша проблема, яку намагається вирішити чи не кожен автор, але яка залишається все ще далеко не з'ясованою, полягає у коректності переносу принципів і результатів синергетичних досліджень із природничих дисциплін (у першу чергу фізики) у гуманітарну сферу. З одного боку, коли мова заходить про ускладнення та складні системи, дослідник, як жива розумна істота, бачить чи не найяскравіший приклад цієї складності саме у людині. Це природно і є свідченням того, що синергетика зачіпає проблеми, аналоги яких можна відшукати у гуманітарних і, в першу чергу, соціальних дисциплінах. Але подібна універсальність призводить і до відповідних проблем. Візьмемо, наприклад, їх формулювання О. Князєвою: «Намагаючись пояснити суто людські явища, синергетика кидає виклик гуманітарним наукам. Але знову постає фундаментальне питання: наскільки обґрунтовані претензії синергетики віднайти універсальні паттерни еволюції та самоорганізації і увійти до когнітивних наук? Як можлива синергетика у якості бачення світу і в якості нового способу трансдисциплінарної та кроспрофесійної комунікації? Оскільки відомо, що теорія, яка пояснює все, не пояснює, по суті, нічого»[2].

Ця проблема обмеження застосовності синергетичної методології тісно пов'язана із іншою: чи є ця методологія настільки вже новою для гуманітарної галузі. Питання самоорганізації та саморозвитку, принаймні, у соціальній філософії та педагогіці розглядались дуже давно, що дозволяє, з одного боку, знайти для синергетики чітко визначене місце у гуманітарній проблематиці, а з іншого, визначити, що вона може на цьому місці дати нового, а що було вже зроблене раніше.

Вирішення такого завдання вимагає в першу чергу звернення не до вивчення деталей синергетичних теорій і пошуків їх аналогій у гуманітарних дисциплінах. Необхідним є методологічний перегляд загальної схеми застосування синер-

---

[1] *Добронравова І. С.* Ідеали і типи наукової раціональності // Електронна бібліотека кафедри філософії та методології науки філософського факультету Київського Національного університету імені Тараса Шевченка // Київський університет як осередок національної духовності, науки, культури. Матеріали науково-теоретичної конференції, присвяченої 165-річчю університету. Гуманітарні науки. Частина І. — К.: ВЦ «Київський університет», 1999 (http://www.philsci.univ.kiev.ua/biblio/dobr-ideal.html): С. 24—28.

[2] *Князева Е. Н.* Синергетическое видение креативности человека // Грани научного творчества под ред. А. С. Майданова // Электронная библиотека Института философии Российской Академии Наук (www.philosophy.ru/iphras/library/mai/grany.html#knyzeva).

гетики у не природничій галузі. Досить часто вона включає до себе два основні етапи:

— пояснення у певному обсязі найзагальніших принципів синергетики та відповідної термінології;

— пошук у досліджуваній сфері (наприклад, соціальній реальності) тих явищ, які можна цими термінами назвати.

Ця схема є фактично єдино можливою, але на початковому, ознайомчому етапі. Вона дозволяє продемонструвати принципову можливість і цікавість застосування синергетичних принципів у гуманітарній галузі. Проте вона не дає принципових результатів цього застосування та залишає враження несамостійності дослідження, оскільки вимагає або розуміння відповідного математичного апарату (що властиво хіба що частині соціологів), або нерозуміння прикладів і вихідних засад. Звичайно, без формалізації (та строгості доведення й обґрунтування) обійтись досить важко, і не лише у природничих дисциплінах. Проте варто зазначити, що за неї відповідають принаймні дві точні науки — математика та логіка[3]. Саме знання другої можна вимагати від професійного філософа, педагога, психолога. Таким чином, спробуємо трохи доповнити наведену вище схему застосування синергетики до вирішення гуманітарних проблем і завдань:

— звернення до результатів застосування синергетичних підходів у «первинному» фізико-математичному значенні;

— логічна формалізація відповідних знань і принципів;

— порівняння отриманих схем із класичними варіантами розгляду процесів розвитку соціальних систем, питань саморозвитку у педагогіці тощо;

— уникнення сприйняття проведених аналогій і синергетичних пояснень як самоцілі, а доведення аналізу до стадії практичного застосування отриманих висновків.

Цікавим для нас прикладом застосування математичних формалізацій до висвітлення проблем творчого процесу у науці є синергетичний вимір еволюційної епістемології. В першу чергу мається на увазі робота Князєвої «Синергетичне бачення креативності людини»[4], де основну увагу зосереджено на аналізі індивідуального рівня розвитку наукового знання. Базовою моделлю дослідження постає математично обґрунтована модель формування структур у відкритих нелінійних системах, у рамках якої розглядаються три загальних випадки:

---

[3] Див. розрізнення символічної та філософської логік у: *Ішмуратов А. Т.* Вступ до філософської логіки: Підручник для студентів та аспірантів гуманітарних спеціальностей вищих навчальних закладів. — К.: Абрис, 1997. — С. 8.

[4] *Князева Е. Н.* Синергетическое видение креативности человека // Грани научного творчества под ред. А. С. Майданова // Электронная библиотека Института философии Российской Академии Наук (www.philosophy.ru/iphras/library/mai/grany.html#knyzeva).

— *S*-режим, при якому «інтенсивність нелінійного джерела узгоджується з характером дисипативних процесів у середовищі»;

— *HS*-режим, коли «інтенсивність дисипативних … процесів більша за силу нелінійного джерела»;

— і найцікавіший *LS*-режим, за якого «робота нелінійного джерела … значно сильніша від дисипативного … фактора».

Саме на останньому варіанті Князєва зосереджує основну увагу, пояснюючи за його допомогою явища «ага-переживань», інсайту, «буму» наукових досліджень тощо.

Звичайно, аналогічним чином можна розглянути і такі сучасні віяння у дидактичному процесі, як активне впровадження творчих завдань, пошук талантів і нестандартно мислячих учнів фактично у всіх вікових групах, створення ситуацій креативного навчально-дослідницького дискурсу, методики «мозкового штурму»… проте варто звернути увагу і на деякі обмеження подібного підходу, про які вже говорилось вище у загальному вигляді. По-перше, кожен дослідник визначає міру відповідності, наприклад, згаданих *S*-, *HS*- і *LS*-режимів, певному розділу гуманітарної проблематики досить довільно. Князєва здійснює цей перехід, говорячи про «процеси, коли деякі характерні параметри системи (температура, енергія, інформація тощо) зростають необмежено протягом обмеженого проміжку часу…». Але тут якраз і перестає працювати математична формалізація. Ту інформацію, про яку веде мову Князєва, якраз і не можна виміряти кількісно, оскільки мова йде насамперед про її новизну та креативність. Згадаймо хоча б жартівливий випадок, що стався під час Другої Бюраканської конференції 1971 року: після доповіді професора Морисона щодо можливості закодування 10^{15} знаками двоїчного коду всіх існуючих на Землі текстів, а отже й можливості передачі радіо-засобами за кілька місяців усієї мудрості цивілізації, професор Дрейк запитав: «Як ви думаєте, скільки біт інформації у формулі Ейнштейна $E=mc^2$?»[5]. Таким чином, ми маємо враховувати те, що безумовно міждисциплінарний характер синергетики та її методології не гарантує безпроблемного, неадаптованого (не формалізованого відповідним чином) застосування вихідного матеріалу у кожній науковій галузі.

І другий момент, про бажаність якого вже говорилося — практичне застосування — теж виходить досить обмеженим. У першу чергу виникає спокуса пояснити максимальну кількість явищ (але не вирішити проблем) на базі тієї синергетичної моделі, яка розглядається у певній конкретній роботі. В результаті остання набуває переважно описового (тобто, свого роду, дисипативного) характеру. Цей момент у Князєвої проявляється насамперед тоді, коли передумови настання найпродуктив-

[5] *Шкловский И. С.* Вселенная, жизнь, разум. — 6-е изд., доп. — М.: Наука. Гл. ред. физ.-мат. лит., 1987 (Пробл. науки и техн. прогресса). — С. 307.

нішого *LS*-режиму переносяться у підсвідомість: «… нема сенсу випереджати події. Доки не пройдено стадію *HS*-режиму розтікання по старих слідах, оживлення процесів у підсвідомості, визрівання та виношування нових ідей і гіпотез, не буде стадії *LS*-режиму… Доки не відбулось заглиблення у сповільнений світ підсвідомості, не буде активної та успішної роботи свідомості»[6]. Але таким чином ми втрачаємо майже будь-який сенс дослідження творчої діяльності на засадах синергетики, окрім суто теоретичного. Проте, не відкидаючи жодної тези згаданої роботи та наведеної цитати, можна трохи змінити акценти та звернути увагу на те, що з позицій фрейдизму значна частина того, що ми називаємо несвідомим, пройшло у свій час через свідомість і було витіснене більш новою та актуальною інформацією. У першу чергу це стосується неосяжної кількості професійних знань людини, що займається розумовою працею. Саме серед них відбувається пошук між першою та другою стадіями свідомої наукової творчості[7]. Тому практичним моментом синергетичного дослідження креативності людини могло б стати вивчення та формулювання певних **свідомих** принципів наповнення та роботи зі своєю підсвідомістю з метою підвищення її наукової ефективності та креативності. Ще один практичний аспект Князєва зазначає, але знов-таки, не робить основним лейтмотивом дослідження. Йдеться про засоби резонансного збурення (мовою природничої науки) або м'якого управління у складних системах, які дозволяють досягти високої ефективності за рахунок відповідної організації впливу, але не його інтенсивності. І, нарешті, дуже важливий і досить детально розглянутий аспект — це небезпечність довготривалого та неконтрольованого перебування на рівні LS-режиму. Мова йде про межування чогось принципово нового та неординарного із незвичним, неприйнятим, зрештою ненормальним. Відповідно, тривале перебування на рівні найвищих креативних можливостей мозку може призвести до розладів свідомості, яка випустить процес з під контролю.

Спробуємо тепер розглянути відповідно до чотирьох зазначених пунктів певні аспекти такого суто гуманітарного розділу знання, як педагогіка. У зв'язку з тим, що вести мову про особливості виховання можна або будучи фаховим психологом і педагогом, або маючи відповідний досвід педагогічної діяльності, звернемось лише до аспекту навчання, говорити про який дозволяє принаймні особистий досвід і здійснення відповідних порівняльних характеристик всередині малої та серед-

---

[6] *Князева Е. Н.* Синергетическое видение креативности человека // Грани научного творчества под ред. А. С. Майданова // Электронная библиотека Института философии Российской Академии Наук (www.philosophy.ru/iphras/library/mai/-grany.html#knyzeva).

[7] *Пуанкаре А.* Ценность науки. Математические науки // О науке. — М.. Наука, 1989 // Электронная библиотека Института философии Российской Академии Наук (http://www.philosophy.ru/library/poincare/math2.html): С. 399 — 414.

ньої груп, що навчаються (класу та шкільної паралелі, вузівської групи та факультету). Таким чином, отримуємо проблему виявлення моментів самоорганізації у дидактиці з подальшим виходом на можливості створення синергетичних ситуацій у навчальному процесі. Під дидактикою у найзагальнішому плані розумітимемо дисципліну, об'єктом якої є «навчання у всьому його обсязі»[8]. А отже ми шукатимемо моменти нелінійного розвитку та саморозвитку на всіх рівнях системи навчання. Принциповою відмінністю від згаданої вище еволюційної епістемології є те, що в дидактиці ми маємо справу не стільки з продукуванням нового знання, як із його передачею насамперед від викладача до учня. Таким чином, останній теж має справу із новою для себе інформацією, яка проте не є його винаходом, а отже новим знанням.

Через це використання образу дослідника, як джерела нелінійного розвитку в науковому середовищі навряд чи буде доречним у даному випадку. Крім того, як вже зазначалось, не зовсім зрозуміло, джерелом чого він є, тобто як виміряти креативність нової інформації, критерії справжнього винаходу. В нашому ж випадку ситуація скоріше характеризується своєрідним діалогом, як можливим джерелом цієї нелінійності. Це підказує нам відповідні засоби логічної формалізації проблеми. Окремим розділом сучасної логіки є так звана логіка запитань і відповідей. Отже спробуємо витлумачити нелінійність через відношення відповіді (викладач) і запитання (учень). Загальна форма запитання, запропонована проф. А. Т. Ішмуратовим[9] виглядає таким чином:

ЗАПИТУЄ(x,y,?e(A(e))) або в менш формалізованому вигляді ЗАПИТУЄ(хто, в кого, про що? А(що є))

Принциповим моментом тут є обов'язкове входження запитальної змінної «е» до формули А. Інакше відсутня можливість зв'язку запитання та відповіді. Проте цей зв'язок виступає своєрідною тавтологією, оскільки логічна формалізація розкриває таке незвичне для буденного спілкування звучання запитань як: «хто був тим, хто…» чи, наприклад, «навіщо робиться те, що робиться для…» тощо.

Формула правильної відповіді виглядає як:

ВІДПОВІДАЄ(y,x,A(p)) за умови, що має місце ПЕРЕКОНАНИЙ(y,A(p))

Тут теж є свого роду тавтологія. Справа в тому, що формула А(р) отримується з А(е) заміною змінної «е» константою «р», яка належить до множини можливих значень цієї змінної.

---

[8] *Ягупов В. В.* Педагогіка: Навч. посібник. — К.: Либідь, 2002. — С. 207.

[9] *Ішмуратов А. Т.* Вступ до філософської логіки: Підручник для студентів та аспірантів гуманітарних спеціальностей вищих навчальних закладів. — К.: Абрис, 1997. — С. 186—195.

Подолання цих тавтологій якраз і дозволить говорити про порушення лінійності розвитку дидактичної системи запитання-відповідь:

У першому випадку застосуємо наступну формалізацію — ЗАПИТУЄ(x,y,?e(A(f))) і розглянемо відповідно п'ять варіантів:

— e ≡ f. Класичний випадок. Той, хто запитує, передбачає характер відповіді самою структурою запитання та, як правило, знає правильну відповідь;

— e належить до множини можливих значень f. Запитання зачіпає лише частину більш широкої проблемної ситуації. Таке питання з боку викладача веде до виникнення нових питань уже з боку учня, тобто з'являється елемент саморозгортання діалогу;

— f належить до множини можливих значень e. Навідне питання. Якщо множина можливих значень f вичерпується одним-єдиним варіантом, тобто f є константою, то питання стає риторичним;

— множини можливих значень змінних e та f перетинаються. Питання поставлене некоректно, хоча й існує шанс здогадатися, яка правильна відповідь мається на увазі;

— множини можливих значень змінних e та f не перетинаються. Питання безглузде. Прикладами перших трьох ситуацій можуть бути відповідні питання, наприклад, з історії: «хто був тим, хто вчинив … ?», «хто був тим, хто чомусь вчинив … ?» та «хто був тим, хто задля згаданих цілей вчинив … ?

Другий випадок розглянемо, виходячи з того, що тепер уже сама відповідь може перестати грати роль дисипативного фактора, а навпаки «підштовхнути» діалог до саморозгортання: ВІДПОВІДАЄ(y,x,A(p)) і ЗАПИТУЄ(y,x,?g(A(g))) — це варіант самопідтримання розмови, тобто подальше уточнення аспектів заданої теми. Саморозвиток же діалогу питання-відповідь виглядатиме наступним чином: ВІДПОВІДАЄ(y,x,A(p)) та ЗАПИТУЄ(y,x,?g(B(p,g))), з переходом на суміжну тему.

Тепер спробуємо з'ясувати, наскільки новим для педагогіки й дидактики є подібний взаєморозвиток запитання і відповіді. Принципово новим він явно не буде. Досить згадати хоча б сократівський метод майєвтики та приклад його застосування у діалозі «Менон»[10]. А от чи не найхарактернішим прикладом повної та принципової відповідності запитання й відповіді виступає позиція Авенаріуса. Його формула:

$$f(R) + f(S) = 0,$$

яка має відбивати взаємоузгодження внутрішніх (R) і зовнішніх (S) змін для будь-якого живого організму, зрештою приводить до розуміння пізнання, навчання, освіти лише як способу встановлення душевної рівноваги та скоріше знищення запи-

[10] *Платон.* Менон // Апология Сократа, Критон, Ион, Протагор. — М.: Изд-во «Мысль», 1999 — С. 588—596.

тань, ніж продуктивної відповіді на них[11]. Тим більше, мова не йде про пошук нових запитань. Цей принцип економії мислення мабуть є сенс слідом за Ріккертом протиставити насамперед позиції Ніцше[12], за якої інтелектуальний розвиток людини спрямований на вивільнення з будь-якої посередності та загальноприйнятості. Таким чином, ми підходимо до розуміння двох крайнощів, реалізація яких навряд чи може бути припустимою в навчальному процесі:

— з одного боку, це спроби викладача звести матеріал до «остаточних» пояснень, що веде до нівеляції творчих здібностей учня. Ідеалом такого навчання буде суто комп'ютерний стиль мислення, який не знає вагань і запитань без відповідей. На щастя, повна реалізація цього ідеалу є принципово неможливою, оскільки людина, на відміну від ЕОМ, за своєю природою є відкритою для запитань системою. Кількість і різноманітність джерел отримання нової інформації, невпинність цього процесу, веде до створення всіх тих локальних інтелектуальних структур, які розпочинаються із нерозв'язаного питання, а стають тим, що прийнято називати точкою зору, критичним мисленням, зрештою самосвідомістю. Це ті структури, які ніколи не зможуть самовідтворюватись у штучному інтелекті, доки він залишатиметься замкненою по суті системою з дозованим і чітко визначеним надходженням інформації. Навіть якщо створити в межах такого інтелекту штучну програму самосвідомості, остання буде сприйнята як вірус і призведе до руйнування системи. Таке руйнування можливе і у психіці людини, вихованої за принципом економії мислення. Відсутність принципової установки у навчанні на нове й невизначене приводить до негнучкого, догматичного типу мислення, не здатного впоратись чи примиритись зі зміною пізнавальної парадигми чи неочікуваним відкриттям;

— іншою крайністю є перебільшена орієнтація на нове, прагнення постійного руйнування кордонів і принципів наукової раціональності. Це ситуація постійного запитування (постійне перебування у стані, що характеризується *LS*-режимом). Подібна абсолютизація запитання приводить до безглуздої ситуації, коли неможливо зупинитись і дати відповіді на них. Повна реалізація такого сценарію теж неможлива, але це не зменшує небезпеки принципової відмови від усталеної системи знань. Фактично про це ж говорить більшість теоретиків філософської антропології, визначаючи відмінність людини та тварини через вміння її психіки «зупинитись», відсторонитись від запитів оточуючого середовища та нагальних проблем,

[11] Буржуазная философия кануна и начала империализма: Учеб. пособ. / Под. ред. А. С. Богомолова, Ю. К. Мельвиля, И. С. Нарского. — М.: Высшая школа, 1977 — С. 138—139.

[12] *Риккерт Г.* Философия жизни. — Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. — 240 с.

знайшовши точку опори у штучному, культурному світі, символічному мисленні тощо[13].

Перейдемо тепер до позитивних практичних наслідків проведеного аналізу. Отже, що треба і можна зробити в рамках дидактичного процесу. Визначимо два рівні розгляду:

— загальний ланцюг самоорганізації дидактичного процесу. Він спирається на взаємну активність запитання й відповіді (подолання другої тавтології), але складається не лише з відношення викладач-учень, а з усієї системи відношень, що утворюють предмет загальної дидактики[14]: об'єкт дослідження (крізь призму бачення попереднього покоління вчених) — навчальний матеріал — викладач і (або) підручник — учень — об'єкт дослідження (крізь призму бачення наступного покоління). Самоорганізація та взаємне збагачення всіх елементів цього ланцюга можливі лише за відсутності панування одного з них та наявності позитивного зворотного зв'язку, як діалогу, що саморозгортається;

— іншим рівнем може бути самоорганізація кожного окремого елементу, тобто викладача, учня підручника… Тут має місце насамперед подолання першої тавтології. Тобто мова йде про орієнтацію не стільки на підтримання «нелінійної» бесіди опонентом чи партнером, скільки на власні зусилля щодо подолання дисипативного характеру відповідей на запитання чи завдання:

— викладач, звичайно, в цьому сенсі має перевагу перед підручником, але їх дидактичні завдання в цьому плані будуть схожими. Даючи відповіді, залишати нові питання. Викладаючи певний матеріал, пов'язувати його з іншими галузями знання. На щастя сучасний стан і тенденції розвитку наукового знання більше ніж сприяють цьому. Для викладача після освоєння групою матеріалу на одному рівні, спробувати повернутись до нього з іншої точки зору. Для підручника — «дозволяти» прочитувати себе кілька разів на новому рівні. Для підручника, що містить практичні завдання, це означає можливість повернення до вже вирішених задач з новими методиками їх розв'язання. З теоретичної точки зору це означає постійні посилання на вже прочитаний матеріал у сенсі його переосмислення та розуміння обмеженості попереднього розгляду. На початку підручника фіксація уваги на тому, що більш-менш повне розуміння не лише курсу, але й кожного окремого параграфу прийде лише після освоєння останнього розділу (з відповідним поясненням логіки взаємного розта-

[13] *Гелен А.* О систематике антропологии // Проблема человека в западной философии: Переводы. — М.: Прогресс, 1988. — С. 152—201; *Плеснер Х.* Ступени органического и человек. Введение в философскую антропологию // Проблема человека в западной философии: Переводы. — М.: Прогресс, 1988. — С. 96—151; *Пьер Тейяр де Шарден*. Феномен человека. — М.: Наука, 1987. — 240 с.; *Шелер М.* Положение человека в космосе // Избранные произведения. — М.: Гнозис, 1994. — 490 с.

[14] *Ягупов В. В.* Педагогіка: Навч. посібник. — К.: Либідь, 2002 — С. 207.

шування цих розділів). У кінці ж є сенс застосувати прийом на кшталт вітгенштайнівського, коли завершуючи «Логіко-філософський трактат», він звертає увагу на те, що всі, хто правильно його зрозуміли, мають цей трактат відкинути як використану драбину (звичайно про такий радикалізм мова не йде). І, нарешті, цікавою виглядає в цьому сенсі можливість створення електронного підручника, який міг би реалізувати доступний звичайному викладачеві позитивний зворотний зв'язок, тобто постійне врахування рівня знань і характеру інтересів учня з відповідним коригуванням і поглибленням викладу. Знов-таки звернемо увагу на те, що згадані тенденції не є принципово новими для дидактики та педагогіки. Вони розвиваються зараз зокрема у концепціях проблемного, особистісно орієнтованого, розвиткового навчання[15];

— досить детально розроблені і методи й аспекти саморозвитку[16], самоконтролю і самостійної роботи учня (студента) взагалі[17]. Але, як уже зазначалося, нашим завданням є з'ясування тих принципово нових моментів, які здатне привнести у конкретні розділи дидактики синергетичне бачення. В першу чергу це акцентування уваги на тому, що самоконтроль та самостійна робота мають вести до розгортання власної навчальної та дослідницької діяльності (звичайно, в розумних межах), але ніяк не до самозаспокоєння у стилі концепції економії думки. На сучасному етапі розвитку науки особливі можливості для цього надає міждисциплінарний характер багатьох її напрямків. Одне лише з'ясування переліку наук і дисциплін, з якими пов'язане власне коло дослідження є зараз для студента корисним та далеко не легким завданням. З іншого боку це дозволить постійно ставити перед собою питання щодо обмеженості та обумовленості не лише власної систем знань, але й своєї професійної сфери діяльності. Для студента досить корисним у цьому плані може бути з'ясування такої нібито жартівливої проблеми: чому деяким людям подобається професійно займатись філософією і, по-друге, навіщо філософія викладається у вузі як обов'язковий предмет.

Стаття надійшла до редакції 06.11.12

[15] *Ягупов В. В.* Педагогіка: Навч. посібник. — К.: Либідь, 2002 — С. 261—274; *Ягупов В. В.* Теорія і методика військового навчання: Монографія. — К.: Тандем, 2000. — С. 64—70.

[16] *Ягупов В. В.* Педагогіка: Навч. посібник. — К.: Либідь, 2002. — С. 241—245.

[17] *Ягупов В. В.* Педагогіка: Навч. посібник. — К.: Либідь, 2002 — С. 343 — 346; *Алексюк А. М.* Педагогіка вищої школи. Курс лекцій: модульне навчання / Навч. посібник. — К.: ІСДО, 1993 — с. 146 — 155.

Рецензії

«Церква тих, хто вижив»
(Про книгу Наталії Шліхти «Церква тих, хто вижив.
Радянська Україна, середина 1940-х — початок 1970-х рр.»
(Харків: АКТА, 2011. — 468 с.)

«Церква тих, хто вижив» — доволі вдала назва для книжки про «малі справи» і «повсякденний спротив» владі заради виживання власного і виживання своєї Церкви. Одразу виникає низка питань як історичного, так і теологічного плану. Наскільки це про людей і наскільки про Церкву? Це про церкву чи Церкву? Чи це про *локальну* церкву як спільноту нескорених, що стала місцем зустрічі для тих, хто вижив і намагався жити далі? Чи це говорить щось про більше, про Церкву, виживанням якої опікується її Засновник, і яку «врата пекельні не здолають» (Мат. 16:18)?

Авторка пояснює, що її цікавить Церква як ієрархічна інституція і як громада (с. 28), проте в історико-релігієзнавчому тексті є теолого-еклезіальні тези. Їх присутність пояснюється особистістю авторки, в передньому слові вона попереджає про суб'єктивність ставлення до теми, про свідоме поєднання дослідницької зацікавленості з релігійною біографією власного роду. І все ж таки досить незвично, коли історик, цитуючи Джона Генрі Ньюмана, покладається на його соціально-*теологічне* розуміння Церкви як «релігійної єдності, яка стверджує, що здійснює Божественну місію, називаючи усі інші релігійні об'єднання навколо себе єретичними і невірними…» (с. 29). Симпатії до образу Церкви як найконсервативнішої інституції, яка незрозуміла чужинцям, пояснюють її (Церкви, а може й авторки) «неготовність розглядати альтернативні моделі релігійного життя поза легальною церковною структурою» або незначний розвиток «сектантства» (с. 33), але аж ніяк не пояснюють своєчасну готовність вписатись в будь-який ідеологічний контекст, домовлятись із владою ціною придушення церковної активності, «радянізації» Церкви.

На думку авторки Церква послідовно намагалась «ствердити свою радянськість» (с. 27), тому має розглядатись як «радянський суб'єкт» (с. 28). Погоджуючись з автором-істориком, хочеться запитати автора-релігієзнавця (а може й як релігійну людину, про що можна лише здогадуватись). Очевидно, Церква як «радянський суб'єкт» не перестала бути формою релігійної єдності, не перестала називати всіх інших єретиками (до

слів Ньюмана додам від себе — не перестала ділити території та владні повноваження); але чи не загубила вона Божественну місію?

Ціна і наслідки виживання Церкви в тоталітарних умовах мають обговорюватись відкрито не тільки в колі науковців-істориків, але й серед ієрархів Церков. «Радянськість» Церкви зближала її з суспільством, зберігала її як соціального суб'єкта, але водночас деформувала її соціальні і духовні властивості. Я знаю ці деформації з власного досвіду, з біографії свого роду, на матеріалі «радянського баптизму». Коли мій батько сидів у тюрмі, лідери ВР ЄХБ на увесь світ казали про те, що у СРСР немає жодного в'язня свободи совісті. Мого прадіда розстріляли як «сектанта-антисоветчика». Моя бабця таємно розповсюджувала тисячі Біблій по всій країні. Моя мама, будучи студенткою п'ятого курсу, прийняла хрещення вночі, але після доносу була позбавлена права на диплом. Діти віруючих батьків не носили піонерські галстуки та демонстративно ігнорували всі радянські заходи, критикували на уроках біології теорію Дарвіна, розповідали «про Бога» і вчили молитись своїх «невіруючих» друзів. Все це форми спротиву проти радянськості, які виникали зсередини неї, які практикувались в повсякденності, але утворювали з нею рішучий розрив.

Розглядати Церкву в контексті радянського суспільства є історично виправданим, але наскільки є логічно та етично вірним крок до «радянізації Церкви». «Радянські» християни, герої оповіді Наталії Шліхти використовували ті же самі методи виживання, що й решта «радянських» людей. Але чи не є ця близькість та подібність компрометуючою. Історик-фахівець в своїй книзі не відповідає (і не може відповідати) на такі питання, лише констатує, що церковні практики виживання «кидають світло на те, як загалом взаємодіяли з владою радянські громадяни: обачно, пристосовуючись, домовляючись, усе ще вірячи в систему, але дозволяючи собі критикувати окремі її практики…» (С. 368).

«Пострадянська» Церква має визначитись з радянським минулим, з радянськістю в собі. Факти, наведені істориками, не можна безсоромно замовчувати чи великодушно ігнорувати. Цікаво почути думку ієрархів українських Церков, чи «кидають світло» проаналізовані практики на історичні обставини, на критичне осмислення Церквами своєї історії; чи кидають тінь на сучасні Церкви з їх феноменальною здатністю домовлятись з владою заради виживання?

Ієрархи РПЦ, як і керівники згаданої мною ВР ЄХБ, виправдовували своє замовчування правди про гоніння і свою дипломатію з режимом тим, що йшли на ці свідомі компроміси *заради Церкви*. У той же час заради Церкви віддавали своє життя тисячі інших, безкомпромісних християн.

Підпільна Церква зберегла те, що втратила Церкви легальна, — поняття вірності, дух непокори, ревність служіння. І навпаки, Церква легальна зберегла те, що втратила Церква нелегальна, — власну структуру, соціальні позиції, майно.

Кожний робив свій вибір з огляду на своє розуміння свободи й відповідальності. Але «блаженним є той, хто не засуджує себе у зробленому виборі» (Рим. 14:22).

«Церква тих, хто вижив» зберегла більшість своїх функцій, але ціна виживання завжди надто велика. Церква як Христове тіло, Церква Вселенська, Соборна, Єдина — це не тільки «*Церкви тих, хто вижив*», але й «*Церкви тих, хто загинув*»; це не тільки Церква «малих справ», «дозволеної незгоди», «практичної пристосовуваності», «обачного спротиву», «вміння домовлятись», «церковної рутини», але й Церква мучеників, радикалів, дисидентів, реформаторів, незгодних, інакомислячих, катакомбників, відділених.

«Церква тих, хто вижив» — один із багатьох образів історичного християнства, навчаючись на прикладах якого, сучасні українські Церкви мають відповідально обрати свій шлях життя чи виживання.

Михайло Черенков,
доктор філософських наук,
професор кафедри культурології
Інституту філософської освіти і науки
Національного педагогічного університету
ім. М. П. Драгоманова

Рецензія надійшла до редакції 15.11.12

Бетелл Том

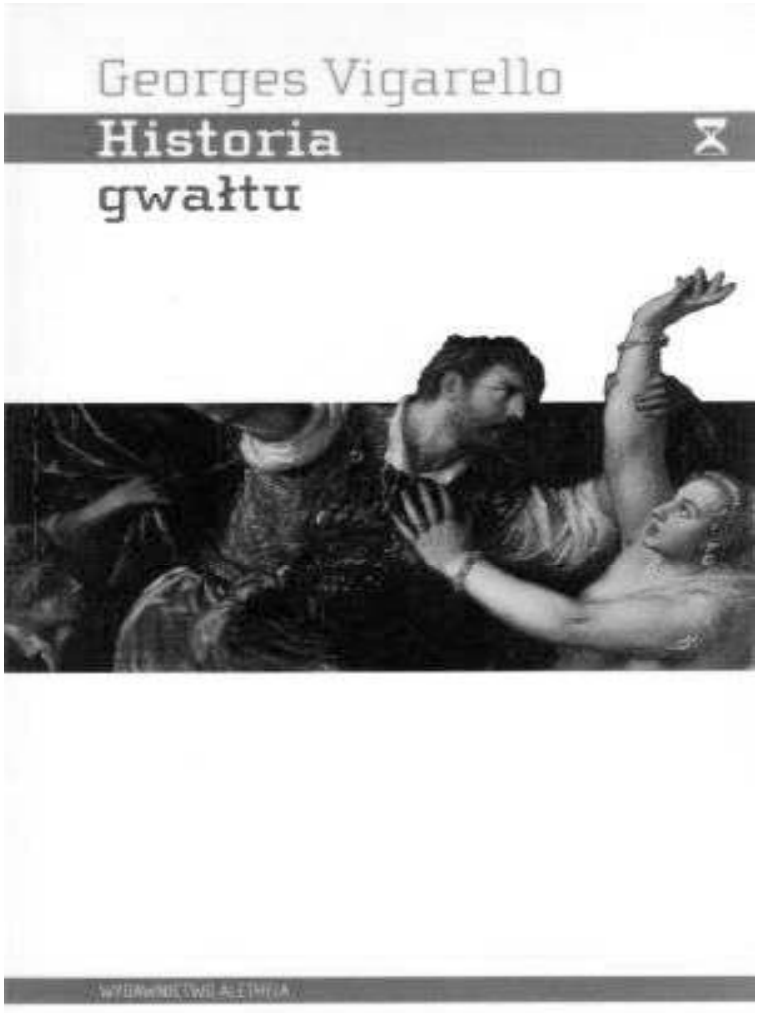
Собственность и процветание / Б. Пинскер (пер. с англ.). — М. : ИРИСЭН, 2008. — 475 с. — (Серия «История»). — Перевод изд.: The Noblest Triumph. Property and Prosperity Through the Ages/ Tom Bethell. New York, 1998. — Парал. тит. на англ. яз. — ISBN 978-5-91066-013-1. — ISBN 0-312-22*337-4 (англ.).

Книга у популярній формі розповідає про історію приватної власності з періоду існування Стародавнього Риму й до сьогодні. При цьому феномен приватної власності розглядається автором у двох аспектах: з точки зору його історії як інституції та з точки зору його історії як ідеї. Автором роботи продемонстрована фундаментальна роль інституту приватної власності в суспільному розвитку. Історичні приклади, наведені автором роботи, засвідчують, що послаблення цього інституту зумовлювало послаблення та загибель людських спільнот або ж увіковічення низького рівня їх життя (йдеться, зокрема, про долю перших північноамериканських колоній у Джеймстауні та Плімуті, історію комуни Роберта Оуена, картопляний голод в Ірландії, соціалістичні експерименти у СРСР і Китаї, проблеми арабського світу, земельні реформи у країнах, що розвиваються, тощо). Автор аналізує економічну логіку стимулів та демонструє згубність практики спільного користування ресурсами. Особлива увага надається дослідженню взаємозв'язку між інститутом власності та станом оточуючого середовища, а також проблемам інтелектуальної власності.

У своєму дослідженні історії ідеї приватної власності автор опирається на філософські та юридичні засади цього інституту. Якщо політичний філософ чи економіст коли-небудь написав щось важливе про зв'язок прав власності та процвітання, то викладення його ідей обов'язково знайдеться у цій книзі, де представлені погляди Адама Сміта, Ієремії Бентама, Карла Маркса та Фрідріха Енгельса, Кеннета Ерроу, Мілтона Фрідмена та багатьох інших мислителів. Особлива увага приділяється відродженню інтересу до прав власності в економічній теорії в 1950—1960 — ті роки (А. Алчіан, Г. Демсєц, Р. Кроуз).

Людмила Северин-Мрачковська,
кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії,
ДВНЗ «Київський національний економічний університет
імені Вадима Гетьмана»

Рецензія надійшла до редакції 19.09.12



Тіло є формую душі

Рецензія на: Georges Vigarello Historia Gwałtu od XVI do XX wieku, przełożyła Anna Leyk wyd. Aletheia Warszawa 2010 — s. 448
Оригінальний титул: Histoire di viol. XVIe — XXe siècle
ISBN 978-83-62858-01-09

Сентенція, що тіло є оселею душі та духу є понад релігійним та більш, ніж філософським твердженням. На жаль усвідомлення того, що тіло заслуговує на таку ж повагу, як і душа, а будь-які рубці на нашому тілі відбиваються на душі, потребувало століть для втілення на практиці. Текст Грегора Вігарело дасть нам можливість усвідомити брутальність минулого, свободу сьогодення та примітивність деяких суджень про тіло та ґвалт.

Феномен соціальної історії, історії повсякденності та історії феноменів досить новітні явища для української історіографії[1]. Українська наука відкрила для себе цей напрямок дослідження якихось 4 років тому: з'явились перші переклади по даній проблематиці та дисертаційні дослідження (*Робер Мюшабле*. Оргазм і Захід. — К.: Темпора, 2011. 444 с. і науково популярні дописи на порталі Історичної правди). Новітній для нашої науки пласт досліджень розвинувся за кордоном ще у 70-х роках XX ст. у Франції, яскравим виявом є фундаментальна робота «Історія приватного життя» в 5 томах за редакцією Філіпа Арьє та Жоржа Дюбі (Philippe Ariès, Georges Duby) або Історія дитинства все того ж Філіпа Арьє.

Грегорі Вігарелло французький історик і соціолог, який займається проблемою повсякдення та історичним описами соціально-політичних феноменів (Історія вегетаріанства, Історія чистоти, Історія тіла). Фундаментальність його праць не викликає заперечень: вони охоплюють не тільки проблематику явища, а й торкаються суміжних сфер, як-то політичного, медичного, правового, морального і дають нам можливість уявити цілісну картину окремого явища, чи то ґвалту , чи то вегетаріанства. Саме такою є його праця «Історія ґвалту»: це — мозаїка, яка утворює цілісну та барвисту картину такого страшного вчинку як зґвалтування.

Це — не історія правових перетворень: у тексті поставлений акцент на показі змін в усвідомленні того, чим є зґвалтування та народженні феномену «тілесного як приватного». Описи щоденників та архіви з часів XV ст. вражають брутальністю вчинків, неосудністю злочинців. XIX ст. виступає першою ластівкою визволення із моралізаторських норм приховування та предметного ставлення до жінки, як до особи, яка є примітивною та прагне виключно сексу.

Описи права, норм та звичаїв XIV—XV ст. нагадують сучасну Україну: закон та судочинство залежить від гаманця та впливовості звинувачуваного або ж позивача.

Опредмечене ставлення до жінки: якщо вона погодилась піти до більярдної зали із трьома незнайомими чоловіками, значить вона була свідома того, що із нею може статись. Це — ситуація не із сьогодення, а із Франції XVIII ст., на жаль, висновки, які тоді робило правосуддя далеко не відбігають від висновків сучасного нам суспільства. Опис звичаю, що ґвалт над жінкою одним чоловіком неможливий, а жінка спроможна протистояти одному чоловіку побутує до 70 років XX ст. не тільки в законодавчому плані, але і свідомості населення.

[1] Загалом як окрема галузь міждисциплінарних дослідження — соціальна історія, історія повсякденності, історія феноменів в українській науці досліджується в рамках філософських та історичних наук, прикладом чого можуть бути праці: Борисенко М., Дудар В., Губерського А., Панасюка Р., Якубіної В., Ящук Т.

Першою зміною в усвідомленні злочинності та брутальності ґвалту була поява газет у XVIII ст. Саме вони звернули увагу на розпущеність аристократії та з особливо прискіпливою увагою слідкували за всіма пікантними процесами свого часу. Аксіома гласності та абсолютної прозорості, яку повинна мати преса була доведена 350 років тому, на жаль, ще й досі дехто в ній сумнівається. Французька революція знімає окови показної моральністності із права, називаючи зґвалтування — зґвалтуванням, а не евфемізмом «рапт» (*rapt* — змушення до чогось силою, термін використовується в судочинстві від XIII ст.).

Розвиток медицини та психології у XIX ст. уможливлює дефініювати зґвалтування не за виразом обличчя чи запахом, а за науковими критеріями: дівочою плівою, синцями, залишками сперми, виділеннями та подразненнями статевих органів і т. д.

Тільки у 1886 році завдяки роботі «Сексуальна психопатія» Річарда фон Крафт-Ебінга (Richard von Krafft-Ebing *Psychopathia sexualis*) в науковий обіг були введені такі терміни як садизм, мазохізм, педофілія. Чи дані практики не існували до цього? Звичайно, що існували, тільки були привілеями знатних та заможних; відповідно для широкого загалу недоступними, або навпаки — дані практики були настільки приховані у суспільному підсвідомому, що їх навіть не називали, бо те, що не є названим, не існує. Витягання прихованого бруду очищує, назвати явище по імені визначає його межі, а відповідно і дає можливість з ним боротись.

Звичаї і норми минулого та сьогодення пов'язані більш, ніж нам видається. Свободи, якими ми користуємось щодо власного тіла та тіла іншої людини, давались не так просто і, на жаль, ще й досі не усіма усвідомлені.

В контексті резонансних справ про зґвалтування Оксани Макар чи побиття дівчини Романом Ландіком або провокативна поведінка руху FEMEN та особливо цинічні коментарі Вадіма Колесніченка; лектура тексту про історію зґвалтування видається надзвичайно доречною передусім для можновладців, а не для науковців, на жаль, текст не перекладений українською.

Євгеній Білоножко,
кандидат філософських наук,
ст. викладач кафедри філософії,
ДВНЗ «Київський національний економічний університет
імені Вадима Гетьмана»

Рецензія надійшла до редакції 04.07.12

Анотації

Нисбет Роберт

Прогресс: история идеи: пер. с англ. / Ю. Кузнецов (ред.), Г. Сапов (ред.). — М.: ИРИСЭН, 2007. — 557 с. — (Серия «Социология»). — Перевод изд.: History of the idea of progress / R. Nisbet. — Библиогр.: С. 537—544. — ISBN 978-5-91066-012-4.

Ідея прогресу значною мірою визначила обличчя західної цивілізації. Людство розвивається, «рухається вперед», причому цей рух розуміється двоїсто: як накопичення знань та як нарощування матеріального багатства.

Автором роботи зазначається, що зародження ідеї прогресу — результат взаємодії християнства та античних уявлень. Початково ідея прогресу була варіацією на тему лінійного уявлення про історію, що було притаманне іудео-християнській релігійній традиції. В період з 1750 приблизно до 1900 року відбувається відділення ідеї прогресу від релігійних коренів та «зрощення» понять прогресу та науки. Цей процес, на переконання автора книги, супроводжувався загрозливими явищами: якщо початково прогрес трактувався як розширення людської свободи, то, приблизно, з другої половини XIX ст. він починає усе більшою мірою розумітися як розширення «керованості» — простіше кажучи, влади абстрактної держави над людиною та природою.

Людмила Северин-Мрачковська,
кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії,
ДВНЗ «Київський національний економічний університет
імені Вадима Гетьмана»

Анотація надійшла до редакції 19.09.12

Кревельд Мартин ван

Расцвет и упадок государства: пер. с англ. — М. : ИРИСЭН, 2006. — 543 с. — (Серия «Политическая наука»). — ISBN 0-521-65629-X. — ISBN 5-91066-006-3.

Сучасному інституту держави притаманна низка властивостей, які ми вважаємо цілком звичними, якщо не стандартними, наявність яких робить останню справжньою корпорацією: держава має власне юридичне обличчя, відмінне від особистості правителів; включає у себе урядовий апарат та сукупність громадян (підданих), проте не співпадає ні з тим, ні з іншим; має чітко визначені межі та існує тільки за умови визнання іншими державами тощо. Проте, інститут такого роду — досить пізнє явище в історії людства, і немає ніяких підстав вважати його вічним.

Мартін ван Кревельд, відомий ізраїльський історик та військовий теоретик, описує процес зародження, визрівання та розквіту держави-корпорації. Значна частина книги присвячена кризі цього інституту, свідками якої ми постаємо. Причина кризи держави як інституції — втрата її легітимності через нездатність виконувати взяті на себе зобов'язання по підтримуванню правопорядку, захисту від зовнішніх загроз та забезпеченню населення «соціальними благами». Занепад держави, на глибоке переконання автора книги, може в найближчому майбутньому призвести до радикальної трансформації усього сучасного світу.

Людмила Северин-Мрачковська,
кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії,
ДВНЗ «Київський національний економічний університет
імені Вадима Гетьмана»

Анотація надійшла до редакції 19.09.12

Розвиток філософської думки в Україні: навчальний посібник / За ред. проф. Юрія Вільчинського. — 3. вид., перероб. і доп. — К., КНЕУ, 2013. — 18 др. ар.

Минуло вже більш як двадцять років відтоді, як ротапринт не видання «Розвиток філософської думки в Україні» 1991 року побачило світ. Це була перша спільна спроба подати допитливому студентству та широкому загалу стислий огляд розвитку філософської думки в Україні на підставі *формування й реалізації національної ідеї*.

Цей навчальний посібник створено на основі курсу лекцій, прочитаного у провідних університетах України. Усі ключові ідеї збережені в третьому виданні навчального посібника. Проте його розділи зазнали суттєвого доопрацювання, в ході якого враховано двадцятирічний досвід спілкування читача з цією книгою, а також досвід викладання історії української філософської думки у вищій школі.

Для наукових працівників, культурологів, бакалаврів, магістрів, аспірантів та студентів соціально-економічних спеціальностей, а також широкого читацького загалу.

Анотація надійшла до редакції 17.11.12

Філософія та методологія наукового пізнання: колективна монографія / За ред. проф. Юрія Вільчинського. — К.: КНЕУ, 2013. — 11,7 др. ар.

Філософія та методологія наукового пізнання — це актуальне спрямування філософських знань, що стали об'єктом дослідження і викладання в університетах і наукових центрах багатьох країн світу. Справді, наукові відкриття та нові технологічні винаходи змінюють життя людства радикально. У рамках цього напрямку необхідно проаналізувати, з одного боку, яким чином процес мислення приходить до відкриття нових знань, а з іншого — їх вплив на відношення людини та навколишнього світу.

Монографія присвячена актуальним проблемам філософії науки. Автори рефлектують над різними аспектами історичного розвитку наукового пізнання, зокрема про співвідношення науки і культури, про наукову картину світу, про трансформацію служниці теології у вільну науку, про неоднозначну і суперечливу вплетеність наукового пізнання в культуру різних епох, починаючи від античної і закінчуючи сучасною. У ній знайшли відображення і нагальні для сучасності проблеми інноваційного розвитку науки, філософсько-епістемологічних досліджень екології, етичних проблем в розвитку науки.

Для наукових працівників, культурологів, бакалаврів, магістрів, аспірантів та студентів соціально-економічних спеціальностей.

Анотація надійшла до редакції 17.11.12

Наукове видання

УНІВЕРСИТЕТСЬКА КАФЕДРА

Альманах

Видано в авторській редакції
Художник обкладинки *Т. Зябліцева*
Коректор *С. Фіялка*
Верстка *Д. Селезньов*

Підп. до друку 11.09.13. Формат 60×100/16. Папір офсет. № 1.
Гарнітура Тип Таймс. Друк офсет. Ум. друк. арк. 14,43.
Обл.-вид. арк. 14,72. Наклад 100 пр. Зам. № 13-4636

Державний вищий навчальний заклад
«Київський національний економічний університет імені Вадима Гетьмана»
03680, м. Київ, проспект Перемоги, 54/1

Свідоцтво про внесення до Державного реєстру
суб'єктів видавничої справи (серія ДК, № 235 від 07.11.2000)

Тел./факс (044) 537-61-41; тел. (044) 537-61-44
E-mail: publish@kneu.kiev.ua

Для нотаток

Для нотаток