

**НАУКОВИЙ
ВІСНИК
ЧЕРНІВЕЦЬКОГО УНІВЕРСИТЕТУ**

Рік заснування 1996

Випуск 534-535

Філософія

**Збірник
наукових праць**

Чернівці
Чернівецький національний університет
2010

Науковий вісник Чернівецького університету: Збірник наукових праць.
Випуск 534-535. Філософія. – Чернівці: Чернівецький нац. ун-т, 2010. – 231 с.

Naukoviy Visnyk Chernivetskoho Universitetu: Zbirnyk Naukovykh Prats.
Vypusk 534-535. Filozofia. – Chernivtsi: Chernivtsi National University, 2010. – 231 s.

Науковий збірник присвячено дослідженню новітньої проблематики філософії науки та соціально-гуманітарного знання. В центрі уваги авторів – гуманітарні контексти наукової методології та морально-ціннісні аспекти сучасної гуманітаристики.

Для викладачів, аспірантів і студентів, усіх небайдужих до сучасної світоглядно-філософської та гуманітарно-методологічної думки.

The problems of modern philosophy and social science humanities, the humanitarian context of scientific methodology, moral and value aspects of humanities are considered in this scientific digest.

For the scientists and teachers, postgraduated students, high scholars, everyone, who is interested in the religious, philosophic, world outlook and humanitarian methodological reflection.

Редколегія випуску:

Марчук М.Г. – доктор філософських наук, професор (головний редактор);
Балух В.О. – доктор історичних наук, професор (заст. головного редактора);
Чорний І.П. – кандидат філософських наук, доцент (відповідальний секретар);
Вовк С.М. – доктор філософських наук, професор.
Гасяк О.С. – кандидат філософських наук, доцент.
Докаш В.І. – доктор філософських наук, професор.
Кисельов М.М. – доктор філософських наук, професор.
Козьмук Я.Р. – кандидат філософських наук, доцент.
Починок Б.В. – кандидат філософських наук, доцент.
Сидоренко М.М. – доктор філософських наук, професор.
Филипович Л.О. – доктор філософських наук, професор.
Чуйко В.Л. – доктор філософських наук, професор.

Рекомендовано до друку вченою радою
Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича

Збірник входить до переліку фахових видань ВАК України

Свідоцтво Міністерства юстиції України
про державну реєстрацію засобу масової інформації
Серія КВ № 15876-4348Р від 28.10.2009 р.

Загальнодержавне видання

Адреса редколегії випуску “Філософія”:
кафедра філософії, філософсько-теологічний факультет,
Чернівецький національний університет, вул. Коцюбинського, 2,
м. Чернівці, Україна, 58012.
Тел.: (0372) 58-48-78. E-mail: animus@ukr.net

ГУМАНІТАРНІ КОНТЕКСТИ НАУКОВОЇ МЕТОДОЛОГІЇ

УДК 16:168.522

© Борис Починок

Чернівецький національний університет імені Юрія Федьковича

**ГУМАНІТАРНО-ЕПІСТЕМНИЙ ІДЕАЛ
ЯК ЧИННИК ЛЮДИНОМІРНОЇ ІДЕНТИФІКАЦІЇ НАУКИ**

Показано, що внутрішній потенціал гуманітарного ідеалу науковості уможливорює реалізацію людиномірної ідентичності науки.

Ключові слова: аксіологічний, герменевтичний, гуманізація, гуманітарне знання, епістемний ідеал, ідентифікація, критерій, філософія науки.

В сучасній філософії науки ідея про людиновимірність наукового пізнання набула парадигмальної значущості. Вона є основою досліджень когнітивних, ціннісних, комунікативних, прагматичних, світоглядних і методологічних аспектів наукової діяльності, сприяючи теоретичній реконструкції історичного розвитку науки, експлікації змісту її гуманізації та гуманітаризації. Важливим чинником розв'язання існуючих тут проблем є гуманітарний ідеал науковості як утілення загальних особливостей пізнання світу людини та образу цього пізнання і знання в системі культури. Гуманітарно-епістемний стандарт репрезентує не лише предметно-методичну специфіку гуманітарного знання, а й людську компоненту наукового пізнання в цілому, що дозволяє розглядати цей ідеал як масштаб оцінки змістовності гуманітарних трансформацій сучасної науки. Дослідження цих питань здійснюється за такими напрямками: аналіз процесів антропологізації сучасної науки (Н.Автономова, Є.Мамчур, М.Марчук, В.Махлін, В.Стьопін, В.Тульчинський); рефлексія змісту і функцій гуманітарного ідеалу науковості (Л.Губерський, В.Ільїн, А.Кезін, В.Кохановський, В.Порус, В.Філатов); вивчення інтегративних тенденцій гуманітаристики та природознавства, їх методологій (І.Касавін, В.Лекторський, С.Лебедев, Л.Маркова, Л.Мікешина, Б.Пружинін, Л.Рижко); з'ясування ролі знання про людину у здійсненні гуманітарних експертиз (С.Гусев, М.Епштейн, М.Кисельов, В.Рижко, В.Федотова). У цій статті поставлено за мету розкрити можливості епістемного ідеалу знання про людину та її світ у визначенні гуманітарної ідентичності сучасної науки.

Зазначимо, що думка про критеріальну значущість гуманітарного знання сягає античних уявлень про філософію як життєву мудрість, особливо аристотелівської ідеї фроне́зису – особистісної компетенції реалізовувати важливі рішення та діяння на основі гармонійного поєднання теоретичних істин і практичного досвіду. Згодом розвиток цієї ідеї здійснив Дж.Віко, обґрунтувавши висновок про непересічну значущість для людини не так абстрактних істин природознавства, як достовірність об'єктивацій людського духу в історії та культурі.

Поступово росте усвідомлення пріоритету гуманітарного знання в розв'язанні екзистенційних проблем людського життя і осягненні гуманістичної місії науки. Проте, якщо в англослов'янському світі це знання розглядають переважно прагматично як один із чинників суспільного прогресу, діалогу культур і досягнення соціального консенсусу, то в Німеччині його підпорядковують в основному світоглядній меті формування історичної самосвідомості народу і консолідації німецького етносу в єдину державу. Характерно, що за першого підходу гуманітарне знання не вважають науковим внаслідок його закоріненості в досвіді мистецтва, риторики, літературної критики, у той час як за іншого підходу його оцінюють як таке, що цілком узгоджується з критеріями науковості. Ба більше, попри епістемну специфіку

гуманітарних дисциплін і недостатню визначеність їх науковості, за ними закріплюють настільки високий статус, який дозволяє оцінювати гуманітарність інших наук. У такому піднесенні “наук про дух” використовують різні аргументи, головний з яких – визнання певної монополії цих наук на знання ціннісно-сміслових та мотиваційних засад людського буття. Через те, наприклад, *В.Дільтей* вбачає в цих науках ключ до розуміння всієї культури, в т.ч. природознавства як соціокультурного феномена. *В.Віндельбанд* і *Г.Рікерт* вважають “віднесення до цінностей” явищ історії головним критерієм індивідуально-унікальної автентичності об’єктів соціогуманітарного пізнання в їх відмінності від штучно сконструйованих (“ідеалізованих”) об’єктів природознавства. *Е.Гусерль* розглядає розкриття внутрішніх механізмів смислотворення як доконечну передумову подолання духовної кризи європейської людності та повернення науці людських смислів. Розв’язання цієї проблеми він пов’язує з побудовою феноменології як “строкої” науки на засадах оновленого раціоналізму, вільного від настанов об’єктивізму та натуралізму. “У наш час, – наголошує мислитель, – скрізь відчувається нагальна потреба в розумінні духу, і майже нестерпною стала неясність методологічного й предметного відношення між природознавством і науками про дух” [4, с.91].

Нагадаємо, що ця констатація була висловлена Гусерлем у 1935 році, коли позиції “наук про дух” зазнавали потужного тиску неопозитивістської методології. Через те в цілому оцінки стану і ролі цих наук були неоднозначні, – а то й діаметрально протилежні. *М.Блок* у зв’язку з цим писав, що “ми нині краще підготовлені до думки, що певна галузь пізнання, де не мають сили Евклідові доведення або незмінні закони повторюваності, може, проте, претендувати на звання наукової. Ми тепер набагато краще припускаємо, що визначеність та універсальність – це питання степені. Ми вже не вважаємо своїм обов’язком нав’язувати всім об’єктам пізнання одноманітну інтелектуальну модель, що запозичена з наук про природу, адже навіть там цей шаблон уже не може бути застосовний цілком. Ми ще не дуже добре знаємо, чим стануть у майбутньому науки про людину. Але ми знаємо: для того, щоб існувати – продовжуючи, звичайно, підкорятися основним законам розуму, – їм не доведеться відмовлятися від своєї оригінальності чи її соромитися” [1, с.13-14].

Гуманітарні науки отримували належну підтримку переважно з боку антисцієнтизму на тій підставі, що розроблюване ними знання адекватніше враховує специфіку людської суб’єктивності, сприяє розв’язанню смисложиттєвих проблем і самопізнанню людини. Науки про дух долали об’єктивістські уявлення про ціннісну нейтральність, репрезентуючи образ науки з “людським обличчям”. Розкриваючи передумови об’єктивно-істинного пізнання людини та її світу, вони торували шлях до нової наукової раціональності. Водночас певна несумісність гуманітарного знання з усталеними критеріями науковості була серйозною перешкодою його інтеграції в систему науки, принаймні воно повинно було або “підтягуватися” до цих критеріїв, або переконаливо демонструвати специфіку своїх епістемних норм. Ця ситуація особливо загострилася внаслідок постмодерністських дискусій з проблем доцільності в науці її критеріїв, норм, стандартів. Обговорення цих проблем сприяло поглибленому розумінню природи гуманітарного, усвідомленню парадигмальних змін в сучасній гуманітаристиці, наукової специфіки знання про людину та його ролі в культурі постмодерну [див.: 2; 3]. При цьому виокремилися відповідні позиції в розумінні нормативності гуманітарного знання: перша – попри те, що гуманітарний ідеал науковості наразі не сформований і перебуває на етапі становлення, він нарощує свій методологічний потенціал; друга – гуманітарно-епістемний стандарт ще не досяг рівня зрілості, який би дозволив йому конкурувати з більш розвиненим ідеалом фізико-математичного знання; третя – окремі методологи вважають, що в гуманітарному пізнанні, науці в цілому недоцільний будь-який методологічний схематизм, оскільки він звужує творчі можливості науковців. *С.Гусєв*, наприклад, вважає, що саме відмова гуманітарного знання від універсальних критеріїв природознавства і його перехід на його метатеоретичний рівень, уможливило побудову систем раціональності, що репрезентують оптимальні моделі можливих людських діянь за тих або тих конкретних обставин [5, с.19-33]. На принципову проблемність, аж до неможливості адекватного осягнення гуманітарного засобами науки, вказує *М.Енштейн*: “Неосягуваність людини для себе, нередукованість до себе утворює прогалину в засадах гуманітарних наук. Саме те, що уможливило гуманітарні науки – людська здатність самоусвідомлення та самоопису – ставить під сумнів їх науковість. Взаємооберненість суб’єкта і об’єкта надає всьому проекту гуманітарних наук хитсткості, коливальності, підриває їх об’єктивно-наукові засади” [10, с.35].

Такий невтішний висновок неявно ґрунтується на визнанні єдино правильного, “еталонного” фізико-математичного епістемного стандарту і обов’язкового підпорядкування

йому гуманітарного знання. Але цей висновок не враховує фундаментальну тенденцію антропологізації “не-гуманітарних” наук, їх гуманізацію, наповнення людськими цінностями і смислами. Внаслідок цих процесів змінюються й нормативні зразки математичного та природничонаукового пізнання, вони втрачають свій об’єктивістський ригоризм і стають більш “м’якими”, умовними, прагматичними, гуманітарно зорієнтованими. Дещо парадоксально, але один і той же феномен гуманізації та гуманітаризації знання в контексті природознавства оцінюється позитивно як чинник його інноваційного розвитку, в той час як у сфері гуманітарних дисциплін його розцінюють негативно, як істотну перешкоду наукової легітимації знання про світ людини. На наш погляд, основою адекватної оцінки антропологічної ідентичності сучасної науки є гуманітарний епістемний стандарт, оскільки саме він найповніше втілює предметно-методичні та структурно-функціональні особливості пізнання світу людини, слугуючи масштабом осягнення людиномірності науки в цілому. Як слушно зауважує *А.Кезін*, “гуманітарний ідеал здатний вносити і вносить істотну корекцію в загальні уявлення про науковість, навіть більше, може розглядатись як перехідна сходинка до деяких нових уявлень про науковість, які виходять за межі класичних основоположень” [6, с.309].

Це, звичайно, не означає механічну екстраполяцію нормативних вимог гуманітарного ідеалу науковості на всю сферу наукового пізнання або підведення усіх галузей знання під епістемні норми цього ідеалу на кшталт гуманітарно-методологічного редукціонізму. Кожна наука має власні гносеологічні критерії, які зберігають свою специфіку також у комплексних і міждисциплінарних дослідженнях. Йдеться передусім про реалізацію евристичної значущості іманентних інваріантів гуманітарно-епістемного стандарту, сумірних з основними тенденціями формування нової гуманітарної метапарадигми на основі досягнень пізнання універсуму людського буття і людиномірності науки в цілому. Такі особливості гуманітарного пізнання, як його аксіологізація та герменевтичність свідчать не лише про його “іншонауковість”, а й когерентність із процесами формування некласичної та постнекласичної методології, гуманізації та гуманітаризації сучасної науки. Особливо важливе значення для осягнення гуманітарної ідентичності післякласичної науки мають розроблені в лоні епістемного ідеалу “наук про дух” ідеї про єдність об’єкта і суб’єкта соціогуманітарного пізнання, взаємоопосередкування когнітивного і ціннісного гносеологічних моментів, процедур генералізації та індивідуалізації, пояснення та розуміння, принципову історичність буття людини, контекстуальність пізнання феноменів історії та культури, особистісний характер і плюралізм гуманітарних істин тощо. Серцевиною цього ідеалу є критерій ціннісно-сислової визначеності знання про світ людини, аналогічний нормативу логічної доказовості та несуперечливості знання математичного стандарту науковості та ідеї про досвідно-експериментальну верифікованість знання епістемного ідеалу природознавства. Власне кажучи, пізнавальні тенденції сучасної науки переконливо демонструють загальнонаукову значущість критеріально-інтегративних потенцій гуманітарного епістемного ідеалу як чинника людиномірної ідентифікації науки.

На підставі зазначеного можна окреслити такі контури гуманітарної ідентифікації науки.

1. Самоусвідомлення сучасною наукою своєї гуманітарної ідентичності відбувається на основі універсалізації проблеми людини як об’єкта і суб’єкта історії та пізнання. При цьому гуманітарне уявляють широко – в єдності природного, соціального і духовного первнів людського буття, що уможливило взаємодоповнюваність методологічних настанов “наук про дух” і природознавства. Нині методологія гуманітарного пізнання так само ефективно асимілює і використовує основні поняття і принципи природничонаукового дослідження людини, як і природознавство органічно включає “такі поняття, які, як вважалося раніше, є виключно прерогативою наук про людину і гуманітарних наук, у т.ч. й поняття історії, мети, смислу, значущості, цінності тощо. А це означає, що природа у природознавстві кінця ХХ – початку ХХІ ст. раптом проявляє близькі до людини і людського світу риси, а наукова картина світу, що формується на наших очах, включає в себе і природу, і людину, і культуру як органічно взаємопов’язані частини єдиного у своїй основі цілісного Універсуму” [7, с.696].

2. Важливою передумовою усвідомлення людиномірної ідентичності науки є загальне смислове поле гуманітарного епістемного стандарту. Воно включає достатньо розроблені проблемні вузли пізнання людини та її світу, що може слугувати зразком аналізу аналогічних проблем, які породжені розвитком сучасного природознавства, наприклад: методика пізнання індивідуальних об’єктів, що історично розвиваються; способи застосування інтерпретаційно-розуміючих настанов у пізнанні складноорганізованих систем, що включають людину; методи осягнення смислів “Природи-Тексту” в контексті історичних, соціокультурних, теоретичних, ціннісних трансформацій сучасної науки; процедури узгодження індивідуалізуючого та

генералізуючого, ідеографічного та номотетичного підходів; способи поєднання наукової істини з ідеями правди, краси, добра, блага, одкровення тощо.

3. Перспективи досягнення антропологічної ідентичності сучасної науки передбачають також актуалізацію комунікативної компоненти епістемного стандарту гуманітаристики. Втілюючи особливості комунікативних інтеракцій та відношень, цей стандарт окреслює можливості інтенсифікації діалогу культур, досягнення соціального консенсусу та взаєморозуміння, усвідомлення характеру взаємопереходу від традиційних до інноваційних регулятивів суспільного життя. В галузі наукового пізнання комунікативний потенціал гуманітарно-епістемного ідеалу стимулює зміну монологічного образу науки на діалогічний, аналіз механізму формування наукових співтовариств та інтерсуб'єктивного характеру наукових істин, їх співвідношення з істинами позанауковими та ірраціональними. Водночас гуманітарії, які спеціально досліджують “етос науки”, повинні активно ініціювати обговорення проблем теорії і практики комунікативної раціональності з урахуванням потреб подолання соціального відчуження науки та відвернення непередбачуваних наслідків використання її досягнень.

4. Гуманітарний епістемний ідеал сприяє людиномірній ідентичності сучасної науки також завдяки ідеї взаємодієвності дослідницьких програм природознавства і “наук про дух”. Зокрема, при обґрунтуванні гуманноорієнтованих проектів та експертиз перша програма повинна не обмежуватися технократичним підходом, а враховувати людські цінності та смисли, так само як друга програма, крім глибокого осягнення мотивів та ідеалів життєдіяльності людини, повинна дбати й про об'єктивні передумови їх реалізації. Як зазначає *В.Федотова*, в таких ситуаціях необхідна “одночасна робота двох програм. Одна аналізує цілі та цінності суб'єкта, інша виявляє закономірності, які могли б привести до досягнення цих цілей. Перша орієнтована на “олюднення”, друга – на “оречевлення”. Але це не означає, що перша заздалегідь краща й “гуманітарніша”, – вони повинні працювати на будь-якому об'єкті, з'ясовуючи його людський і об'єктивний зміст, аби останній міг бути використаний в інтересах людини” [9, с.303-304].

Висновок. Отже, на підставі сказаного, можна дійти висновку про важливе значення гуманітарного епістемного ідеалу в забезпеченні гуманістичної ідентичності науки. Ця ідея реалізується за умов актуалізації внутрішнього потенціалу цього ідеалу та врахування тенденцій подальшої антропологізації сучасного наукового пізнання.

Література

1. Блок М. Апология истории, или Ремесло историка /М.Блок [пер. с франц.] – М.: Наука, 1986. – 254 с.
2. Гуманитарная наука как предмет философско-методологического анализа (материалы “круглого стола”) //Вопросы философии, 2007. – №6. – С.57-84.
3. Гуманитарная парадигма. Современный формат. Виртуальный круглый стол //Философские науки, 2008. – №12. – С.5-55.
4. Гуссерль Е. Криза європейського людства і філософія /Е.Гуссерль //Сучасна зарубіжна філософія. Течії і напрями. Хрестоматія. – К.: Ваклер, 1996. – С.62-94.
5. Гусев С.С. Гуманитарное познание: от универсальных ценностей к типовому поведению /С.С.Гусев //Философские науки, 2008. – №12. – С.19-33.
6. Кезин А.В. Идеалы научности /А.В.Кезин //Философия и методология науки: Учеб пособие /Под ред. В.И.Купцова. – М.: Аспект-Пресс, 1996. – С.294-330.
7. Лебедев С.А. На пути к единству естественно-научной и гуманитарной культуры /С.А.Лебедев //Философия науки. – М.: Академический Проект, 2006. – С.681-720.
8. Тульчинский Г.Л. Гуманитарность против гуманизма /Г.Л.Тульчинский //Философские науки, 2008. – №12. – С.7-19.
9. Федотова В.Г. Основные исследовательские программы социально-гуманитарных наук /В.Г.Федотова //Философия науки. Методология и история конкретных наук. Учеб. пособие. – М.: «Канон» РООИ «Реабилитация», 2007. – С.285-305.
10. Эпштейн М.Н. Конструктивный потенциал гуманитарных наук: могут ли они изменять то, что изучают? /М.Н.Эпштейн //Философские науки, 2008. – №12. – С.34-55.

Summary

Pochynok Borys. Humanitarian and Epistemic Ideal as a Factor the Human Identification of Science. The article shows that the internal capacity of humanitarian ideals of scholarship enables implementation anthrop dimensional identity of science. **Keywords:** axiological, hermeneutics, humanization, humanitarian knowledge, epistemic ideal, identification, criterion, philosophy of science.

ГНОСЕОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТ ПРОБЛЕМИ КОНВЕРГЕНЦІЇ ПРИРОДОЗНАВСТВА ТА ГУМАНІТАРИСТИКИ

З'ясовано, що у постнекласичній науці в гносеологічному плані відбувається конвергенція природознавства та гуманітаристики, яка проявляється у формах доповнення принципу відображення конструюванням, стирання дихотомії “пояснення-розуміння”, утвердження гуманітаристики як нового лідера наукового пізнання.

Ключові слова: гносеологія, гуманітаристика, відображення, конвергенція, конструювання, методологія, природознавство, філософія науки.

Усвідомлення відмінності чи специфіки знань про природу та про людину має свою історію, що зайвий раз підкреслює **актуальність** осмислення гносеологічних аспектів проблеми взаємозближення природознавства та гуманітаристики. В античній філософії існувала єдність або синкретизм знання та мудрості. Згідно з цим поглядом, усі природні речі можна пояснити за допомогою того, що Аристотель називав їхніми кінцевими причинами, тобто цілями, задія яких існують ці речі. Завдяки такому погляду вдається об'єднати теорію з практикою, знання з мудрістю, причинове пояснення з екзистенційним розумінням або смыслом. У такому контексті природа може бути трактуватись як жива книга, написана рукою Бога.

У період Нового часу чи модерну завдяки стрімкому розвитку наук ця єдність розпалася. Рене Декарт ще 1641 року в “Метафізичних розмислах” писав, що універсум не є реалізацією жодних людських цілей, він підпорядкований дії фізичних законів. Універсум є безмежним, холодним, нелюдським і механічним. Блез Паскаль у зв'язку з цим зазначив: “Вічна безмовність цього нескінченного простору мене лякає”. Наукове пізнання світу в період Нового часу призвело до розриву між знанням і мудрістю, істиною та смыслом, теорією та практикою, каузальним поясненням і екзистенційним розумінням. З приводу цього Макс Вебер пізніше скаже, що наукова революція призвела до розчаклування (зняття чарів) (disenchantment) з природи. Як результат, – виникнення “двох культур” (Ч.П.Сноу), прірва між “науками про дух” (або “науками про культуру”) та “науками про природу” (В.Дільтей, Г.Рікерт).

Розмежування чітко сприймалось як доповнення протилежностей, котре, однак, доцільно було б елімінувати шляхом перебудови гуманітарного та соціального знання на зразок математичного та природничого. Найбільше зусиль у цьому напрямі доклав позитивізм. Його представники обґрунтовували невідворотність перебудови гуманітарної сфери на ідеалах і методах природничо-наукових дисциплін. Звільнення гуманітарних дисциплін від телеологічних і ціннісних нашарувань.

У середині ХХ ст. виникла протилежна тенденція – ідея гуманітарного повороту, історичності, розвитку об'єктів природничих наук (стріла часу), неминучість використання герменевтики у природознавчих дослідженнях тощо (С.Кримський, В.Лук'янець, О.Кравченко).

Кінець ХХ – початок ХХІ ст. прикметний значними змінами у розумінні сутності пізнавальної діяльності. Характерний для класичного періоду онтологізм і трансценденталізм у пізнанні змінюється на гносеологізм і конструктивізм. На місце статичного та ізольованого, абстрактного об'єкта пізнання класичної науки у некласичній науці приходять об'єкт, який має здатність суаморегуляції. Нарешті, у постнекласичній науці об'єкт – це складна, здатна до саморозвитку система, що має численні зв'язки з іншими такими самими системами. Часто в об'єкт дослідження входить людина чи людське суспільство, тобто процес пізнання виявляється ціннісно навантаженим. В.Стьюрін основні прикмети цієї ситуації описує так: “Сьогодні пізнавальне і технологічне освоєння складних систем, які здатні до саморозвитку, визначає стратегію переднього краю науки і технологічного розвитку. До таких систем відносяться біологічні об'єкти, що досліджуються не тільки в аспектах їхнього функціонування, а й в аспекті розвитку; об'єкти сучасних нано- і біотехнологій і, передусім, генної інженерії;

системи сучасного проектування, коли береться не тільки та чи та техніко-технологічна система, але ще більш складний, здатний до саморозвитку комплекс: людина – техніко-технологічна система, плюс екологічна система, плюс культурне середовище, що приймає нову технологію, і весь цей комплекс аналізується в розвитку. До систем, які здатні до саморозвитку, відносять сучасні складні комп'ютерні мережі, які передбачають діалог “людина-комп'ютер”, “глобальна павутина” – Інтернет. Нарешті всі соціальні об'єкти, які розвиваються, належать до складних систем, здатних до саморозвитку” [1, с.264]. Для розуміння й опису поведінки здатних до саморозвитку систем, підкреслює В.Стьопін, потрібне розширення категорії “причиновість”. Строга, лапласівська детермінація класичної науки доповнюється в некласичній науці ймовірнісною та циклічною причиновістю, а в постнекласичній науці – цільовою причиновістю. Відповідно змінюються й методи пізнання та форми репрезентації знання.

Це також вносить корективи у дисциплінарні та структурні характеристики науки. Для класичної науки характерним було становлення чіткого дисциплінарного поділу, причому спочатку виокремлювалися дисципліни природничого та фізико-математичного спрямування, а згодом – соціально-гуманітарного; для некласичної науки – міждисциплінарні дослідження; для постнекласичної – трансдисциплінарні. В.Буданов, спираючись на дослідження Е.Ласло, так пояснює особливості дисциплінарності, міждисциплінарності та трансдисциплінарності: “Методологія міждисциплінарних досліджень – це горизонтальний трансдисциплінарний зв'язок реальності, асоціативний, з метафоричними переносами, часто з символічним мотивом, який несе колосальний евристичний заряд, на відміну від вертикального причиново-наслідкового зв'язку дисциплінарної методології” [2, с.370]. Дисциплінарний підхід, як правило, використовується для розв'язку конкретної задачі, яка виникає на певному історичному етапі розвитку науки і використовує звичні для цієї дисципліни наукові засоби. Міждисциплінарний підхід, навпаки, передбачає пошук завдання з різноманітних галузей під конкретний універсальний метод. Це, підкреслює В.Буданов, принципово інший, голістичний спосіб структурування реальності, де панує поліморфізм мов і аналогія, а не каузальний первень. У цьому випадку відштовхуються від методу, а не від поставленого завдання [2, с.371].

Нині суттєво розширюється поле гуманітарних наук. “Доцільно розрізняти традиційні гуманітарні дисципліни (історія, мовознавство, мистецтвознавство тощо), а також нетрадиційні гуманітарні дисципліни, скажімо, когнітивні (когнітивна психологія, теорія штучного інтелекту, генетика людини тощо)” [3, с.425]. Рівень використання в них найновіших технічних лаштунків, у тому числі й інформаційних технологій, не поступається природничим дисциплінам. Але водночас вони не втрачають особливостей гуманітарного знання як знання про унікальне. Йдеться про існування заборон на певні види досліджень, обмеження експериментів з певними об'єктами, а також обов'язковість етичних, екологічних, гуманітарних експертиз проектів тощо.

Крім цього трансформуються наукові об'єкти загалом. А.Огурцов стверджує, що наприкінці ХХ ст. створюється нова гібридна реальність, нові об'єкти чи “об'єкти-кентаври” [4, с.57]. “Об'єкти-кентаври” досліджуються у зв'язку з проблемами екології, енергетики, демографії тощо. Скажімо, екологія вивчає не лише природні системи, а й втручання людини в ці екосистеми.

Тенденції трансформації об'єкта спостерігаються в сучасних соціальних науках. Дослідники відзначають т.зв. поворот до матеріального в соціальних науках. “Формується нова реальність, яка створюється сучасною наукою і високими технологіями, якщо соціологи не хочуть залишитися на узбіччі науково-технічного поступу, то вони повинні вийти за межі тієї реальності, яку вони обговорювали, – і включити нову науково-технологічну реальність у свій предмет” [4, с.57]. Цей предмет уже не ідеальне, а те, що репрезентується матеріальними сутностями, або артефактами.

Сучасна техносфера – це не просто сукупність технічних лаштунків, вона не лише несе відбиток свого творця – людини, і в процесі функціонування на неї може впливати, як конструктивний, так і деформуючий людський чинник. Техносфера 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 відображають стан

розвитку суспільства, вони значною мірою є тією речовиною, з якої й складається соціальність. Вони надають суспільству тілесність, вважає *Б.Латур* [5]. Прикметно, що ця “тілесність” усе частіше презентується електронно-інформаційними структурами. Головною ареною глобальних оборудок, таких як торгівля фондами чи фореक्स-трейдинг, стають електронні засоби зв'язку, телефон, комп'ютерні мережі. *К.Кнор-Цетіна* відзначає: “коли послуги, які надавалися живою людиною, змінюються автоматизованими електронними послугами, не потрібно взагалі ніяких соціальних структур – лише електронно-інформаційні структури” [6, с.274].

Подібні постсоціальні перетворення свідчать про те, вважає *К.Кнор-Цетіна*, що відомі нам соціальні форми звужуються, робляться тоншими – соціальність відступає. Це можна тлумачити, як тенденцію до індивідуалізації. Можна припустити, пише *К.Кнор-Цетіна*, що саме індивіди, а не держава будуть нести відповідальність за задоволення потреб у соціальному забезпеченні та соціальній безпеці. В суспільстві послуг саме з особою, а не з гігантськими корпораціями будуть пов'язуватися засоби виробництва та комунікації. В сучасному суспільстві активно розвиваються структури, які будуються довкола особи, а не колективу. Але така мінімізація соціальних структур відбувається водночас із розвитком інших культурних елементів і практик. “Згідно з цим сценарієм, постсоціальні взаємини не є асоціальними чи несоціальними. Їх можна назвати взаєминами, характерними для суспільств пізнього модерну, яким властиве співіснування та переплетення соціального з “іншими” культурами” [9, с.276]. В ролі “інших” культур постають знання, експертиза, рефлексивність, технізація життєвого світу тощо. “Розкриття, поширення ... знання в суспільстві – ось у чому слід бачити проблему, яка вимагає швидше соціологічного, ніж економічного розв'язку в дослідженнях суспільства знання. ... Ми повинні прослідкувати ті способи, якими знання конституують соціальні стосунки” [9, с.278]. Соціальність стає об'єкт-центричною.

Прикметно, що зближення природознавства з гуманітаристикою відбувається в напрямі, протилежному щодо того, який пропагували позитивісти. Природа у природознавстві кінця ХХ – початку ХХІ ст. несподівано проявила риси, близькі людині, людському світові, а наукова картина світу, що формується на наших очах, включає в себе природу, людину і культуру як органічно взаємопов'язані частини єдиного в своїй основі цілісного Універсуму. Складається враження, що розвиток науки (і тут особливе місце належить біології) дає вагомі підстави вважати, що розкол між природознавством і гуманітаристикою якщо й не подолано, то, принаймні, він починає зникати. Цей процес іде на різних рівнях і в найрізноманітніших формах: і на рівні чистої логіки, коли, спираючись на результати модальної та деонтичної логік, робляться спроби довести хибність протиставлення, скажімо, пояснення розумінню й відповідно – природознавства гуманітарному знанню; і на більш конкретному рівні побудови теоретичних моделей виникнення, функціонування та еволюції складних систем будь-якої природи в рамках кібернетики, теорії інформації, синергетики й інших міждисциплінарних підходів і напрямів у науці другої половини ХХ століття; нарешті, на рівні теоретичних ідей і побудов у рамках більш спеціальних галузей фізики, біології, культурної антропології, психології тощо (квантово-релятивістська космологія, астрофізика, етологія та генетика поведінки тварин і людини, соціобіологія, гуманістична психологія тощо), з яких вибудовується сучасна наукова картина світу та людини, радикально відрізняється від тієї, що поділялась учасниками дискусії з проблем співвідношення “наук про природу” і “наук про культуру” перших десятиріч ХХ століття [див.: 7, с.700-701].

Вдало з цього приводу висловився сучасний німецький філософ *П.Козловскі*. Основу постмодерного мислення, вважає він, формує не натуралістична чи економіко-технічна, а антропологічна метафізика. “Загальна єдина дійсність має бути пізнана не через світ, а через людину. Саме людина, а не природа без людини утворює основну модель загальної дійсності та джерело аналогій в мисленні, тому, що до пізнання й пояснення предметів треба прямувати від людини, а не навпаки – пізнавати людину через предмети” [8, с.39]. Наука постмодерну виходить із множинності методів, комплементарності пояснення та розуміння. Звернення до методів гуманітарних наук – це не лише демонстрація постмодерної тенденції, це передусім

невблагання вимога сцієнтичного модерну. Як зазначає П.Козловскі, чим більше техніка визначає наше життя, тим більш живими, не позбавленими духовності повинні бути основи техніки, міцнішими повинні бути духовні зв'язки між членами суспільства, інакше пряма дорога до техноморфізму та інших суспільних патологій [див.: 8, с.50].

Річ у тім, що людина завжди жила не в природному світі, а в світі культури. Особливість сучасного стану: якщо раніше культура була включена в природу, становила якусь її частку, то сьогодні, навпаки, ареали незайманої природи є частинкою природоохоронної, власне культурної, діяльності людини. Тому наскільки ця діяльність буде відповідати людській сутності (адже людина біо-соціо-духовна істота), настільки людство може сподіватися на продовження свого буття в світі. Будь-яка людська активність, у тому числі й пізнавальна, наукова, повинна зважати на глобальність впливу, і давати цілісні оцінки результатам.

Нова картина світу відкидає протилежність “позаісторичність природи – історичність культури”. Еволюційність чи “стріла часу” притаманна всім явищам, процесам, об'єктам Всесвіту. З об'єднанням ідей теорії відносності та квантової механіки, фізики елементарних частинок і космології в рамках теорії Великого вибуху, розбігання Галактик усі рівні структурної організації Універсуму – від елементарних часток, атомів, молекул і молекулярних комплексів до зірок і галактик, а також від найдрібніших організмів до біосфери загалом, від перших гомінід і до людини й сучасного людського суспільства, від простих сигналів до людської мови... – все це в сучасній картині світу постає етапами еволюційно-історичного розвитку, який триває приблизно 15 мільярдів років. Дані з різних розділів природознавства та соціо-гуманітарних дисциплін аналізуються одними й тими ж теоріями: синергетикою, нелінійною термодинамікою, інформатикою.

Нова картина світу вносить значні корективи у розуміння протилежності “суб'єкт-об'єкт”. Вона поступається місцем “суб'єкт-суб'єктній” взаємодії. Вперше під сумнів жорстке суб'єкт-об'єктне протистояння поставила копенгагенська інтерпретація квантової механіки. Чітко це сформулював В.Гайзенберг: “Ми повинні пам'ятати, що те, що ми спостерігаємо, – це не сама природа, а природа в тому вигляді, в якому вона постає завдяки нашому способу постановки питань” [9, с.27].

Критикується також опозиція “пояснення-розуміння”. В класичній науці вважалося, що пояснення характеризує природничі науки, розуміння – гуманітарні. Пояснення і розуміння дедалі частіше трактують як універсальні операції людського мислення, вони взаємодоповнюють, а не суперечать одна одній. “Зараз стає зрозуміло, що операції пояснення і розуміння присутні в усіх наукових дисциплінах – і природничих, і гуманітарних – і входять у серцевину використовуваних ними способів обґрунтування та систематизації знань” [10, с.137]. А.Івін виходить з того, що всі наукові принципи і теорії є описово-оцінні, чи іншими словами, дескриптивно-прескриптивними. Та чи та їх особливість зумовлюється ситуацією використання. Скажімо, моральні принципи є і описом сфери моралі, і приписом як діяти у певній ситуації. Те саме можна сказати і про твердження природничих наук. Хоча в них домінує описовий компонент, однак на рівні практичного застосування т.зв. природничі закони виконують приписну функцію, вони окреслюють сферу ефективної практичної дії.

Відтак, у постнекласичній науці в гносеологічному плані відбувається конвергенція природознавства та гуманітаристики, яка проявляється в різних формах. Провідними, звичайно, є процеси трансформації принципу відображення як способу взаємодії суб'єкта і об'єкта пізнання. Річ у тім, що йде процес не заміни відображення конструюванням, а його доповнення конструюванням. Адже і в природознавстві, і в гуманітарному пізнанні не може бути елімінації відображення, бо в такому випадку відбулася б втрата зв'язку суб'єкта і об'єкта, це була б втрата референтів, а відтак здійснився б крок до міфологізації пізнання. І тим не менше треба зазначити, що в чистому стані ніколи не спостерігалось дотримання принципу відображення як у природознавстві, так і в гуманітарних знаннях. Це зумовлено тим, що будь-яке пізнання антропоморфно навантажене і людина обирає той чи той аспект (ракурс) «бачення» (вираження) об'єктів пізнання. Це стосується природознавства, а також гуманітаристики.

І тим не менше, конструювання як операції з вибудовування знань про відповідні об'єкти в гуманітарній сфері прикметні тим, що в їх процесі реалізуються цілі, інтереси та потреби суб'єктів пізнання, або реалізується прагматичний складник людського буття. Що ж стосується природознавства, то цей прагматичний аспект почав проявлятися найбільш чітко за умов осягнення тих об'єктів природи, які стають доленосними для людини (людства) – це явища мікросвіту, екологічні, соціальні проблеми тощо. Водночас конвергенція природознавства і гуманітарного знання означає, що гуманітарні проблеми розв'язуються за допомогою природничо-наукового знання, технологій, створених на його основі. Це очевидний факт. Та вся особливість ситуації в тому, що природознавство як дослідження природи дедалі більше застосовує технології, що базуються на імітації функціонування гуманітарних об'єктів і тих знань, які створені гуманітаріями у своїй сфері пізнання. Безпосередньо йдеться про інформатику, лінгвістику, дослідження в сфері логіки, людської свідомості загалом. Щоправда природознавство це робить за допомогою своїх засобів – створює нові технології, техніку, яка моделює відповідно до особливостей матеріалу та законів його функціонування (фізичних і хімічних процесів). Тому й відбувається, так би мовити, не просто синтез, а синкретизм природничо-наукового та гуманітарного знання.

Водночас, як підсумок, треба зазначити, що в розвитку сучасного наукового пізнання відбувається, хоча й поступово, та вже незворотно утвердження нового лідера наукового знання. Цим лідером, як вважає відомий соціолог І.Валлерстайн, є гуманітаристика [див.: 11]. Це початок «гуманітарної революції» [12], котра, як і будь-що нове, вимагає подальшого дослідження.

Література

- 1.Стьопин В.С. Классика, неклассика, постнеклассика: критерии различения /В.С.Стьопин //Постнеклассика: философия, наука, культура. – СПб.: Издательский дом “Мирь”. – 2009. – С.249-295.
- 2.Буданов В.Г. Методология синергетики в постнеклассической науке: принципы и перспективы /В.Г.Буданов //Постнеклассика: философия, наука, культура. – СПб.: Издательский дом “Мирь”, 2009. – С.361-396.
- 3.Рижко В.А. Тоталлогические интенции в естественнонаучном и гуманитарном познании /В.А. Рижко //Постнеклассика: философия, наука, культура. СПб.: Издательский дом “Мирь”, 2009. – С.420-431.
- 4.Огурцов А.П. Новый поворот к объекту в современном мышлении /А.П. Огурцов //Постнеклассика: философия, наука, культура. – СПб.: Издательский дом “Мирь”, 2009. – С.46-70.
- 5.Латур Б. Когда вещи дают отпор /К. Латур //Социология вещей. – М., 2006. – 350 с.
- 6.Кнорр-Цетина К. Социальность и объекты. Социальные отношения в постсоциальных обществах знания /К. Кнорр-Цетина //Социология вещей. – М. 2006. – С.267-306.
- 7.Философия науки [под ред. С.А.Лебедева] /Учебное пособие для вузов. – М.: Академический Проект; Трикста, 2004. – 736 с.
- 8.Козловски П. Культура постмодерна /П. Козловски. – М.: Республика, 1997. – 240 с.
- 9.Гейзенберг В. Физика и философия. Часть и целое /В. Гейзенберг. – М.: Наука, 1989.
- 10.Ивин А.А. Ценности и проблема понимания /А.А. Ивин //Полигнозис, 2002. – №4.
- 11.Валлерстайн И. Конец знакомого мира /И. Валлерстайн. – М., 2004. – 330 с.
12. Кримський С.Б. Під сигнатурою Софії /С.Б. Кримський. – К. 2008. – 718 с.

Summary

Ryzhko Larysa. The Epistemological Aspect of the Convergence Science and Humanities.

In postnonclassycal science in the epistemological aspect is the convergence of science and humanities, which is manifested in the forms: adding the principle of reflection as a method of interaction between subject and object of knowledge designing, erasing the dichotomy explanation-understanding, adoption of the humanities as the new leader of scientific knowledge. Keywords: science, humanities, reflection, design, leadership in science.

ДИСКУСІЯ ЩОДО ПСИХОЛОГІЗМУ В НІМЕЦЬКІЙ ФІЛОСОФІЇ НАПРИКІНЦІ XIX – НА ПОЧАТКУ XX СТОЛІТТЯ

Досліджуються історико-філософські аспекти дискусії щодо психологізму, що виникла в німецькій (і загалом у європейській) філософії наприкінці XIX – на початку XX століття, зокрема – роль Едмунда Гусерля в цій дискусії, а також її соціальні та професійні чинники і наслідки.

Ключові слова: психологізм, антипсихологізм, соціологія науки, експериментальна психологія, феноменологія, Е.Гусерль.

Постановка проблеми. В історії філософії загальноприйнятим фактом вважається вирішальна роль Едмунда Гусерля в подоланні психологізму як своєрідної філософсько-логічної «хвороби» кінця XIX – початку XX століть. Утім, з погляду соціології науки, «загальноприйнятність» цього факту – точніше, оцінки і ролі Гусерля, і «хворобливості» психологізму, – не означає його істинності, а потребує доведення чи пояснення. Заглиблення у конкретну історичну (історико-філософську) ситуацію допомагає з'ясувати, як поставала ця подія, які були її можливі варіації чи вірогідні шляхи розвитку цієї ситуації, зрештою, чому сталося саме так, а не інакше. Адже істина торує собі шлях через вчинки людей, а люди завжди мають свої думки та особисті інтереси, тому шлях істини виявляється зовсім не таким прямим і однозначним.

Аналіз досліджень і публікацій. Як уже зазначено, історико-філософський сюжет щодо критики психологізму Е.Гусерлем є сьогодні скріше підручковим штампом, аніж предметом прискіпливого дослідження. Докладно й класично з позицій феноменологічної школи цей сюжет описано у відомій праці американського дослідника *Герберта Шпігельберга*, виданій вперше ще у 1950-х роках [див.: 5]. Проте в 90-ті роки до полеміки щодо психологізму та антипсихологізму з нового погляду – з позицій соціології знання – звертається *Мартін Куш*. Досліджуючи соціологію філософського знання, професор Кембриджу аналізує історичні перипетії антипсихологічної дискусії як приклад «чудового предмета для емпіричного дослідження співвідношення між раціональним і соціальним» [4, с.134]. У цьому контексті предметом аналізу стають не тільки філософські тексти *Фреге*, *Гусерля*, *Ердмана*, *Зігварта*, *Вундта* та інших мислителів, а й професійні інтереси, боротьба за професорські кафедри, війни та умонастрої. Безумовно, подібний підхід може виявити нові аспекти, чи навіть нові смисли та оцінки, здавалось би, добре відомих раніше історій.

Метою статті є з'ясування історичних і соціологічних контекстів відомої кампанії антипсихологізму, що пов'язується зазвичай з іменем Е.Гусерля та його «Логічними дослідженнями».

Мартін Куш у своїй праці «Психологізм» [див.: 6] намагається відповісти на питання про те, чому німецькі філософи кінця XIX – початку XX століть почали трактувати «психологізм» як фундаментальну філософську помилку. Відправним пунктом стає аналіз реакцій на публікацію І тому «Логічних досліджень» Е.Гусерля («Logische Untersuchungen», 1900), оскільки саме ця книга стала найбільш відомим і розлогим спростуванням психологізму, і водночас ключовою працею в тогочасному «спорі про психологізм» («Psychologismustreit»). При цьому відзначається, що серед німецьких філософів того часу не було одностайності щодо того, чи варто вважати аргументи Гусерля в цьому сперечанні вирішальними, чи навіть оригінальними.

Так, *П.Наторп* у своїй рецензії писав, що «антипсихологізм» Гусерля є лише неадекватним різновидом неокантіанської «критики пізнання». Він також вказував, що Гусерль фактично запозичує його, Наторпа, аргументи з більш ранньої праці «Про суб'єктивне і об'єктивне обґрунтування знання» («Über objektive und subjektive Begründung der Erkenntnis», 1887). У приватному листуванні Наторп вказує, що аргументи Гусерля були для неокантіанців «застарілою темою для обговорення», а пізніше заявляв публічно, що для неокантіанців немає «нічого нового» в критиці Гусерля [див.: 4, с.105]. *Вільгельм Шуппе* також вважав, що Гусерль лише виразив погляди, які він сам уже раніше розвивав у докладній системі. *Карл Хайм* розглядав працю Гусерля скоріше як резюме старих

аргументів, ніж як новий підхід до предмета. А *Вільгельм Вундт* вважав, що вирішального удару психологізм зазнав ще у 1880-і роки, коли вийшло перше видання його «Логіки» [див.: 4, с.105-106]. Крім цього, *Франц Brentano*, *Бенно Erdmann*, *Теодор Ліннс*, *Алексіус Мейнонг*, *Кристов Зігварт* і *Вільгельм Вундт* публічно заперечували свою причетність до поширення психологізму, звинувачення в якому проти них висунув Гусерль.

Понад те, майже в усіх відгуках на «Логічні дослідження» доводилося, що Гусерль, «спростовуючи» психологізм, сам не уник цього помилкового вчення (власне, сам Гусерль у передмові до книги зізнається, що його надто критичне ставлення до психологічної логіки та теорії пізнання легко пояснюється словами Гете: «Ні до чого не ставишся так суворо, як до нещодавно відкинутих заблуджень» [2, с.13]). На думку критиків (*Наторп*, *Міхальчев*, *Вундт*, *Хайм* та ін.), психологізм знову зародився у Гусерля внаслідок того, що він розрізнив логіку та психологію, оперуючи двома видами законів: ідеальними логічними законами, відомими нам завдяки аподиктичній очевидності, та реальними законами природи, відомими нам завдяки індукції. Гусерлівська «Evidenz» («очевидність»), за Наторпом і Хаймом, сама була психологічним поняттям, і тому не могла гарантувати «абсолютної універсальності» логічних законів. Мовляв, Гусерль взагалі не пояснив, як ідеальні закони взагалі можуть бути відомі людям. Нарешті, сучасники звинувачували Гусерля в ігноруванні того факту, що закони природи також містять ідеальні елементи [див.: 4, с.107].

У свою чергу, *Мельхіор Палагій* і *Вільгельм Вундт* звинувачували Гусерля в іншій крайності – формалізмі, або логіцизмі. Зокрема, В. Вундт у статті «Психологізм і логіцизм» (1910) наполягав на тому, що загальний інтерес до антипсихологічних аргументів Гусерля був симптомом низьких стандартів у сучасній йому філософії. Гусерль проміняв психологізм на логіцизм, проте ці дві позиції є лише дзеркальним відображенням одна одної. «Психологізм бажає перетворити логіку на психологію; логіцизм бажає перетворити психологію на логіку» [цит. за: 4, с.107]. Втім, на думку Вундта, психологізм і логіцизм є пов'язаними між собою доктринами, вони легко переходять одна в іншу, приклади чого демонструють Brentano і Гусерль. Розвиваючи свої теорії свідомості, ці сучасні «схоласти» не звертають уваги на досягнення сучасної психології. Замість цього вони розглядають роботу свідомості як зв'язок логічних операцій, чим досягається фактичний тісний зв'язок між логікою і психологією. Тому «антипсихологізм» Brentano і Гусерля був нестабільним, він коливався між психологізмом і логіцизмом, вважає Вундт.

Як підрахував *М.Куш*, у період між 1870 до 1930 роками не менше 139 авторів були названі «психологістами», при цьому з 62 авторів, які звинувачували інших, 22 самі називалися серед звинувачуваних. Це, зокрема, *Корнеліус*, *Ієрузалем*, *Кюльпе*, *Ліннс*, *Майєр*, *Мейнонг*, *Наторп*, *Нельсон*, *Пелагій*, *Ріккерт*, *Зігварт*, *Штумпф*, *Віндельбандт*, *Вундт*, *Цієн*.

Термін «психологізм» з'явився 1870 р. – так *Йоганн Едуард Ерדманн* охарактеризував філософію *Фрідріха Едуарда Бенекє*. За Бенекє, психологія, побудована за законами природничих наук, повинна була стати основою філософії. Наступні автори погоджувалися з тим, що психологізм означає погляд, згідно з яким філософія ґрунтується на психології, але розходилися в тому, якими є «симптоми» цієї «хвороби», і якими мають бути «ліки» проти психологізму. Для Гусерля (принаймні, після 1910 р.) психологістом ставав будь-хто, якщо він заперечував неодмінність «трансцендентальної феноменологічної редукції». Для неокантіанців (зокрема, Когена), психологістською була будь-яка натуралістична (тобто не-трансцендентальна) філософія. Застосовувалися й інші критерії – психологізмом вважалася: будь-яка теорія пізнання, що виходила з учення Канта; будь-яке використання понять «очевидність» або «свідомість» у логіці чи епістемології; розуміння логіки як нормативної дисципліни, або як «технічного вчення»; розрізнення суб'єкта і об'єкта пізнання без врахування того чи є суб'єкт емпіричним, чи трансцендентальним; будь-який етицизм, тобто використання таких понять, як «цінність» або «належне» в теорії пізнання; будь-який різновид наївного реалізму; розуміння знання як відповідності реальності; будь-яка спроба розмежування різних наук або в термінах їх предметів, або в термінах їх методів; будь-яке визначення культури, яке містить апеляцію до людини; розуміння природничих наук як

продукту людської культури. Навіть спроба вважати психологію філософською дисципліною характеризувалась як «інвертований психологізм» [див.: 4, с.108-109].

Насправді реакція проти психологізму була викликана тією «науковою експансією», яка відчувалася з боку фізіології та експериментальної психології з середини XIX ст. При цьому створена *Г.Т.Фехнером* психофізика була розвинена в експериментальну психологію як дисципліну не без участі інституційно оформленого руху, що з'явився пізніше. Фехнер був «відчуженим» фізиком, який присвятив багато років написанню пантеїстичних і антиматеріалістичних філософських праць. Його праці не мали успіху з причини поширеної в середині XIX ст. реакції на ідеалізм. У 1850 р. він вдався до дослідження експериментів *Е.Г.Вебера* з тактильної та мускульної чутливості з метою встановлення математичних законів сприйняття. Це дослідження було невід'ємною частиною пантеїстичної системи Фехнера – за допомогою законів психофізики він намагався наочно довести, що свідомість і матерія є двома сторонами одного загального цілого, і що весь фізичний світ складається з душ, пов'язаних між собою за допомогою фізичних тіл [див.: 1, с.87].

До 1830 р. великі ідеалістичні системи відстоювали статус філософії як над-науки, але ці претензії були спростовані швидким розвитком природничих наук, який очолювали спочатку хіміки, а потім фізіологи. Наступ на спекулятивну філософію очолив фізик і фізіолог *Герман фон Гельмгольц* – у 1845 р., будучи студентом у Берліні, він разом із групою молодих вчених (*Еміль Дюбуа-Реймон*, *Ернст Брюкке* і *Карл Людвіг*) дав клятву наслідувати принцип: «Ніяких інших сил в організмі, крім загальних фізичних і хімічних». До кінця 1860-х років вчені майже позбавили філософію її академічної репутації та претензій на звання «над-науки» [див.: 1, с.98].

Вундт починає свою кар'єру як фізіолог у 1857 р., під час піку конкуренції за заново утворювані кафедри фізіології. Упродовж 17 років він залишається доцентом, і не отримавши в 1871 р. кафедру фізіології в Гайдельберзі (у 1870-х роках вже кожний німецький університет мав кафедри фізіології), переходить до філософії (Гельмгольц, вочевидь, розглядав це як зраду; за деякими джерелами, саме антагонізм, який відчував Гельмгольц до свого колишнього асистента, став на заваді останньому отримати призначення до Берліну в 1894 р.). У 1874 р. він отримує філософську кафедру в Цюриху, а вже через рік – у Ляйпцигу.

Тим самим експериментальна психологія проникла всередину філософії. Сам Вундт наполягав, що експериментальна психологія є філософською справою, і тому назвав свій журнал «Філософські дослідження» («*Philosophische Studien*»), який видавався з 1881 до 1902 р. Як визнавав пізніше сам Вундт, ця назва була скоріше полемічною, вона була покликана показати, «що нова психологія зазіхає на те, щоб бути однією з філософських дисциплін» [див.: 4, с.109]. Під керівництвом Вундта в Ляйпцигу було захищено не менше 186 дисертацій.

Вундт, використовуючи емпіричні методи Фехнера з дослідження чуттєвого сприйняття, запропонував будувати метафізику на міцному фундаменті, перетворюючи у такий спосіб філософію на науку. Низка філософів – *Брентано*, *Мюллер*, *Штумпф*, *Еббінгауз* – зацікавились цими методами. Ще будучи доцентом, Штумпф зустрічався з Фехнером і Вебером; Мюллер листувався з Фехнером; Еббінгауз повернувся до академічного світу після знайомства з «Елементами» Фехнера. Брентано, хоча й посилається на Фехнера, Гельмгольца і Вундта у своїй «Психології з емпіричного погляду» («*Psychologie vom empirischen Standpunkt*», 1874), насправді відчув найменший вплив, і найменше вдавався до експериментаторства. Власне, саме Вундт найбільш чітко сформулював ідеологію «філософської революції» [1, с.99-100].

Приклад сприяв тому, що й інші професійні філософи почали створювати власні психологічні лабораторії та концентруватися на дослідженнях у галузі експериментальної психології – *Герман Еббінгауз*, *Ернст Мойман*, *Георг Елліас Мюллер*, *Карл Штумпф*. *Карл Марбе* заявив, що традиційна філософська психологія відрізняється від експериментальної психології так само, як робота філософів-досократиків відрізняється від результатів і методів сучасного природознавства. Марбе передбачав, що «настане час, коли вивчення психології буде мати для філософа таке саме значення, яке в наш час відіграє вивчення математики для фізика, фізики – для хіміка, класичної філології – для історика античності» [цит. за: 4, с.110]. А Вундт доводив, що його психологія є неодмінним результатом історії філософії, і що вона призначена бути посередником у спорах, які виникають між філософією та іншими дисциплінами. Хоча

психологія стала самостійною наукою, Вундт наполягав, що вона, внаслідок своєї важливості, не повинна інституціонально відокремлюватися від філософії.

Проте, В.Віндельбанд ще 1876 р. заявив, що експериментальна психологія не є частиною філософії, і що психологи не повинні посідати філософські кафедри. Паралельно з 1890 до 1920 р. виникло декілька проектів філософської (не-експериментальної) психології (*Дільтей, Гусерль, Ліннс, Мейнонг, Наторп*). Усі ці проекти ставилися до експериментальної психології як до фізіології та наполягали на своєму антипсихологізмі. Але зазначена вище множинність критеріїв психологізму ставила під удар критики й ці проекти.

Критика психологізму мала й своєрідний ідеологічний підтекст, адже натуралізм, у якому його звинувачували, вважався першою ланкою в ланцюзі, що вів до матеріалізму, соціал-демократії, загального релятивізму та скептицизму. Гусерль у «Філософії як строгій науці» (1911) розглядає психологізм у розділі «Натуралістична філософія» («будь-яка психологічна теорія пізнання ... вступає на легкий шлях змішування чистої та емпіричної свідомості, тобто вона "натуралізує" чисту свідомість» [3, с.15].), вважаючи його, разом з історичним релятивізмом, головною небезпекою для проекту строгої філософії. В.Віндельбанд, однак, розглядав захоплення експериментальною психологією як своєрідну моду, «дух часу», який виявлявся скоріше в зароблянні грошей, ніж у прагненні до освіти та високих цілей [див.: 4, с.112].

Зрештою, лише Гусерль у «Логічних дослідженнях» надав терміну «психологізм» більш точного змісту, жорстко пов'язавши його з натуралізмом, скептицизмом і релятивізмом (див. главу 7 – «Психологізм як скептичний релятивізм» [3, с.128-176]). З тих пір, як був доведений зв'язок між психологізмом і релятивізмом, кожен, звинувачений у психологізмі, був змушений захищатися.

Дискусія – не стільки наукова, скільки публічна, досягла апогею в 1912–1913 роках, після обрання експериментального психолога *Еріха Єніша* професором філософії в Марбурзі після Когена. Провідні філософи – Наторп, Ейкен, Гусерль, Ріккерт, Ріль та Віндельбанд – виступили з протестом, і оприлюднили заяву, в якій вимагали припинення призначень на філософські кафедри університетів експериментальних психологів. Заяву підпили 107 філософів німецькомовних університетів Німеччини, Австрії, Швейцарії [див.: 4, с.115]. Власне, ще у «Філософії як строгій науці» Гусерль обурювався тим, що думка про психологію як фундамент «наукової філософії» стала аксіомою серед природничих груп на філософських факультетах, і «ці факультети, поступаючи тискові природничиків, завзято намагаються покласти філософську професуру на таких дослідників, які, можливо, є видатними у своїй галузі, проте до філософії мають не більше внутрішнього тяжіння, ніж, наприклад, хіміки або фізики» [3, с.35, прим.].

Втім, під час війни німецькі «психологісти» і «антипсихологісти» об'єдналися у звинуваченнях у «психологізмі» в бік англійців і французів. Так, В.Вундт у праці «Нації та їхні філософи: Глава про Світову війну» (1915) говорить про психологізм лише в контексті обговорення англійської філософії; а П.Наторп у книзі «Німецька душа» (1918) пов'язував психологізм з анти-ідеалістичним духом британців і французів [див.: 4, с.116].

Дискусія зійшла нанівець після 1-ї світової війни. Так, «Підручник логіки на підставі позитивізму» Теодора Цієна (1920) міг бути розцінений як психологістський за будь-яким критерієм, але залишився практично непоміченим. Того ж року вийшла праця Віллі Муга «Логіка, психологія і психологізм», яка давала чудове резюме аргументів «за» і «проти» Гусерля, і претендувала на звинувачення у психологізмі ще більшого кола філософів, – але й вона залишилася без відповіді. М.Куш наводить кілька причин такого «згасання» суперечки [див.: 4, с.115-116].

Причини, про які говорить М.Куш як про такі, що припинили дискусію між психологізмом та антипсихологізмом, при цьому – з перемогою антипсихологізму, всі мають соціологічний, а не аргументативний характер. Дискусія була припинена не в результаті перемоги раціональних аргументів. Зокрема, йдеться про те, що саме звинувачення в психологізмі в попередній час так часто використовувалося, що зрештою вже втратило свій аргументативний потенціал. Звинувачення в психологізмі, наприклад, уже ніяк не завадили величезному успіху «Занепаду Європи» О.Шпенглера. На перші ролі в 20-ті роки виходять нові філософські проекти – філософська антропологія, екзистенціалізм, – і дискусія проти психологізму переходить у розряд історичного спадку. Канонізація текстів Гусерля сприяє тому, що саме він залишається, зрештою, харизматичним героєм цієї «перемоги». Проте, як зазначає М.Куш, «у той час у Німеччині навряд чи хто читав Фреге, а перед Першою світовою

війною аргументи Гусерля були розцінені багатьма німецькими філософами як помилкові, неоригінальні та психологістські. Надавати аргументам Гусерля і Фреге силу, здатну скинути психологізм і вигнати експериментальну психологію з філософії, – означає переписувати історію з погляду тих, кого ми вважаємо сьогодні своїми героями. Таке переписування історії стосовно політичних подій здобуло дурну славу, і немає причин, з яких ми повинні терпимо ставитися до нього в нашій історії філософії» [4, с.131].

Висновки. Отже, дискусія довкола психологізму, що розгорнулася в німецькій (власне, в європейській) філософії наприкінці XIX – на початку XX століття, мала не тільки суто філософський, змістовний вимір, тобто аргументативне обґрунтування відмінності логіки і теорії пізнання від психології та їх феноменологічного характеру. Ця дискусія мала своє завершення в цілком конкретних подіях із життя наукових і навчальних установ – у інституціональному розвитку експериментальної психології, у заміщенні філософських кафедр університетів психологами (не-філософами), у загальній експансії експериментальної психології, що претендувала на суспільне визнання як єдина наукова основа філософії.

Всі ці суто життєві моменти викликали природний опір німецьких філософів, при цьому цей опір, зрештою, мав не тільки теоретичний, а й практичний вимір – у вигляді публічного протесту проти заміщення філософських кафедр не-філософами.

Що ж до власне теоретичних аргументів, то певна розмитість, невизначеність явища, позначеного, починаючи з 1870 р., як «психологізм», спричиняла несистемність і неефективність його критики, провокувала взаємні (власне, небезпідставні) звинувачення серед філософського кола в цьому «гріху», а отже, сприяла до певного часу й інституційним успіхам експериментальної психології. Е.Гусерлю, безперечно, вдалося значною мірою систематизувати антипсихологічну аргументацію, хоча багато аргументів було вже сформульовано до нього. Тому самі собою праці Е.Гусерля, спрямовані проти психологізму, в перші роки після їх видання викликали суперечливе ставлення і не мали того «вбивчого» ефекту, про який говориться сьогодні. Лише після Першої світової війни, коли сама дискусія зійшла нанівець – внаслідок зміни історичної обстановки і появи нових філософських проєктів – поступова канонізація Е.Гусерля перетворила його на основного «героя» антипсихологічної «битви». Не применшуючи його заслуг, варто все ж таки мати більш реальну картину цього важливого епізоду недавньої європейської історії філософії.

Література

1. Бен-Дэвид Дж. Социальные факторы при возникновении новой науки: случай психологии /Дж. Бен-Дэвид, Р.Коллинз //Логос. – 2002. – № 5-6 (35). – С. 79-103.
2. Гуссерль Э. Логические исследования. Том 1. /Э.Гуссерль //Логические исследования. Картезианские размышления. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Кризис европейского человечества и философии. Философия как строгая наука. – Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. – С. 6-288.
3. Гуссерль Э. Философия как строгая наука /Э.Гуссерль //Логос. Международный ежегодник по философии культуры. – 1911. – Кн. 1. – С. 1-56.
4. Куш М. Социология философского знания: конкретное исследование и защита /М.Куш //Логос. – 2002. – № 5-6 (35). – С. 104–134.
5. Шпигельберг Г. Феноменологическое движение. Историческое введение /Г. Шпигельберг; [пер. с англ. под ред. М.Лебедева, О.Никифорова]. – М.: Логос, 2002. – 680 с.
6. Kusch Martin. Psychologism: a case study in the sociology of philosophical knowledge /Martin Kusch. – London – New York: Routledge, 1995. – 327 p.

Summary

Goian Ihor. The Discussion Round Psychologism in German Philosophy of the End of XIX – the Beginnings of XX Century. In article historico-philosophical aspects of discussion round psychologism which has arisen in German (and as a whole in European) philosophies in the end of XIX – the beginnings of XX century, in particular, a role of Edmunda Gusserlja in this discussion, and also its social and professional reasons and consequences. **Keywords:** psychologism, antipsychologism, science sociology, experimental psychology, phenomenology, E.Gusserl.

КОНЦЕПТ МЕТОДОЛОГІЇ ПОВТОРЕННЯ В ПОСТМОДЕРНІЗМІ МІШЕЛЯ ФУКО

Проаналізовано методологічний прийом “повторення” у філософії М.Фуко. Автори доходять висновку, що цей методологічний підхід має значний евристичний потенціал.

Ключові слова: концепт, повторення, смерть суб'єкта, мовлення, архіваріус, слід.

За останні десятиліття філософська спадщина видатного французького мислителя Мішеля Фуко викликала значний інтерес в академічному, передусім гуманітарному, середовищі. Переклади основних його праць, фундаментальних курсів лекцій, прочитаних впродовж багатьох років в Коллеж де Франс і загалом неординарність особистості зумовили такий інтерес. Унікальність стилю мислення М.Фуко стала предметом аналізу багатьох дослідників, серед яких І.Льїн, В.Візін, А.Марков, Р.Кастель, Д.Дельоль та багато інших, проводяться спеціальні конференції, присвячені його творчості, наприклад, у Європейському університеті в Санкт-Петербурзі 2000 року.

Проблематика досліджень творчості М.Фуко досить широка, оскільки відповідає розмаїттю його філософських ідей, як у сфері його “прикладних” історій (безумства, сексуальності, влади), так і поняттєво-термінологічної специфіки (історизму, дискретності, “смерті” суб'єкта). Зрозуміло, що належний філософський аналіз будь-якого аспекту вчення М.Фуко так чи інакше виводить на його методологічні основи. Таких спеціальних досліджень, з позиції нашої обізнаності, бракує, хоча фрагментарно вони, звичайно, мають місце в багатьох аналітичних матеріалах. Ми свідомі того, що методологія як предмет аналізу постмодерністських вчень має принципову особливість, яка полягає в тому, що постмодернізм дистанціюється від будь-яких “ізмів”, структур, схем традиційного, власне модерного, дискурсу. Однак певна особливість світосприйняття, специфіка “мовлення”, хай “метадискурсу” в М.Фуко все ж має місце і цю особливість ми хотіли б окреслити методологічно.

Дещо “провокаційною” в цьому плані є назва одного з фундаментальних курсів лекцій М.Фуко “Герменевтика суб'єкта”. Сама назва курсу викликає підозру, чи не є тут герменевтика методом у тому розумінні, в якому вона присутня у феноменології Е.Гусерля, онтології М.Гайдегера, чи антропології М.Шелера. Як слушно зауважує з цього приводу знавець творчості М.Фуко і перекладач його творів А.Погоняйло, “не будемо поспішати з зарахуванням Фуко в ту, чи ту “школу”, тим більше в герменевтичну, оскільки це буде натяжкою і зрештою нічого не пояснить” [5, с.603].

Важливіше звернути увагу на те, що сам М.Фуко говорить про сучасну йому філософію та спосіб її представлення, своєрідну ілюстрацію того, що можна було б назвати “методом” М.Фуко, а за його власними словами, відсутністю методу, або “сліпим емпіризмом”. Це означає, пояснює він, що “істину виробляють. Подібні виробництва істин не можна відокремити від влади і механізмів влади... Якраз ці істини і влади мене передусім і переймають. Саме цей шар предметів, цей прошарок відношень найважче осягнути, а оскільки у нас немає загальної теорії для того, щоб їх сприйняти, я, якщо бажаєте, є сліпим емпіриком” [2, с.286]. Це означає, з позиції М.Фуко, що ми, не збагнувши толком, ані що таке істина, ані що таке влада, прагнемо з'ясувати для себе, як вони співвідносяться між собою. Метод, у такий спосіб, зводиться до того, що ми, говорячи про щось невідоме, користуємося невизначеним методом. Тому, як “зізнається” М.Фуко, “я поводжуся ... нерозумно й претензійно..., через маячню самовпевненості, майже в гегелівському розумінні бажаючи говорити про невідомий предмет відповідно невизначеного методу” [2, с.287].

Звичайно, таке методологічне “одкровення” мислителя не стільки знімає, скільки посилює проблематичність предмета аналізу. За такої ситуації зрозуміло лише, що ми маємо справу, переймаючись методичним інструментарієм М.Фуко, зі своєрідною метаморфозою самої теорії пізнання як умоглядності, в руслі якої (метаморфози), за умови її осмислення, буде віднайдена “логіка” тих структурних елементів учення, яке в постструктуралістів визначається

концептами. З цього, якщо загострити проблему, випливає певна дилема, яка зводиться до того, що або тексти М.Фуко (в цьому плані не менш проблематична ситуація з текстами Ж.Дерріди, Ж.Дельоза та ін.) будуть ставати зрозумілішими, тобто формуватись у певну концептуальну цілісність, або ж їх варто відкласти до кращих часів, що, певна річ, є питанням риторичним.

Якщо ж усе таки виходити з позиції “розшифровки” метаморфозності текстів М.Фуко, то слід мати на увазі їх амбівалентну природу, лінгвістичну та методологічну. Одна сторона проблеми зводиться до “раціонального впорядкування” специфічного поняттєво-термінологічного навантаження текстів. Інша – методологічних процедур текстуального “мовлення”. Зосереджуючись на методології, найперше, що впадає в око, це заперечення будь-якої характерної для традиційного дискурсу мономодальної методи, як герменевтична, феноменологічна тощо. Натомість наголошується на принципі методологічної невизначеності та поліваріантності. Це зумовлено тим, що, як ми вже зазначали, М.Фуко не вчений, а, за словами Ж.Дельоза, “новий архіваріус”. Завдання ж архіваріуса більш скромне, ніж у вченого-історика – не розшифровувати, не витлумачувати архівний документ, а опрацьовувати. Що стосується витлумачення, то в цьому, на думку М.Фуко, немає жодної потреби, адже в процесі опрацьовування документ сам себе витлумачить. “У результаті, – наголошує М.Фуко, – розпочата не сьогодні й, мабуть, ще не завершена мутацією історія поміняла свій погляд на документ: як першочергове завдання вона ставить перед собою далеко не інтерпретацію..., а обробку документа... Історія організовує, розрізає, розподіляє, впорядковує документ, розміщує його на рівні, складає в ряди, виокремлює те, що стосується справи, від того, що справи не стосується, виокремлює елементи, формує єдності, описує зв’язки” [7, с.41-42].

“Обробка” документів, про яку веде мову М.Фуко, варто було б взяти в лапки, оскільки це своєрідна метафора в контексті постмодерністської термінологічної невизначеності. Її смисл може бути більш зрозумілим, якщо припустити, що метафора “обробка документів” є замінником метафори інтерпретації “сліду”, поняття, яке теж застосовує М.Фуко, але не так значуще, як “обробка” (можливо з причин дистанціювання від аналогічного поняття у Ж.Дерріди). Так, за М.Фуко, йти услід – це винюхувати, слідувати, переслідувати того, хто залишив слід, – все це становить смисл “дослідження”. Нус (розум) дослідника – це керуючий ним нюх, інтуїція, продуктивне уявлення, яке створює образ переслідуваного. Обробка документа, про яку говорить М.Фуко, це – “не більш ніж повторний акт запису... того, що було вже записано”, його “упорядковане перетворення” [7, с.261].

З наведеного контексту нам хотілося б виокремити саме поняття повторності як ключове й надати йому методологічного значення – хай не визначального, а одного з таких у цьому “статусі”. За такої умови буде цілком виправданою неодмінність проведення методологічного аналізу творчості М.Фуко шляхом віддзеркалення її в методології Ж.Дельоза, теж, зрештою, проблематичній. Така логіка порівняльного аналізу творчості М.Фуко і Ж.Дельоза зумовлена двома, принаймні, причинами – формальною та змістовною.

Формальна зводиться до того, що М.Фуко високо цінував творчість Ж.Дельоза. Його оцінка стала вже афоризмом: “Виникає якесь сяяння, яке несе з собою ім’я Дельоза. Нова думка важлива, знову можлива думка. Вона – тут, у текстах Дельоза, така що стрибає, танцює перед нами, серед нас... Одного разу, можливо, настане доба Дельоза”, на що сам Ж.Дельоз відреагував досить стримано й жартівливо [1, с.119], однак за цим досить виразно проявляється глибока повага до свого колеги, коли він говорить про те, що “його прекрасні лекції були швидше схожими на концерт, аніж на проповідь; це було соло, якому інші “акомпанували”. І Фуко читав ці лекції прекрасно” [1, с.116].

Важливіше те, що обидва мислителі були “з одного філософського берега”, а “бути з одного берега – це означає сміятися над одними й тими ж речами, або просто мовчати, не маючи потреби “в поясненнях”... У нас, – каже Ж.Дельоз, – можливо, було однакове уявлення про філософію” [там само], а це спільне уявлення полягає в тому, що “у всіх нас, – уточнює він, – віднаходяться такі теми, як множинність, відмінність, повторення” [1, с.119]. При цьому, складається враження, що Ж.Дельоз усе ж надає перевагу саме “повторенню”, оскільки, через цей не лише гносеологічний, а й онтологічний феномен можна визначати як творчість, так і

життя М.Фуко. Пояснюючи суть власної книги “Фуко”, Ж.Дельоз звертає увагу на те, що за іншої концепції такої книги він би звернувся до постійно вживаного М.Фуко поняття “копія”, оскільки “копія невідступно переслідує Фуко, включаючи і його власного двійника. Я хотів би відділити цього двійника від Фуко, в тому розумінні, якого він сам надав цьому слову: “повторення, дублювання, повернення до того ж самого, перешкода, невідчутна відмінність, роздвоєння і фатальний розрив” [1, с.114]. Тому, якщо говорити про те, який з методичних принципів М.Фуко є найважливішим для Ж.Дельоза і, навпаки, якою з пізнавальних технік Ж.Дельоза міг скористатися М.Фуко, то досить виразно окреслюється саме концепт “повторення”. Сам Ж.Дельоз не виключає такої “технічної” взаємозумовленості, оскільки М.Фуко був знайомий з його працею “Відмінність і повторення” (1969), однак власну термінологію “повторення” він застосовував ще до виходу цієї праці [1, с.120].

Симптоматичним є те, що Ж.Дельоз у своїй праці “Відмінність і повторення” виступає в ролі історика філософії і в цій “історичності” предмет його філософування до певної міри перетинається з “історичністю” М.Фуко. Важливим є й те, що Ж.Дельоз однозначно застосовує концепти “відмінності” та “повторення”. При цьому варто наголосити на тому, що насправді, в методологічному аспекті, обидва вони не співвідносні, а двоєдині, тобто являють собою концепт “відмінного у повторенні”, або “повторення відмінного”, своєрідну “кон’юнктивну диз’юнкцію”, чи навпаки. Не менш важливо також те, що Ж.Дельоз застосовує цей концепт для аналізу всієї історії філософії – від Платона й Аристотеля до Ф.Ніцше, З.Фрейда і М.Гайдегера, власне до самого М.Фуко, але не самого М.Фуко. Інтерес Ж.Дельоза до М.Фуко в плані дослідження його концепції практично відсутній і обмежується загалом лаконічною констатацією його розуміння “репрезентації відмінного” в заключній частині праці.

Однак принциповим аргументом за такої ситуації, який би забезпечив коректність аналізу творчості М.Фуко на предмет методологічного концепту “повторення”, був би єдиний предмет філософського осмислення обома філософами. Такою спільною історико-філософською “нішею” для них є творчість Ф.Ніцше. Для Ж.Дельоза ця позиція є однозначною, достатньо взяти до уваги його “Повторення та відмінність”, “Ніцше і філософія” та ін. У свою чергу, значущість філософії Ф.Ніцше для М.Фуко також важко переоцінити. Між цими двома філософами має місце істотний зв’язок. Значною мірою це стосується проблеми істини і методу. Для них істина передбачає не будь-який у традиційному розумінні метод, а певний засіб, процедуру і процес задоволення бажання. На їхню думку, ми завжди маємо ті істини, яких заслуговуємо, залежно від процесу пізнання, вольових процедур, процесів суб’єктивації, або індивідуації, всі ті, що маємо в своєму розпорядженні. А тому, щоби безпосередньо виявити бажання істини, належить представити “неістинний” дискурс, який ґрунтується на власних засобах.

У цьому загально-методологічному контексті філософія Ф.Ніцше і є цінною для М.Фуко. А якщо її редукувати до найістотніших аспектів, то, спираючись на авторитет Ж.Дельоза, їх можна звести до “трьох пунктів перетинання”. Перший пункт – це концепція сили; другий – це співвідношення сили з формою; третій пункт перетинання мислителів – процес суб’єктивації [1, с.154-155].

Пункт перший. Якою мірою концепція сили є пересічним пунктом філософії М.Фуко та Ф.Ніцше й, що особливо важливо, ґрунтується на концепті повторення? Передусім ідеться про те, що влада, за М.Фуко, як і могутність (теж влада), за Ф.Ніцше, не зводиться до насильства, тобто до відношення сили до буття, або до об’єкта, а перебуває в силовому відношенні до інших сил, на які ця сила поширюється, на які вона впливає і від яких вона у свою чергу сприймає зворотний вплив. Ф.Ніцше в “Так казав Заратустра” (частина 1 і 2), а особливо в “Жаданні влади” наголошує на тому, що воля – це не якесь бажання і не просто якесь прагнення до чогось, а воля сама собою є наказом [3, с.312] і “загалом воліти – те ж саме, що бажати стати сильнішим, хотіти зростання, – а для всього цього ще й хотіти засобів” [там само, с.316].

Те, що поняття “волі” (“сили”) є ключовими як для М.Фуко, так і для Ф.Ніцше, достатньо очевидне. Більш методологічно значущим у місці цієї їх дотичності є те, що поняття “повторення” вони застосовують не метафорично, а, швидше, як особливу манеру сприйняття

його буквально і перетворення в стилістичний принцип. Вони прагнуть створити з “повторення” новий символ, представити його вищим об’єктом волі та свободи. Ф.Ніцше прагне звільнити волю від усього, що її сковує, роблячи з повторення сам об’єкт волі. Звичайно, що саме повторення водночас і сковує, але, як зазначає Ж.Дельоз, “якщо від повторення помирають, то воно ж і спасає, лікує, передусім від другого повторення. Отже, у повторенні водночас вміщуються містична гра загибелі та спасіння загалом, уся театральна гра смерті й життя, позитивна гра хвороби і здоров’я” [2, с.18]. Ж.Дельоз натякає на ніцшеанський образ Заратустри хворого і Заратустри одужуючого завдяки одній і тій же силі, силі повторення у вічному поверненні, а в найбільш узагальненому розумінні філософії Ф.Ніцше, що засвідчується його численними працями (передусім “Так казав Заратустра” та “Жадання влади”). Це означає, що вищою формою всього сутнього є безпосередня тотожність вічного повернення і надлюдини.

Певна аналогія утвердження волі (сили) через повторення має місце і в М.Фуко. Через це говорять, що М.Фуко повертається до суб’єкта і в черговий раз розкриває його. Насправді ж його позиція полягає не в концепті людини як суб’єкта, а як суб’єктивності. Це своєрідний модус існування, без якого неможливим було б ані подолати знання (владу знань), ані виявити супротив владі. Людина має мати здатність подолати лінію сили, обійти владу. Мова у нього йде про “двійника” силового відношення (“Життя підлих людей”), про ставлення до себе, яке дозволяє нам протистояти владі, приховуватися від неї, протиставляти їй наше життя і навіть смерть. Якраз у цьому своєрідному постійному протистоянні людина, постійно повертаючись до власного “Я”, повторюється власним “суб’єктивним” існуванням.

Пункт другий. До певної міри має місце у М.Фуко та Ф.Ніцше співвідношення сил з формою в тому розумінні, що будь-яка форма утворена силами і складається з них? Саме це й з’являється в барвистих описах М.Фуко. Крім того, ця тема людського “Я” у М.Фуко збігається з темою надлюдини у Ф.Ніцше. Річ у тім, що звичайних людських сил недостатньо, щоб вони утворювали ту панівну форму, в якій може розміститися людина. Потрібно, щоб сили людини, які проявляються в різних здібностях, об’єдналися з іншими силами. Тоді з цієї комбінації народиться велика форма, з якою людина буде пов’язана. Ця прийдешня форма не обов’язково буде формою людською, це може бути якась тваринна форма, в яку людина буде лише втілюватися, форма божественна, відбитком якої вона стане, форма єдиного Бога, для якої людина буде лише межею. Йдеться про те, що певна визначена форма-Людина з’являється лише за особливих і далеко не стійких умов. Саме це має на увазі М.Фуко в праці “Слова і речі”, говорячи про ті сили у XIX ст., з якими людина вступає в комбінацію. Цікаво, що Ж.Дельоз на підтвердження цього, тонко поміченого обома мислителями, явища, посилює його тим аргументом, що й сьогодні весь світ говорить про те, що людина вже вступила у стосунки з іншими силами (з космосом, з частинами матерії тощо), тобто зароджується нова форма, яка вже не є людською і, як не дивно, обурюється він, “жодна тема у Фуко, як і у Ніцше, якою би простою і строгою, навіть величною вона не була, не викликає стільки поганих реакцій” [1, с.155].

Для того, щоби співвідношення сил з формою не набуло традиційного (метафізичного) характеру “бінарних опозицій” М.Фуко, як і його постмодерністський предтеча Ф.Ніцше, застосовують текстуальну техніку повторення. Так, Ф.Ніцше протиставляє повторення законам природи. Як справедливо зазначає Ж.Дельоз, таке протиставлення ще до Ф.Ніцше має місце у філософії С.Кіркгора, який заявляв, що він не приймає принципу повторень у природі. Понад те, він наголошував на тому, що повторення торкається самої суті волі, оскільки все змінюється довкола волі, хоча й відповідно до законів природи [2, с.19]. Можливо, що у Ф.Ніцше ситуація в цьому плані не так чітко визначена, однак, коли він говорить про повторення в природі, то цим самим хоче наголосити на тому, що в ній наявне щось більш значуще, ніж закони, а саме – воля, яка утверджує себе, незважаючи на всі переміни, яка є протизаконною силою і протистоїть законам “поверховості”. Повторення у вічному поверненні він розуміє як Буття, але протиставляє його будь-якій узаконеній формі, як буттю-подібності, так і буттю-рівності.

Це твердження є концептуальним у філософії Ф.Ніцше і зводиться до того, що він як “філософ життя” радикально протистоїть “формальній” визначеності будь-яких метафізичних

“надчуттєвих сутностей”. Саме в цьому контексті філософія Ф.Ніцше протистойть метафізиці, незважаючи на будь-яку форму її презентації – платонівську, чи картезіанську, а тому й у питаннях законів природи його критика різко спрямована проти Г.Гегеля, як і в сфері законів моралі – проти І.Канта. У цьому розумінні моральний закон Заратустри в його протистоянні моральному закону І.Канта проходить випробовування повторенням, адже принцип вічного повернення ніби проголошує відповідний йому імператив: чого б ти не бажав, бажай цього так, аби бажати також його вічного повернення. За цим приховується той іронічний, характерний для стилю Ф.Ніцше, “формалізм”, який розбиває І.Канта на його ж території, оскільки перетворює саме повторення в єдину форму морального закону, потойбічного традиційній (і кантівській) моралі, замість того, щоб підпорядкувати його їм. Правда, в реальності це ще складніше. Як зазначає з цього приводу Ж.Дельоз, “у вічному поверненні повторення має грубу форму безпосереднього, загального й особливого водночас, заперечуючи загальний закон як такий... Існує щось таке по той і по цей бік закону, об’єднане вічним поверненням, як іронія і чорний гумор у Заратустри” [2, с.20]. Це стосується не лише моральних, а й природних законів. Так двічі Заратустра поправляє хибні інтерпретації вічного повернення, з гнівом заперечуючи своєму демону, кажучи: “Стежина вічності крива” і, водночас, з ласкою звертається до своїх звірів: “А ви – ви вже склали з цього пісеньку для ліри-катеринки?” [4, с.218]. Тут “пісенька для ліри-катеринки” символізує вічне повернення як коловорот, буття-подібність, як природна впевненість і закон самої природи.

Специфіка ніцшеанського співвідношення сил з формою достатньою мірою віддзеркалюється в творчості М.Фуко. Так, уже в перших варіантах генеалогічного проекту (“Історія безумства”, “Народження клініки”) М.Фуко прагне розкрити структуру сучасного суб’єкта за допомогою такої “аналітики комплексів” як “влада” – “тіло”, які є аналогом ніцшеанських понять “форма” – “сила”. Більш наочно в техніці дискурсу М.Фуко відштовхується від Ф.Ніцше в праці “Ніцше, генеалогія, історія”, піддаючи критиці уявлення про єдині витoki, або первні речей. Первню (формі) як загальноуніфікуючому витoku речі М.Фуко, прослідковуючи генеалогію Ф.Ніцше, протиставляє “історичний первень” (силу). Простіше кажучи, в руслі ніцшеанської методи М.Фуко прагне схопити речі знизу, з чорного ходу”. За цієї умови, “історичний первень” постає тією онтологічною основою, в якій постійно повторюються (повертаються) пізнавальні практики (первні).

Не можна не розгледіти “слід” ніцшеанського вічного повторення при аналізі М.Фуко феномена смерті, який призводить до осмислення кожної життєвої миті не як останньої, а такої, що повторюється безмежну кількість разів. “Чого варте те, чим я зайнятий, чого варта моя думка, моя праця; все це з’ясується, коли я буду думати про все це, як в останній раз... Судження про теперішнє, – резюмує М.Фуко, – ось що виноситься тут, оцінка минулого – ось що тут відбувається, в цьому осмисленні смерті, яке й повинно бути мисленням не про майбутнє, а про себе, уявленням себе на порозі смерті” [8, с.519-520]. Це той спосіб повторення, коли людина постійно (вічно) повертається до свого теперішнього. Як і у Ф.Ніцше: “Якщо тобою оволодіє ця думка (про вічне повернення), вона би перетворила тебе і, можливо, стерла би в порошок; питання, яке супроводжує всіх і вся: “чи хочеш ти цього ще раз, і ще безмежну кількість раз?” – великим тягарем лягла би на твої вчинки!” [8, с.529].

Пункт третій. Ідеться про точку дотику стосовно процесів суб’єктивації у М.Фуко і Ф.Ніцше. Проблема людини в обох мислителів уявляється так, що вони не конституують суб’єкт, а розкривають модуси існування. Ф.Ніцше називає таку ситуацію винаходом нових життєвих можливостей, а їх витoki знаходить уже в греків. Це є проявом вищих вимірів волі до могутності, артистичної волі. М.Фуко визначить цей вимір поняттям сили, яка впливає на саму себе. І він також, як і Ф.Ніцше, саме таким шляхом буде “відновлювати” історію греків і християн.

Коли М.Фуко підходить до своєї останньої теми – теми “суб’єктивації”, то вона по суті зводиться до нових можливостей життя. В цьому розумінні не варто говорити, що філософія М.Фуко є філософією суб’єкта. Такою вона може стати, якщо відкриє свою суб’єктивність. Суб’єктивація, згідно з М.Фуко, – не теоретичний поворот до суб’єкта, а практичне дослідження іншого модусу життя, його нового стилю. Як слушно зазначає Ж.Дельоз, варто з пролемою суб’єктивації звернутися до греків, і не лише тому, що вони, за М.Фуко, створили це поняття, цю практику способу життя, а й тому, що “ні греки, ні християни не здійснять цей

досвід замість нас сьогодні” [1, с.140]. Це своєрідний досвід протистояння світу, “мистецтво турботи про себе”, власного виживання в світі, пристосування до нього, характерний для конкретного індивіда, народу історичної доби. Як зазначає Ж.Дельоз, “якщо тут і є суб’єкт, то це суб’єкт без ідентичності” [1, с.151]. Суб’єктивація як процес – це процес індивідуалізації людини і, як один із варіантів, на шляху “смерті суб’єкта”. У зв’язку з цим зробив цікаве зауваження Ж.Дельоз на адресу М.Фуко, яке достатньо виразно розкриває поняття “суб’єктивації”, говорячи про те, що “в самому Фуко немає нічого вражаючого як особистості, навіть у тих незначних випадках, коли він проявляв себе як цілісна натура, це було швидше зміною атмосфери, певною подією, електричним або магнітним полем, чим завгодно. Це в жодному разі не виключало м’якості чи задушевності, але це не були якості його особистості. Це був ансамбль безликих сил Його і самого іноді дратувало це, такий ефект. Але всі його праці теж цим насичені...” [1, с.152]. Якщо все вищезазначене підвести до методологічного знаменника повторення, то, мабуть варто це витлумачувати у такий спосіб, що індивід як особистість самим способом власного існування вимушений “впадати” в суб’єктивацію, постійно повертати свою особистість до неї, повторюватися в ній.

Поняття “суб’єктивації” є досить чітким відлунням аналогічного концепту в Ф.Ніцше, з тією термінологічною відмінністю, що у нього процес суб’єктивації розкривається через смертність Бога й утвердження надлюдини. Ж.Дельоз саме на цьому наголошує, говорячи, що “велика ідея Ніцше – обґрунтування повторення у вічному поверненні одночасно смертю Бога і розчиненням мислячого суб’єкта” [2, с.24]. Коли Ф.Ніцше наділяє надлюдину “мистецтвом життя” і в цьому розумінні для нього “мистецтво є найбільшою цінністю”, то слід розуміти його поняття “мистецтво” як таке, що надалі було трансформоване у відповідне поняття М.Фуко “модус існування”, а проголошення смертності Бога та утвердження надлюдини є нічим іншим, як проголошенням “смерті людини” і в такий, неочікуваний спосіб (на що звернув увагу К.Ясперс), він зреалізував “вічне повернення рівного”, у даному випадку “рівного у поверненні”. Сам Ф.Ніцше, ніби передрікаючи долю власного “повернення у поверненні” якось зауважив, що мислитель завжди запускає стрілу, ніби в порожнечі, а інший мислитель підхоплює її, щоб спрямувати в іншому напрямку. Саме це й сталося з М.Фуко стосовно Ф.Ніцше, з тією лише різницею, за образним висловом Ж.Дельоза, що “можливо, він змінив навіть матеріал, з якого виготовлена стріла” [1, с.156].

Висновок. Отже, аналіз основних теоретичних тверджень М.Фуко достатньою мірою засвідчує, що методологія повторення, чи, як це було б більш коректно визначити у поняттях постмодернізму, “методологічний концепт повторення”, що був застосований Ж.Дельозом до аналізу творчості багатьох філософів, є не меншою мірою прийнятним і до аналізу творчості М.Фуко.

Література

1. Делёз Ж. Переговоры /Ж.Делёз. – СПб.: Наука. – 2004. – 234 с.
2. Делез Ж. Различие и повторение /Ж.Делёз. – ТОО ТК «Петрополис», 1998. – 384 с.
3. Ницше Ф. Воля к власти: опыт переоценки всех ценностей /Ф.Ницше. – М.: REEL-book, 1994. – 352 с.
4. Ніцше Ф. Так казав Заратустра /Ф.Ніцше. – К.: Дніпро, 1993. – 414 с.
5. Погоняйло А.Г. Мишель Фуко. История субъективности /А.Г.Погоняйло // Фуко М. Герменевтика субъекта: курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981-1982 учебном году. – СПб.: Наука, 2007. – С. 597-663.
6. Фуко М. Интеллектуалы и власть. Ч.1. Статьи и интервью 1970-1984 / М.Фуко. – М.: Праксис, 2006. – 311 с.
7. Фуко М. Археология знания / М.Фуко. – СПб.: А-скад, 2004. – 408 с.
8. Фуко М. Герменевтика субъекта: курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981-1982 учебном году /М.Фуко. – СПб.: Наука, 2007. – 663 с.

Summary

Zadubrivska Orysia, Kozmuk Yaroslav. Methodological Concept of Repeation in Michel Foucault's Postmodernism. The article analyzes methodological approach of "repeation" in the M. Foucault's and J. Deleuze's philosophy. The authors conclude that this methodological approach has considerable heuristic potential in modern philosophy. Keywords: concept, repetition, death of the subject, speech, archivarius.

“НАРАТОЛОГІЧНИЙ ПОВОРТ” ЯК МІЖДИСЦИПЛІНАРНИЙ РУХ У СУЧАСНІЙ СОЦІОГУМАНІТАРИСТИЦІ

Окреслено провідні тенденції розвитку сучасної науки, які призвели до перетворення наратології на міждисциплінарний методологічний рух, проаналізовано предмет і межі використання наратології в соціальних і гуманітарних науках.

Ключові слова: гуманітаристика, методологія, наратив, наратологія, наука.

Актуальність теми. Сучасна філософія науки зазнає значного впливу наратологічної методології, яка майже водночас актуалізується у різних галузях гуманітаристики. Вісімдесяти роки ХХ століття у соціогуманітарних науках пройшли під гаслом, що функціонування різних форм знання можна зрозуміти лише через дослідження їх наративної, оповідальної природи. Науковці заговорили про те, що «лінгвістичний поворот» переходить у «поворот наратологічний», а поняття наративу постало в центрі уваги не тільки наратології – спеціальної, йому присвяченої дисципліни, а й за її межами, в соціально-гуманітарних і природничих науках. «У медицині, праві, історії, історіографії, антропології та психотерапії наративи становлять продукти наукової діяльності; у філософії, культурології, теології – скоріше поглинаються й перемелюються в аналітичних жорнах» [14, с.518]. Сучасна наратологія являє собою досить широку сферу наукового пошуку в галузі сюжетно-оповідальних висловлень (дискурсів), які співвідносять із певною фавбулою (історією, інтригою). Дослідники наратології (Ж.М.Адам, Ж.Женетт, Т.Павел, Ш.Рімон-Кеннан, Дж.Прінс і ін.) пов'язують значне зростання «наративних» досліджень з усвідомленням важливості оповідальних історій в людському житті.

Метою цієї статті є окреслення основних тенденцій розвитку сучасної науки, які призвели до перетворення наратології на міждисциплінарний методологічний рух, прояснення предмета і меж використання наратології в соціогуманітаристиці.

Як галузь літературознавства наратологія має чималу історію. У російській традиції це праці О.Веселовського, В.Пропта, Б.Томашевського, О.Фрейденберга, М.Бахтіна та ін.; у німецькомовній – О.Людвіга, К.Фрідемана, К.Хамбурґера, Ф.К.Штанцеля, В.Кайзера, Г.Мюллера; в англomовній – П.Лаббока, Н.Фрідмана, К.Брукса й Р.П.Уоррена та ін. Більш широке вживання поняттю «наратологія» забезпечили французькі постструктуралісти Р.Барт, К.Бремон, Ц.Тодоров. Біля витоків наратології як методології аналізу не лише художніх текстів стоять філософ П.Рікьор, історик Х.Уайт, літературознавець В.Шмід [12].

Сфера застосування наратології стрімко поширюється як на вербальні, так і на невербальні тексти культури. Практики композиції та репрезентації досліджуються в «музикології» (Е.Ньюком), художній критиці (У.Стайнер) та кінознавстві (К.Метц); способи досягнення різними видами влади власної легітимації через наративи – у культурологічних розвідках (Ф.Джеймисон). Наратологічні пояснювальні схеми використовуються в психології для вивчення пам'яті та розуміння (Н.Стайн, К.Гленн). У філософії науки вивчення умовностей оповідання залучається для обґрунтування риторичної природи наукових текстів, з доказом того, що наука є формою дискурсу, яка лише незначною мірою має справу з реальністю (Р.Рорті, Е.Гросс), для демонстрації того, що наукове мовлення не є «оповіданням об'єктивності про себе саму, без втручання людини» (Р.Харре).

У російськомовних виданнях періодично з'являються оглядово-аналітичні статті, автори яких трактують наратив як міждисциплінарний методологічний конструкт сучасної гуманітаристики [див., зокрема: 10; 11], а наратологію – як аналітику оповідальних дискурсів (В.Тюна). Українські фахівці з соціогуманітарних дисциплін (за винятком філологів) з насторогою вживають цей термін. Дослідження українських авторів, нажаль, здебільшого повторюють основні тези російських і білоруських колег.

Визначимо тенденції розвитку гуманітаристики, які зумовили звернення дослідників різних галузей знання до наративу як до визначального методологічного принципу пізнання індивідуальних і соціальних практик сучасної людини.

Лінгвістичний поворот виявив тенденцію вивчення фактів як «репрезентацій» дискурсивних механізмів [див.: 7, с.37]. Аналітична філософія заклала методологічну основу лінгвістичного повороту, ототожнила реальність і текст, а також перемістила фокус уваги дослідників від аналізу соціальних цінностей і норм до проблем породження значення: «практично незалежно від того, які саме прояви людської природи цікавлять дослідника, рано чи пізно він виявить, що досліджує проблеми, пов'язані з «мовою та комунікацією» [6, с.86]. У підсумку «текстово-лінгвістична парадигма ... перемістила центр ваги досліджень від явищ масового характеру до окремих або індивідуальних творів ... людство близьке до того, щоб уперше реально представити себе у всьому своєму фізичному, гендерному, віковому, культурному, етнічному та соціальному різноманітті» [8, с.58-60]. Свідомість трактується як сукупність текстів, визнається можливість множинної інтерпретації кожного тексту й бачення суспільства та культури як єдності розмитих, децентрованих структур у постмодерні.

Наративізація сучасної науки та її відмова від мрії про вичерпне знання, прийняття ідеї нестабільності, виключення детермінізму та визнання темпоральності створюють нове ставлення до світу, яке припускає зближення діяльності вченого і літератора. «У зв'язку з усвідомленням людини як активного соціального суб'єкта, під впливом якого здійснюються основні перетворення як у макро-, так і в мікросвіті» [3, с.3] відбувається перенесення інтересів науки з аналізу об'єктивних соціальних явищ на дослідження суб'єктивності, що поставило під сумнів саму можливість строгого та безстороннього «наукового» пізнання, що відкриває єдину для всіх істину.

До актуалізації наративної проблематики постмодерн дотичний з двох причин [див.: 8, с.56-57]: 1) він гранично загострив проблему тексту, вказавши на принципову неможливість його однозначної оцінки, і проблему пізнання, відзначивши опосередковане відношення текстової реальності до «відображуваного» нею світу; 2) своєю розмитістю й невизначеністю постмодерн позначив проблему людини – оскільки велика кількість людей породжує безліч інтерпретацій, «замість побудови теоретичної моделі засобами власної мови й користування вже заданими правилами, дослідник має вивчити соціальний світ у його фрагментарному стані» [5, с.46-47].

Сучасна філософська традиція бачить особливість взаємодії людини зі світом у тому, що суб'єкт описує свою участь у цих взаєминах за допомогою різноманітних мовних форм, які розкривають внутрішні причини поведінки. Усе, що людина говорить про свої дії та пов'язані з ними переконання і бажання, укладається в рамки її соціальних й індивідуальних практик і становить «буття особистості». За допомогою наративу, або оповідання, ми надаємо практикам форму й зміст, упорядковуємо наш досвід темпорально й логічно, виокремлюючи в ньому початок, середину, кінець і центральну тему. Наративи повсюдні як механізм організації людського досвіду, локальні в силу історично конкретних шляхів їх сприйняття, володіють соціальною інструментальністю та прагматичним потенціалом [див.: 9].

Проблема наративу синтезувала дві теми сучасної філософії: тему часу і тему мови [див.: 4]. Відкриття темпоральності полягає не у фіксації моменту скінченності людського існування, а в продуктивному дослідженні часу як структури, яка на певному неусвідомлюваному рівні постає умовою конститування будь-яких форм людського життя (текстів, інститутів, дій людей тощо). Інтерес до мови (лінгвістичний поворот) виявився в аналізі будь-якого типу об'єктів як знакових систем, тобто виявив приховану чи явну присутність знаковості у всіх формах людського життя. Будучи темпорально організованим оповіданням, наратив поєднує в собі обидва ці аспекти.

Предмет наратології як наукової дисципліни й, відповідно, її епістемологічний статус сьогодні остаточно не визначений. Зміст категорії «наративність» має тенденцію до розширення. Перформативний вимір наративів відкриває можливість їх ідеологічного використання не тільки в загальнокультурному просторі, а й у дослідницьких дисциплінах – для формування і просування певних образів людини, культури, мови, історії. *А.Данто*, який започаткував наратологічну експансію в історіографію, звів наративність до «оповідальних речень» минулого часу. Класик сучасної наратології *Х.Уайт* значно розширив поняття «наративної структури» (зокрема – історіографічного дискурсу), включивши в нього інтригу: «Побудова інтриги полягає в наданні історії змісту» шляхом оповідального поєднання подій, що її складають, «у єдиній, всеохопній чи архетипній формі» [18, р.7-8]. Найширше розуміння запропоноване *А.Ж.Греймасом* і *Ж.Курте*, які визначили наративність як «організуючий принцип будь-якого дискурсу», а не тільки «фігуративного» [15, р.249].

У наратології текст аналізується як знакове тіло дискурсу, трактованого у свою чергу як «комунікативна подія» (*ван Дейк*), що розігрується між суб'єктом, референтом і адресатом

висловлення. Завдання «дискурсного» аналізу тексту полягають у тому, щоб «визначити, який мовний акт при цьому здійснюється». У цій якості наративістика небезпідставно претендує на роль базової дисципліни методологічного характеру для всього комплексу соціальних і гуманітарних наук, які мають справу з різного роду текстами.

«Відношення між наративною репрезентацією і тим, що вона репрезентує, є метафоричним і має відповідно аналізуватися» [1, с.11]. Центральною категорією наратології є категорія «оповідання» як генеративного акту. Відповідно до класичного визначення *Ж.Женетта*, власне нарацією є «оповідальний породжуючий акт», без якого «немає оповідального висловлення, а іноді немає й оповідального змісту». Це розмежування трьох наративних аспектів цілком адекватне феноменологічному відокремленню інтенціонального «схоплюючого акту», як від самого «схоплювання», так і від «схопленого предмета». Можна сказати, що нарація є особливою *інтенцією* мовця чи пишучого суб'єкта дискурсії. Наративна інтенціональність висловлення полягає у пов'язуванні двох подій – *референтної* (засвідченої) та *комунікативної* (саме свідчення як подія) – в єдність художнього, релігійного, наукового чи публіцистичного твору в його, за висловом *Бахтіна*, «подійовій» повноті. Тоді як ні перша подія (фабульна подія), ні друга (мовлення певної композиційної форми, що генерує текст), самі собою – без посередництва наративного акту – не могли б бути кваліфіковані як художні, релігійні тощо.

Предмет наратологічного пізнання може містити в собі будь-які знакові комплекси, що маніфестують незлитість і неподільність двох подій: референтної (певна історія, або фабула) і комунікативної (дискурс із приводу цієї історії). У цьому розумінні наративними можуть бути не тільки роман (з його вигаданою, «фікційною» квазіподійовістю) чи твір історика, де референтний ряд подій є фактографічним. Наративними можуть стати і скульптура (у класичному випадку Лаокоона), і навіть музика (опера чи балетна), тому що наратив не є самим оповіданням (тобто композиційною формою тексту, відмінною від описів, міркувань або діалогових реплік); він являє собою *текстопороджуючу конфігурацію двох рядів подійовості: референтного та комунікативного*.

Наративність відповідно є однією з загальнориторичних модальностей, для уточнення природи якої треба вказати на близькі до неї явища – інші модальності висловлення (текстотворення). З одного боку, від двояких наративних дискурсів варто відрізнити такі висловлення, де референтна подійовість істотно скорочена. З іншого боку, поза предметом наратології залишаються тексти, референтний зміст яких в інтенціональному акті дискурсії не наділяється статусом події. Редукція референтної подійовості характеризує *перформативні* висловлення, які, будучи безпосередніми мовними діями, а не повідомленнями про дії, являють собою автореферентні дискурси. Це широке коло анаративних мовних жанрів – від магічного заклинання, клятви, присвоєння імені, похвальби та сварки, образи чи компліменту до декларації, заклику й молитви.

Протилежна анаративна інтенція полягає в «констатуючому схопленні» референтного змісту шляхом опису, міркування чи ідентифікації. Описи та міркування нерідко зустрічаються в наративних текстах поряд з оповіданням. Однак це лише вкраплення, що ускладнюють і збагачують цей дискурс. Роль текстоутворюючої домінанти констатація отримує в *ітеративних* висловленнях, де референтний зміст мовлення позбавлений подійовості, натомість наділений стабільністю та закономірністю безпосередніх (природних) або нормованих (культурних) станів і процесів. Референтна функція ітеративного дискурсу позаісторична; це «життя, зведене до повторення архетипних діянь, тобто до *категорій*, а не *подій*».

Такі дискурси за своєю риторичною модальністю «теоретичні», оскільки є генералізаціями процесів або станів, а за своєю інтенцією вони, по суті, є автокомунікативними. Вони лише «виводять назовні» внутрішні процеси мислєдіяльності певного суб'єкта. Оскільки мова йде про дискурсії, орієнтація на потенційного адресата неминуче виявляється й тут, але найменшою мірою. Якщо нарація спрямована на те, щоб зробити адресата свідком певної опосередкованої події, а перформація робить його учасником безпосереднього спілкування, то ітеративна ідентифікація не має в цьому потреби. Комунікативний акт повідомлення будь-кому номотетичних (закономірних) узагальнень стосовно їхнього референтного змісту факультативний, тоді як референтний і комунікативний аспекти наративності є взаємодоповнювальними.

Ітеративні висловлення властиві не тільки таким галузям культури, як наука, або філософія, або віровчення. Ідентифікуючою була й архаїчна «дооповідна форма» міфу, що, за

характеристикою *О.Фрейденберг*, «був усім – думкою, річчю, дією, істотою, словом», тоді як нарація, зберігши «весь колишній інвентар міфу», зробила його «персонажем, сценарієм, сюжетом, але не самою «предметною» (протяжною) і «зримою» природою, нерозривною з людиною». Міфологічна природа, будучи безпосередньою формою людського буття, мала потребу в упізнанні її, а не в оповіданні про неї. Тому «міфів-нарацій ніколи не було й не могло бути». Нарация виникає у зв'язку з кристалізацією суб'єктивного досвіду (в тому числі й взаємодії з природою) як культурного феномена.

Отже, риторичні модальності, що нас цікавлять, розрізняються трояким змістом дискурсії: дія (перформативна); узагальнення мислення чи нагромадження досвіду (ітеративна), пам'ять про події (наративна). Зрозуміло, це взаємопов'язані змісти. Тому й загальнориторичні модальності генерації текстів не розмежовані непрохідними кордонами. Поряд із суто подійовим «сингулятивним» оповіданням, наративний дискурс може містити в собі й оповідання «ітеративне», а також перформативні форми автореферентного метаоповідання. Ітеративність наукового висловлення аж ніяк не перешкоджає зверненню до двох інших модальностей (особливо, до наративної) і т.ін.

Філософія трактує наратив як засіб знаходження людиною своєї ідентичності [див.: 13, с.7] – у ньому оповідач «об'єктивує власну суб'єктивність». Наратив не тільки засіб самоідентифікації, а й спосіб досягнення певних соціальних цілей, тому на практиці він набуває обмежену кількість елементарних функціональних форм [див.: 17], що розрізняються між собою орієнтацією в часі та загальній оцінці подій: «наратив стабільності» пов'язує події, образи чи поняття так, що індивід не стає «гіршим» або «кращим» у ході історії, а залишається колишнім – його самооцінка чи самоідентифікація не змінюється; «наратив прогресу» характеризується оцінкою подій або ролі оповідача як бажаних і схвалюваних, а «наратив регресу» – навпаки.

Незважаючи на достатній ступінь розробленості наративної проблематики, саме поняття наративу виявляється досить спірним, особливо у світлі засад «наративного повороту», які формулюються філософією науки.

Найбільш послідовну концепцію наративу у філософії розробляють *І.Брокмєр* і *Р.Харре*. Вони визначають наратив як найзагальнішу категорію лінгвістичного виробництва, що «занадто часто використовується так, ніби вона була лише словом для позначення певної онтології. Однак це поняття має використовуватися скоріше як формулювання ряду інструкцій і норм у різних практиках комунікації, таких, як упорядкування, надання змісту досвіду, становлення знання, процедури вибачення та виправдання тощо, ... як конденсований ряд правил, які включають у себе те, що є погодженим і успішно діючим у рамках цієї культури» [2, с.36]. Тобто наратив є не онтологічною сутністю, а постає позначенням набору інструкцій і норм, які дозволяють інтегрувати той або той індивідуальний випадок у певний узагальнений і культурно встановлений канон: «наративи діють як надзвичайно мінливі форми посередництва між особистісними й узагальненими канонами культури, тобто є водночас моделями світу і моделями індивідуального «я» [2, с.38].

Як слушно зазначає *Ф.Анкерсміт*, «наратив подібний до механізму, що працює тільки завдяки його складовим частинам, тому цілком можна очікувати, що наративістська філософія, по суті, є вивченням цих складових частин у їхньому взаємозв'язку» [1, с.17].

Наскільки сьогодення повсюдна захопленість наративами як засобами пізнання та моделями породження знань, механізмом соціокультурної взаємодії тощо пов'язана з результатами наратології як наукової дисципліни – це питання залишається відкритим.

Здійснюючи конкретні дослідження окремих текстів, націлені на вивчення конкретного значення того чи того оповідання, наратологія виходить із теоретичних принципів. Її предмет – фундаментальні принципи оповідання, що визначають його здатність мати значення (користуючись термінологією окремих представників цієї дисципліни, предмет наратології – феномен наративності), наратив, оповідання – результат процесу його розповідання – процесу наративізації.

Скепсис щодо цієї дисципліни, так і в цілому щодо «наративного повороту» [16, р.61-87] є цілком зрозумілим. Одним із центральних аргументів анти-наративістів є те, що категорії раціонального мислення не можуть (і не повинні) з легкістю включатись у наративну форму.

Висновки. Час покаже, чи буде наратологічна методологія в таких дисциплінах, як когнітивна теорія, педагогіка, політична теорія, соціологія, експериментальна психологія, психотерапія, образотворче мистецтво, природничі науки мати таку ж надійну пояснювальну силу, що й у дисциплінах, які покладаються на нарації досить тривалий час – теорії літератури,

кіно, історії, філософії, етнографії, теології та психоаналізі. Сьогодні йдеться про онтологію, епістемологію, політику, когнітивний статус наративу, при цьому з різних інтелектуальних і інституціональних позицій, з різними цілями.

Перед філософією XXI століття стоїть необхідність створення філософії оповідання, яка б визнавала, що «наративна репрезентація ставить перед нами ряд філософських проблем, які відрізняються й не зводяться до тих, на які спрямовано епістемологічний аналіз істинного окремого висловлення» [1, с.10.] у філософії мови XX століття, що дала нам логічний позитивізм, філософію повсякденної мови, прагматизм і всю філософію науки.

Література

1. Анкерсмит Ф. Нарративная логика. Семантический анализ языка историков. /Ф. Анкерсмит; [пер.с англ. яз. О.Гавришиной, А.Олейникова; Под науч. ред. Л.Б.Макеевой] /Франк Анкерсмит – М.: Идея-Пресс, 2003. – 360 с.
2. Брокмейер Й. Нарратив: проблемы и обещания одной альтернативной парадигмы /Йоган Брокмейер, Ром Харре //Вопросы философии. – 2000. – №3. – С.29-42.
3. Бутенко И.А. Постмодернизм как реальность, данная нам в ощущениях /Ирина Анатольевна Бутенко //СОЦИС. – 2000. – №4. – С.3-11.
4. Декомб В. Современная французская философия /Декомб Винсент; [пер. с фр. М.М.Фёдоровой]. – М.: Весь мир, 2000. – 344с.
5. Добрякова М.С. Исследования локальных сообществ в контексте позитивизма, субъективизма, постмодернизма и теории глобализации /Мария Сергеевна Добрякова //Социология: 4М.– 2001.– № 13. – С.27-59.
6. Журавлев В.Ф. Анализ коммуникаций в качественном интервью /Вадим Феликсович Журавлев. //Социология: 4М.– 1996.– №7. –С.81-102.
7. Копосов Н.Е. Замкнутая вселенная символов: к истории лингвистической парадигмы /Николай Евгеньевич Копосов //Социологический журнал. – 1997. – № 4. – С.33-47.
8. Кузнецов А.М. Антропология и антропологический поворот современного социального и гуманитарного знания /Андрей Михайлович Кузнецов //Личность. Культура. Общество Научно-практич. журнал. Т. II. Вып. 1 (2) – М. 2000. – С.58-60.
9. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна /Жан-Франсуа Лиотар [пер. с фр. Н.А.Шматко]. – СПб., 1998. – 160 с. (серия "Gallicinium").
10. Троцук И.В. Нарратив как междисциплинарный методологический конструкт в современных социальных науках /Ирина Владимировна Троцук //Вестник РУДН. Серия «Социология», 2004. – № 6-7. – С.56-75.
11. Тюпа В. Очерк современной нарратологии /Валерий Тюпа //Критика и семиотика. Вып. 5. – М.: РГГУ, 2002. – С.5-31.
12. Шмид В. Нарратология /Вольф Шмид. – М.: Языки славянской культуры, 2003. – 311 с.
13. Янков И.В. Нарратив в историческом освоении действительности: феномен обновления и социокультурный смысл: Дис. канд. филос. наук. /Игорь Викторович Янков – Екатеринбург, 1997. – 126 с.
14. Franzosi R. Narrative Analysis – or Why (and How) Sociologists should be Interested in Narrative /Roberto Franzosi //Annual Review of Sociology. – 1998. – Vol. 24. – P.517-554.
15. Greimas A.J., Courtes J. Semiotique: Dictionnaire raisonne de la theorie du langage /A.J.Greimas, Joseph Courtes–Paris: Hachette Université, 1979. – 423 p.
16. Kreiswirth M. Tell Me a Story: The Narrativist Turn in the Human Sciences /M.Kreiswirth //Constructive Criticism: The Human Sciences in the Age of Theory, ed. by M. Kreiswirth and Th. Carmichael. – Toronto: University of Toronto Press, 1994. – P.61-87.
17. Socor B.J. The Self and its Constructions [Електронний ресурс] /B.J.Socor. – Режим доступу: www.iona.edu/academic/arts_sci/orgs/narrative/SOCOR.HTM.
18. White H. Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe. /Hayden White. – Baltimore; London.: Johns Hopkins UP, 1974. – 448 p.

Summary

Bogachevska Iryna. «Narratological Turn» as Interdisciplinary Motion in Modern in Social and Humanitarian Sciences. In the article the basic trends of modern science progress is outlined in the context of converting of narratology into interdisciplinary methodological motion trend, an object and limits of the use of narratology in social and humanitarian sciences is analyzed. Keywords: humanities, methodology, narrative, narratology

НАРАТИВ І ПРОБЛЕМА НАУКОВОСТІ ІСТОРИЧНОГО ПІЗНАННЯ (стаття перша)

Показано, що в історичному пізнанні головною епістемною цінністю наративу є його смислотворчий потенціал.

Ключові слова: історичне пізнання, знання, наратив, науковість, постмодернізм, реальність, смисл, текст, цілісність.

Актуальність теми. Однією з важливих ознак сучасної філософії історії є актуалізація донаукових форм осягнення історичної реальності та визнання їх епістемної значущості. Відбувається повернення до тих способів організації історичного матеріалу, які передували орієнтації історіографії на етос науковості. Наративний поворот охоплює різні історичні описи та розповіді в широкому діапазоні від автобіографій харизматичних особистостей до всесвітньо-історичних метанаративів. Наратив вважають цілком самостійною і ефективною дослідницькою стратегією, яка забезпечує більш глибоке пояснення історії, ніж це можливо за дедуктивно-номологічних та герменевтичних підходів. Ба більше, з огляду на розмаїття теорій наративу (неоаристотелівська, діалогічна, психоаналітичні, герменевтичні, феноменологічні, семіотичні, постструктуралістські, деконструктивістські тощо), він набуває статусу загальногуманітарного епістемного дискурсу. Образ людини-оповідача історій завжди властивий культурі, нині він стимулює спільні дослідницькі підходи у філософії та семіотиці, юриспруденції та психоаналізі, літературознавстві та культурології.

В методології історичного пізнання наратив постає як особливий гносеологічний феномен. У цьому аспекті його досліджують *Ф.Анкерсміт, Г.Антипов, А.Данто, Д.Карі, Л.Мінк, А.Порк, П.Рікьор, Х.Уайт* та інші. Беручи за основу досягнуті тут результати, автор статті ставить за **мету** проаналізувати наратив у контексті ідеї науковості історичного пізнання. Проблематичність цього питання зумовлена й тим, що наукова ментальність зазвичай протиставляє себе “примітивізму” наративу, хоча історичне знання має переважно наративний характер.

Зазначимо, що наратив не має чіткого змісту. Він охоплює історичні розповіді та хроніки, описи людських діянь і генетичні пояснення, упорядкування частин у відповідні цілісності та смислову реконструкцію різночасових подій історії. Наративу властиве, що “хтось розповідає дещо комусь про щось” [4, с.347]. Інваріантом наративу є осягнення подій, ситуацій, вчинків у відповідних контекстах і цілісностях, тобто їх осмислення. Наративісти виходять з того, що для людини важливі не так об’єктивність і закономірність історії, навіть не її метафізичні первні, а така її осмисленість, що стосується індивідуально-особистісного життя людини та сприяє її самореалізації в історії. Теоретики наративізму вважають, що розповідне впорядкування феноменів історії в їх часовій послідовності, тривалості та осмисленості є найбільш адекватною формою осягнення історії, що відповідає історичності людського буття. Наративний дискурс – то не лише первинна й усталена форма організації гетерогенного історичного матеріалу (ідеалів, цінностей, мотивів, подій, структур, причин, умов, випадковостей тощо), а й доконечна і достатня модель саморозуміння людини як суб’єкта історії. Сукупність мовно-розповідних узагальнень і форм усього розмаїття соціокультурного досвіду утворює систему наративної раціональності.

Попри те, що актуалізація наративу в історіографії відбувалася на тлі усвідомлення багатомірності та нелінійності історичного процесу, кризи метафізично-раціоналістичних і сциєнтистсько-позитивістських парадигм історії та загострення проблеми реалізації в історичних дослідженнях норм науковості, оцінка ролі наративу в системі загальноепістемних завдань історіографії наразі неоднозначна. Головними тут є три підходи. Перший з них полягає у запереченні наукового значення наративу на тій підставі, що в реконструкції історичного матеріалу він послуговується засобами літератури, а отже, ігнорує специфіку дослідницької діяльності історика. У зв’язку з цим пропонується замінити це поняття термінами “історико-описова теорія”, “розповідна теорія” тощо. Іншими крайнощами тут є гіпертрофія наративу і тлумачення його як єдиного та унікального засобу адекватного пояснення історико-культурної

специфіки людського буття. Ця позиція ґрунтується на презумпції визнання імпліцитного смислотворчого потенціалу наративних форм. Такий підхід умотивований очевидним фактом: смисли ми отримуємо або готові через традиції та цінності культури, або самі їх створюємо. За третього підходу ґносеологічні аспекти наративу розглядаються як доповнюючі до наукових форм пізнання. Як відомо, багато сюжетів літератури та мистецтва у зображенні історичних подій характеризуються такою глибиною і точністю, що не поступаються науковим поясненням. У будь-якому разі універсалістські інтенції наративу імплікують питання, що зачіпають його епістемологічний статус: якою мірою наратив сумісний з нормами науковості, як співвідносяться розповідна історія з історією соціально-політичних структур і подій, як узгоджуються в історичних наративах емпіричне і теоретичне, ідеографічне та номотетичне, зрештою, – в чому полягає специфіка наративної істини?

У розв'язанні цих проблем наратив активізує як свій внутрішній потенціал, так і евристичні можливості його взаємодії з сучасними філософськими течіями. Потужний імпульс він отримав внаслідок “лінгвістичного повороту” у філософії. Сприятливою для нього є аналітично-філософська трансформація досліджуваних проблем у мовну реальність та урізноманітнення методів (логічного, лінгвістичного, аксіологічного, прагматичного) її аналізу в аспекті значень мовних висловлень. Ідея наративізму про безпосередню достовірність історій-оповідей єднає його з феноменологічною максимою “назад до речей”, їх ейдетично-сутнісним та смисловим баченням. Наратив зближується з герменевтикою на спільній основі розуміння та смислотворення. Плюралізм наративістських історій вельми корелює з культурологічними обґрунтуваннями самоцінності різних форм культури та ментальностей і їх активної ролі в історії. Наратив також враховує ідеї посткласичної раціональності про людиномірність предмета сучасної науки, його теоретичне та ціннісне опосередкування, відкритий, нестабільний, еволюціонуючий та стохастичний характер. Але найбільшого впливу наратив зазнає від постмодернізму. Змістовно та функціонально він виражає процес становлення постмодерністської ситуації, такі її ознаки і тенденції, як символічність, плюралістичність, хаотичність, фрагментарність досвідів, мультикультурна полісемія, руйнація класичних епістемних опозицій, деканонізація ціннісних ієрархій та норм, максимальне культивування людської суб'єктивності, довільне конструювання реальності тощо.

Враховуючи предметну і методичну строкатість наративу, не слід очікувати дотримання ним методологічного ригоризму та чітких науково-парадигмальних настанов. Легітимність наративного і наукового знання має різні засади. На відміну від наукового знання, яке передбачає своє обґрунтування та інституалізацію, наративне знання спеціально не переймається проблемою доведення своєї автентичності. Будучи “квінтесенційною формою традиційного знання в неозорій множині модифікацій цієї форми” (Ж.-Ф. Ліотар), його значущість зумовлена життєво-практичною доцільністю та релевантністю. Воно включає не лише пізнавальні висловлення про “стан справ”, а й приписи “як діяти”, “як оцінювати”, “як жити”, усі ті знання, що містяться в традиціях, звичаях, переданнях, заповідях тощо. Наративне знання у тих чи тих своїх сегментах відповідає критеріям істини, добра, краси, справедливості, блага, ефективності, будучи основою компетентності та загальної культури народу. В історичному пізнанні наратив націлений на вербально-феноменологічну реконструкцію подій минулого, таку їх організацію, яка створює “ефект їх присутності”. Якщо наукове дослідження історії передбачає побудову відповідних ідеальних об'єктів, їх емпіричне і теоретичне запитування, то наративна історія розгортається у площині з'ясування достовірності історичних джерел та їх систематизації. “Спочатку розвиток історіографії, – зазначає Г. Антипов, – пішов шляхом пошуку таких засобів, які могли б слугувати для організації матеріалу, репрезентованого історичними пам'ятками. Характерною особливістю цих засобів (схем, моделей) було те, що вони слугували не для інтерпретації джерел, а лише для їх систематизації та оформлення. Тому все, що в джерелах не підпадало під задану схему, залишалося поза увагою дослідника” [1, с.96-97].

В сучасній історіографії наратив набуває суттєвішого значення і залежно від дослідницьких контекстів виконує роль як неявних передумов пізнання, так і функцію його безпосереднього інтерпретуючого засобу. Реалізуючи в цілому настанови деконструктивізму, він культивує дух “інтелектуального експерименталізму”, максимально вивільняючи при цьому творчі потенції людської суб'єктивності. Історико-епістемна значущість наративу

зумовлюється передусім його здатністю генерувати такі смислові цілісності історії, які уможливають її раціональне осягнення. Ці ідеалізації розробляються зазвичай на рівні філософії історії за участю не лише інтелекту, а й чуттєвої, ціннісної та вольової сфер свідомості людини. Репрезентуючи смислову цілісність і людиномірність історії, ідеалізовані моделі виконують роль регулятивної, інтерпретуючої та інтегруючої матриці пізнання історичних структур і процесів. Прикладом такого гранднративу є християнська філософія історії та похідні від неї філософські концепції історії (гегелівська, позитивістська, марксистська тощо), які на основі відповідних ідей і принципів забезпечували описові та пояснюючі, когнітивні та ціннісні інтерпретації історії. Як зазначає А.Данто, “філософи історії намагаються зрозуміти значення подій в контексті історичного цілого, яке нагадає художню цілісність, проте в цьому разі ми маємо справу з цілісністю історії, що охоплює минуле, теперішнє та майбутнє” [2, с.17]. Коли історіограф, зауважує *О.Шпанн*, міркує про “розквіт” чи “занепад”, про “щасливі” чи “нещасливі” події, про “вдалі” чи “невдалі” діяння, “успішні” чи “неуспішні” перетворення, він бере за основу чисту внутрішню сутність, належне чи норму досліджуваного предмета. Наративні описи таких ідеалізованих моделей, на думку *О.Шпанна*, потрібні для всіх соціально-гуманітарних наук. “Не існує такої гуманітарної науки, яка не була б “наукою про належне” (наукою про норму), тобто наукою про речі, якими вони є відповідно до своєї сутності та свого поняття (своєї “досконалості”, “належного”, своєї норми). Такою наукою про досконале, належне чи норму, є за своєю природою й історія” [6, с.156]. Зрештою, в історичних дослідженнях “реструктуруються смислові цілісності” [6, с.157].

Ідея ціннісно-смислової цілісності є провідною в наративних дослідженнях усіх головних проблем історіографії. Її евристика проявляється вже у тлумаченні історичної реальності.

Наратив як літературна форма (жанр) утверджує оповідний характер історичної реальності. По-перше, він охоплює весь спектр розповідних історій, репрезентованих у міфах, легендах, хроніках, драмах, трагедіях, романах, наукових текстах тощо. Згідно з наративізмом, вони мають таку ж реальність, як і реальність історій, що засвідчуються їх учасниками, та історій загальноновизнаних. Методологічний потенціал наративу зумовлений смисловим багатством розповідних синтезів життєво-практичних і духовно-ціннісних аспектів життя людини як суб'єкта історії. Наративізм враховує людиномірність історії, суперечливу констеляцію її часових параметрів, визнає правомірність, доцільність і рівнозначність усіх форм історичних дискурсів, утверджує погляд на історію, що твориться людьми і ними ж розповідається. Для нього однаково значущими є історії “Я”, “Інших”, “Сходу і Заходу”, “чоловіків та жінок”, “еліт і маргіналів”, “центру та периферії” тощо. По-друге, наративізм заперечує репрезентативну теорію мови. Мовну апологію означуваного він вважає проявленням тотальності, логоцентризму і насильницького нав'язування смислів. Мова – то іманентне самій реальності утворення. Реальність не виражається у мові і за її допомогою, а конститується лінгвістично і соціокультурно, вона “текстуальна”. У постмодерністському наративі “світ постає як текст, наповнений множиною смислів. Як на “вільний потік свідомості”, на цей текст не поширюється єдиний принцип структурності. Крім того, значення складників тексту (знаків) визначається контекстами, а тому воно нескінченно мінливе. Кожний знак може бути процитований, взятий у лапки і розглядатись як такий, що породжує нескінченну множину інтерпретацій, нових контекстів. Будь-який текст може бути прочитаний через інший: усякий текст може бути розглянутий як потенційна цитата. Водночас читач вільний в інтерпретаціях від авторського задуму, від інших читачів і критиків. Це й робить усі тексти еквівалентними в ціннісному відношенні” [5, с.407]. Текстова реальність не репрезентує щось об'єктивне, інтенційні предметності чи інтерсуб'єктивні значення, її простір заповнений множиною гетерогенних знаків, що поєднують різні часові модуси, вступаючи у взаємодії нескінченних повторень – субституцій – доповнень, і лише в цьому універсумі зміщень можлива уявна реальність, яка завжди може бути перекомпонована у будь-яку іншу форму на кшталт колажу. У такий спосіб досягається індивідуально-особистісне конституювання й осягнення смислів тексту, а відтак будь-яких феноменів історії.

В наративі хаос історичних подій структурується та осягається за допомогою сюжету, який, водночас, контролюється темпоральністю людського буття. Сюжет є одним із головних засобів упорядкування нашого переживання часу, компонування послідовності часових модусів людських діянь та їх наслідків, врахування відповідних цілісностей як передумов осмислення

історії. На відміну від звичайної хронології історичних подій, історик-нарративіст організовує факти темпорально, герменевтично та аксіологічно, забезпечуючи осягнення їх значень та смислів у межах цілісностей, в які вони інтегровані. У такий спосіб історичний наратив реалізує прагнення людини збагнути значущі віхи її життя. Під цим кутом зору історик-науковець здійснює селекцію та опрацювання емпіричного матеріалу, його узагальнення та систематизацію. Його дослідницьке поле окреслене способами існування смислу історії: або смисл іманентний історії і його слід дешифрувати та розкрити художньо-літературно чи науково, або він вноситься в історію, конститується в міру розгортання її наративних сюжетів. У будь-якому разі смисловий потенціал мови не нейтральний щодо тих чи тих інтерпретацій історії.

Чимало наративістів вважають, що смисл, порядок, закономірність є об'єктивними атрибутами історії, а завдання наративу полягає у їх адекватній репрезентації. Типовою тут є позиція *П.Рікьора*. У праці “Час і розповідь”, розкриваючи природу наративного дискурсу, він аналізує такі його компоненти: а) переднаративний досвід життя як сукупність усталених способів розуміння наших діянь, що передусє їх спеціальним дослідженням і уможлиблює наративне сприйняття історії; б) смислове поєднання розрізнених фактів, їх конфігурація та схематизація у наративні форми (тексти); в) зустріч реципієнта з текстами, їх особистісна інтерпретація та деконструкція. Проте *П.Рікьор* спеціально не артикулює об'єктивність наративних історій, він оцінює їх значущість не за критерієм істинності, а такою вірою в їх “правдоподібність” та “достовірність”, яка сприяє досягненню нашої ідентичності.

Більш поширеними в сучасній філософії історії є ідеї про “перформативні” якості історичного наративу, його здатність вносити в історію смисли, пропонувати нові типи особистостей, поведінки, сценарії подій тощо. У працях наративістів обґрунтовується програма герменевтично-інтерпретативного бачення історії, її наративних реконструкцій у мові. “Історичний наратив генерує не просто нейтральне дзеркало минулого, але герменевтичне бачення минулого як цілісного феномена: як поступового звільнення від певних класових структур, як трагедії, як процесу в усвідомленні свободи тощо. Історичний дискурс, як і персональні наративи, потрапляє у проміжну сферу між фактом і домислом... Відрізняє історію від літератури те, що, як уявляється, пов'язані з нею події справді мали місце. Об'єднує історію з літературою її залежність від наративного дискурсу і креативний синтез з метою надати подіям смисл” [3, с.526]. Звичайно, хоча “наративістський редукаціонізм” протиставляє себе європоцентристському “метанаративу ліберальної демократії” (*Р.Попмі*) та підриває об'єктивістські моделі історії, це ще не убезпечує її від ідеологічних “деконструкцій”.

Епістемна особливість наративу чіткіше проявляється за умов реалізації в історичних дослідженнях норм опису та пояснення, організації знання, його істинності тощо, але ці питання будуть предметом нашого дослідження в наступній статті.

Висновок. По-перше, автентичність наративу слід визначати не масштабом науковості, а його самоцінністю як певної розповідної форми. По-друге, в історіографії пізнавальне значення наративу зумовлюється його смисловим потенціалом як передумовою раціонального осягнення історії та свідомого самовизначення в ній її суб'єктів.

Література

1. Антипов Г.А. Историческое прошлое и пути его познания /Г.А.Антипов. – Новосибирск: Наука, 1987. –242 с.
2. Данто А. Аналитическая философия истории /А.Данто; [пер. с англ. А.Л.Никифорова и О.Гаврюшиной]. – М.: Идея-Пресс, 2002. – 292 с.
3. Нарратив, повествование //Современный философский словарь /[под общ. ред. В.Е.Кемерова]. – Лондон, Минск: «ПАНПРИНТ», 1998. – С.521-529.
4. Рикер П. Память, история, забвение /П.Рикер; [пер. с фр.]. – М.: Изд-во гуманитар. лит-ры, 2004. – 728 с.
5. Левикова С.И. Постмодернизм как методология исследования современных проблем молодежной культуры /С.И.Левикова //Философия науки. Методология и история конкретных наук /[коллектив авторов]. – М.: «Канон + РООИ «Реабилитация», 2007. – С.398-430.
6. Шпанн О. Философия истории /О.Шпанн; [пер. с нем. К.В.Лощевского]. – СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2005. – 485 с.

Summary

Pochynok Iryna. Narration and the Problem of Scientificity of Historical Cognition. The article shows that in the historical cognition is the main epistemic value and potential of the narration. **Keywords:** historical cognition, knowledge, narration, scientificity, postmodernism, reality, sense, text, integrity.

КАТАСТРОФІЗМ ЯК ПРИНЦИП КЛАСИФІКАЦІЇ В ІСТОРІОГРАФІЇ М.БЕРДЯЄВА

Висвітлюються деякі аспекти історіософії та есхатології Миколи Бердяєва, зокрема бердяєвські кластери історії. На матеріалі релігійно-філософських праць, написаних Бердяєвим у різні періоди, встановлено й деталізовано класифікаційні принципи історії. Доведено, що філософ розглядає історичний процес як генезу релігійної свідомості, механізмом змін у ній постає катастрофічний інсайт, який є тим спільним знаменником, що дозволяє розподілити різні історичні періоди розвитку людства на певні системи класів.

Ключові слова: М.Бердяєв, есхатологія, інсайт, історіографія, історія, катастрофізм.

Актуальність. Питанням історіософії Миколи Бердяєва присвячено чималий корпус науково-дослідницької літератури, проте ще й досі не сформульовано класифікаційних принципів, які б дозволили виявити й деталізувати типи кластерів історії у значному за обсягом релігійно-філософському доробку мислителя. Бердяєвські класифікації історії не легко уніфікувати, оскільки вони є надто гнучкими і надто розмитими. Ми б не стали визначати цю своєрідність філософського дискурсу як ваду, оскільки, на відміну від багатьох відомих філософій історії, бердяєвська цілком свідомо створена з урахуванням внутрішньої природи історії, її есхатологічного характеру.

Ставлячи перед собою **завдання** систематизувати бердяєвські кластери історії, звести їх до спільного знаменника, насамперед маємо визначити, чим є історія в розумінні філософа, адже некоректне формулювання бердяєвської концепції історії призводить до викривлення її головного змісту. Так А.Голуб стверджує, що «історія розглядається мислителем, як процес подолання світового зла» [7, с.318]. Це неточність і вельми принципова, оскільки діалектика добра і зла, за Бердяєвим, полягає в тому, що боротьба зі злом породжує ще більше зло, тому слід не боротися зі злом, а викорінювати його онтологічну причину – розколотість світу, бо зло є втратою цілісності, відривом від духовного центру буття в результаті гріхопадіння. При цьому дослідник наполягає, що філософ розглядає історію переважно як зміну типів духовності. На наш погляд, у Бердяєва йдеться не про зміну типів духовності, а про зміну ступенів релігійної свідомості, а це не те саме. Історичний процес Бердяєв інтерпретує не як зміну моральних ідей і поглядів у процесі розвитку людської культури (бо саме це має на увазі А.Голуб під типом духовності), а як зміну ступенів релігійної свідомості, що відбувається через ряд катастрофічних інсайтів, адже для Миколи Бердяєва історія і як форма пізнання, і як процес є феноменом релігійним, адже в її підґрунті лежить здобування істини як вищого смислу.

Бердяєвську концепцію історії не можна розглядати без урахування міфомислення філософа. В його контексті механізм генези історичного процесу є не еволюційним чи революційним, а катастрофічним і відбувається у формі осяяння. Йдеться про катастрофічний інсайт як головний чинник епохальних історичних змін.

У давньогрецькій культурі катастрофа як структурний елемент трагедії означала початок рефлексії, логічного сприйняття після розпаду первісної міфічної єдності світу. Про народження «рефлексії історичного пізнання» з катастрофи Бердяєв говорить у роботі «Смисл історії» (1923). Для сприйняття й осмислення «історичного», щоб почалось історичне пізнання мають скластися певні умови, позначені характерним станом духу. Філософ виокремлює три епохи сприйняття та осмислення історії, які супроводжуються радикальними змінами у системі суб'єкт-об'єктного зв'язку: 1) епоха безпосереднього, цілісного, органічного існування в упорядкованому історичному ладі; вона цікава для історичного пізнання, натомість воно ще не зароджується; думка у цей час статична, тому динамічність об'єкта історичного пізнання погано сприймається людським розумом (дорефлексорний стан духу); 2) епоха розщеплення суб'єкта і об'єкта, руйнація підвалин упорядкованих історичних устоїв; у цей період виникає історична наука та притаманний їй історизм; він важливий для історичної науки, однак не

сприятливий для справжнього осмислення історичного процесу через розрив між суб'єктом і об'єктом (рефлексія); 3) епоха повернення до «історичного», коли збагачений досвідом розриву, суб'єкт по-новому прилучається до таємниць історичного життя, його внутрішнього смислу, щоб осмислити та побудувати справжню філософію історії (стан духу, який збагачує свідомість винятковою здатністю до рефлексії) [3, с. 9-11].

Історичні катастрофи у певні моменти світової історії постають ядром цих змін, причиною появи суб'єкт-об'єктної дихотомії на гносеологічному рівні. На онтологічному рівні суб'єкт-об'єктний розкол стався через гріхопадіння, яке спричинило відрив усіх істот світу від джерела буття, роздроблення буття на складові та їх підкорення доконечності. В результаті цієї катастрофи змінився онтологічний статус людини через розрив із Богом, а також її екзистенціальний стан через втрату свободи.

Слід зазначити, що проблему переходу від міфологічної свідомості до різних типів рефлексії: релігійної, логічної, історичної – по-різному інтерпретують сучасники Бердяєва, представники таких філософських шкіл, як герметичне релігієзнавство – *М. Еліаде* «Міф про вічне повернення» (1947), екзистенціальна філософія історії – *К. Ясперс* «Витоки історії та її мета» (1949), аналітична психологія – *К. Юнг* «Відповідь Йову» (1952). Еліаде стверджує: у традиційній концепції повторювання архетипного діяння з'являється новий вимір (віра), породжений месіанською свідомістю євреїв. У цьому новому масштабі релігійного досвіду події історії стають ієрофанією, де розкривається воля Яхве і особистісні взаємини між Богом і Його народом [8, с.171-172]. Ясперс обґрунтовує єдність історичного процесу людства філософською вірою, яка постає віссю світової історії. Цю вісь на відміну від Гегеля він відмовляється бачити в явленні Христа [12, с.82]. Юнг вважає, що цей перехід відбувся в книзі Йова через прорив свідомості з несвідомого у формі апокаліптичних повідомлень як метафізичний акт самопізнання божества [10, с.158].

Бердяєв має власну версію, в якій історичний процес постає процесом драматичним, де I акт є прологом у небесній історії – відпаді людини від Бога; II акт є I актом земної історії, що відбувається в природному світі у формі міфологічного процесу; III акт є II актом земної історії – виникненням нашого світового еону, нової ери Христа. Мислитель вважає, що в Біблії відкривається істина більш глибока за будь-яке наукове знання, тут подається точка перетинання земної і небесної історії, він пропонує інтерпретувати цю істину і релігійно, і філософськи не у світлі старозавітного, як це робилося, а у світлі новозавітного. Уся християнська історія відрізняється від язичницької і строзавітної тим, що в ній відбулося зрушення, після якого людина почала звільнюватися від влади демонів природи, з одного боку, а, з іншого – від пригніченості єврея перед Богом. Бердяєв говорить про еволюцію релігійної свідомості в межах єдності історичного розвитку людства, про внутрішню історію людства, його історичну долю, драму.

Філософ шукає причиново-наслідкові зв'язки цих змін, власне катастрофічного переходу від міфологічної свідомості до християнської. Після гріхопадіння людина відпадає від Бога, змінюється її екзистенціальний стан і онтологічний статус, людина занурюється в природу, втрачає свободу в природній доконечності, людська свідомість проявляється у формі міфології, суб'єкт-об'єктного зв'язку з природними духами і космогонічними процесами. Катастрофічна поява Христа розриває міфологічну циклічність, відкриваючи есхатологічну перспективу історії, знову змінюється екзистенційний стан і онтологічний статус людини, з'являється дистанція між суб'єктом і об'єктом. Культ перетворюється на культуру. Гріхопадіння і появу Спасителя Бердяєв розуміє як дві найважливіші катастрофи в історії людства, що визначили її координати – горизонталь і вертикаль.

Поява Христа стала очисною катастрофою для античного світу, розривом – «один раз за всю світову історію абсолютно скасовано порядок природи, подано реальний приклад преображення світу» [5, с.173]. Як доводить Бердяєв, ця катастрофа проявила духовне банкрутство й обмеженість родових і національних релігій, відтак розчистила дорогу вселенській релігійній свідомості, вселенській релігії. Зазначимо, що семантику архетипу Христа К.Юнг тлумачить як психологічну кризу, руйнацію старих життєвих цінностей і появу нових, розширення свідомості особистості. Він стверджує: «Народження спасителя рівноцінне

великій катастрофі, оскільки нове, могутнє життя проривається там, де неможна було передбачити ні життя, ні сили, ні можливості розвитку» [11, с.323].

Вже у праці «Смисл історії» обидві події, гріхопадіння та явлення Христа, Бердяєв тлумачить як катастрофу. Згодом у творі «Про призначення людини» (1931) філософ дасть зрозуміти, що катастрофа гріхопадіння призвела до появи свідомості, тобто вивела людину з райського стану досвідомості. Він виокремлює три стадії в «генезі духу», в яких історичний процес постає як зміна типів свідомості: 1) досвідома райська цілісність, яка не пізнала ні свободи, ні рефлексії; 2) свідомість – роздвоєння, рефлексія, оцінка, свобода вибору; 3) надсвідома цілісність, повнота після свободи, рефлексії та оцінки [2, с.50]. Ця схема є трафаретною формою міфу про рай і гріхопадіння, представленого у всесвітньо-історичній есхатологічній перспективі. Розглядаючи проблему смерті та безсмертя в «Екзистенційній діалектиці божественного і людського» (1947), Бердяєв екстраполює її на особисту есхатологію і подає як ідею безсмертя. Обидві есхатології, особиста і всесвітньо-історична, перетинаються в точці, що нею є Христос – уособлення універсальної божественної любові. Отже, доля особистості й доля світу взаємопов'язані в любові, і якщо хоч одна істота, наділена «екзистенційним центром», не воскресне, то втрачається і смисл історії, і смисл особистісного безсмертя. Так остаточно окреслюється головна катастрофа історії – Христос. Поява Христа – це катастрофа для античного світу, яка розриває міфологічну циклічність, відкриваючи есхатологічну перспективу історії. Знову, як і після гріхопадіння, змінюється екзистенційний стан і онтологічний статус людини. Пробуджена з міфологічного марення свідомість досягає дистанцію між суб'єктом і об'єктом, натомість з'являється новий горизонт – віра.

Філософськи осмислюючи катастрофу гріхопадіння, Бердяєв звертається до діалектики свідомого і несвідомого як народження Логосу з катастрофи та його генези як поетапного розкриття в історії людства. У «Філософії свободи» (1911) мислитель стверджує, що Логос-Христос з'явився як єдина і неповторна точка світової історії, в якій здійснилася самосвідомість людини, звільненої від гіпнозу стихійних і хаотичних сил. Він став початком світової історії, її центром, смислом. Людство усією своєю складною історією було підготовлене до явлення Логоса у плоті. Язичництво стало необхідним ступенем у процесі світового одкровення. Родові релігії зробили можливими перші стадії людської історії, у них відкрились елементарні істини, проте ще не було одкровення про особистість та її ідеальну природу.

Впорядкування філософом історичних епох божественного одкровення через концепт катастрофи отримує внутрішню мотивацію: одкровення закону – Отця, одкровення спокутування – Сина, одкровення творчості – Духа. Вперше ідея Третього заповіту була заявлена Бердяєвим у роботі «Нова релігійна свідомість і громадськість» (1907). Уже тут з'являється натяк на Христа як на катастрофу, що має масштаб релігійно-космічного перевороту. «Смисл творчості» (1916) вже чітко репрезентує три епохи одкровення про людину, які містять таємницю творення світу з динаміки Троїчності Божества. Перша епоха – це викриття законом гріха людини та відкриття природної божественної моці; друга – це усиновлення людини Богом і відкриття звільнення від гріха; третя – остаточне відкриття божественності творчої людської природи, коли міць божественна стає міццю людською [4, с.9, 279]. У роботі «Екзистенційна діалектика божественного і людського» епохи одкровення Бердяєв розподіляє вже за іншими ознаками – вони постають як стадії божественного одкровення: одкровення в природі, одкровення в історії, есхатологічне одкровення. У цій класифікації філософ виокремлює останню катастрофу «епохи кінця». Її супроводжуватимуть «богопокинутість, туга, механізація та спустошення природи, механізація та секуляризація історії, проходження через безбожжя» [1, с.356]. В есхатологічному одкровенні трагічно зіткнуться Істина і світ – у цій катастрофі невикривлена Істина спалить об'єктивований світ. Однак, як переконає Бердяєв, епоха кінця є не лише епохою руйнації, вона також є епохою боголюдського творення нового життя та нового світу.

Сучасна катастрофа є катастрофою апокаліпсичною. Вона призведе, на думку Бердяєва, до «космічно-антропологічного перевороту», до «великої релігійної революції в людській самосвідомості» [4, с.95]. У ній має народитися рефлексія Духа – Нова релігійна свідомість. Це означає радикальну зміну християнської парадигми. Невід'ємною частиною релігійної свідомості, за словами А.Колодного, є віра [9]. В історії європейської свідомості катастрофічно зіткнулися дві віри: християнська віра в Бога і гуманістична віра в людину. На розсуд Бердяєва,

це був лише момент діалектики свідомості. Філософ переконаний, що на більш високому рівні свідомості людина зрозуміє: віра в Бога передбачає віру в людину, і віра в людину передбачає віру в Бога, тому християнство має бути усвідомлене як релігія Боголюдства.

Шляхи до християнства як релігії Боголюдства були надзвичайно складними. Це пов'язано з катастрофічними суперечностями, які зароджувались у надрах християнської віри й у надрах християнської культури внаслідок об'єктивації. Так у роботі «Екзистенційна діалектика божественного і людського» Бердяєв виокремлює три стадії в історії християнського світу, що постали в результаті діалектичного розвитку релігійної ідеї персоналізму: нелюдність у християнстві, людність поза християнством, нова християнська людність, яка спирається на боголюдність [1, с.314]. Отже, знову йдеться про класифікацію історичних епох, яка внутрішньо пов'язана з концептом катастрофи.

Концепт катастрофи імпліцитно міститься вже в ранній роботі «До філософії трагедії» (1902), у подальшому цей концепт розширює та поглиблює зміст бердяєвських систематизувань історичних епох. У філософській праці «Смисл історії» він уже постає головним чинником бердяєвської релігійно-філософської концепції есхатологічної перспективи історії. Саме катастрофа, як початок будь-якого логічного сприйняття є причиною історичних форм свідомості, пов'язаних зі зміною екзистенційного стану й онтологічного статусу людини і, що найістотніше для Бердяєва, – стосунків із Богом в їх історичній динаміці: раб, син, боголюдство.

Тож завдяки концепту катастрофи, у «генезі свідомості на шляхах духу» [2, с.49] ми можемо виокремити такі форми рефлексії в історії людства: міфологічна свідомість, історична свідомість (месіанська в євреїв), Логос-Христос, Дух. Однак Бердяєв земну історію трактує в контексті історії небесної – саме як зміну структури свідомості: досвідомість, міфологічна свідомість, історична свідомість, Логос-Христос, Дух, надсвідомість. Причиною руху цього динамічного процесу є криза релігійної свідомості, апогеєм якої стає катастрофа. В історичному процесі зміна релігійної свідомості проявила себе як чотири визначальні для Бердяєва релігії: 1) язичництво, що включає увесь дохристиянський світ, релігії роду; 2) юдаїзм, який відкрив історичну свідомість, проте, як усі релігії роду, був національно обмеженим; 3) християнство – вселенська релігія Христа; 4) релігія Духа – релігія Боголюдства, як есхатологічне завершення екзистенційної діалектики божественного і людського.

Катастрофи є результатом кризових процесів, у підґрунті яких лежить трагічний конфлікт суб'єкта і об'єкта, духа і природи, свободи і доконечності, мети і засобів, особистості й суспільства тощо. В історії культури людства Бердяєв виокремлює три великі кризи: кризу античності, кризу гуманізму, кризу християнства. Напруженість кризових суперечностей охоплює всі сфери життєдіяльності людини: держава, мораль, мистецтво, пізнання, релігія. Аналізуючи причини і наслідки кризи гуманізму, Бердяєв виокремлює чотири епохи – варварство, культуру, цивілізацію та релігійне преображення. Катастрофа гуманізму, з погляду Бердяєва, розпочалася після Гете, життя якого філософ вважає найвищим розквітом людської творчості до настання нового катастрофічного світогляду, який уже з'явився у романтиків. Велике ж мистецтво Гете та його велике пізнання природи не доходили до останньої межі.

Сучасна криза гуманізму виростала з суперечності людського духу і природи, яке лежить в основі історичного процесу. Бердяєв пише про три типи ставлення людини до природи: 1) дохристиянський – анімізація природи; 2) християнський – звільнення від стихійної природи і демонолатрії; 3) ренесансний – підкорення та механізація природи. Він бачить три способи виходу з кризи: фатальний – загибель світу; насильницький – деспотизація світу; катастрофічний – перехід на інший рівень свідомості [6, с 621]. Знову йдеться про класифікацію, іманентно пов'язану з концептом катастрофи.

Як вважає Бердяєв, криза християнства прокльовується ще за часів середньовіччя через поступове пристосування релігії духу до історичної доконечності, наслідком цього трагічного процесу стало неминуче знецінення есхатологізму, що гостро ставить проблему співвідношення есхатології та історії. Згідно з бердяєвською концепцією есхатологічної перспективи історії, в сучасній християнській релігії трагічні суперечності між свободою і доконечністю, цілями і засобами поставили як наріжне не тільки питання есхатології та історії, а й питання Третього Одкровення. Бердяєв виявляє складну бінарну природу культурно-історичних суперечностей. Вочевидь, конфлікт між цілями і засобами призводить не лише до знецінення людини в гуманізмі. У християнстві цей конфлікт відкриває есхатологічну перспективу одкровення Духа в історії.

Як бачимо, катастрофа оголює амбівалентну сутність трагічних конфліктів епохи і сама є двоїстою за своєю природою: з одного боку, старі форми життя мають ізжити себе, перейти у своє заперечення, тому катастрофа – це не тільки загибель старого, а й завжди очищення (наприклад, біблійний потоп); з іншого – катастрофа це завжди народження нового, у ній латентно міститься есхатологічна потреба в оновленні життя. Концепт катастрофи має принципове значення не тільки для інтерпретації есхатологічної перспективи історії, а й у цілому для бердяєвської релігійно-філософської концепції світу. Криза релігійної свідомості, що породжує історичні катастрофи, має глибокі онтологічні корені. Вона постає з напруження, конфлікту, нерозв'язних у межах об'єктивованого світу фундаментальних антиномій: суб'єкт/об'єкт, феноменальне/ноуменальне, іманентне/трансцендентне, доконечність/свобода. У релігійно-філософській системі Бердяєва катастрофа постає архаїчною формою онтологічної структури боголюдської історії світу. Так з «екзистенційної діалектики божественного і людського» постає «історична драма людської долі»: історія – міф, історія – трагедія, історія – комедія, історія – трагікомедія, історія – містерія Духа. Отже, маємо ще одну бердяєвську класифікацію історії, представлену через міфологізовані форми узагальнення.

Висновок. Очевидно, що катастрофізм постає спільною ознакою бердяєвської типології історичного процесу. Поняття катастрофи є тим чинником, який дозволяє привести до спільного знаменника, уніфікувати гнучкі, надто розмиті бердяєвські класифікації історії, описати історію різними типами кластерів, звести їх до спільного знаменника.

Література

1. Бердяев Н. А. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого /Н. А. Бердяев //О назначении человека. – М.: Республика, 1993. – С. 253-357.
2. Бердяев Н. А. О назначении человека: Опыт парадоксальной этики /Н. А. Бердяев //О назначении человека. – М.: Республика, 1993. – С. 19-252.
3. Бердяев Н. А. Смысл истории /Н. А. Бердяев; [Сост. и ком. В. В. Сапова] //Смысл истории. Новое средневековье. – М.: Канон+, 2002. – С. 7-218.
4. Бердяев Н. А. Смысл творчества: Опыт оправдания человека /Н. А. Бердяев //Смысл творчества: Опыт оправдания человека. – Харьков: Фолио; М.: АСТ, 2002. – С. 15-334.
5. Бердяев Н. А. Философия свободы /Н. А. Бердяев //Судьба России: Сочинения. – М.: ЭКСМО-пресс; Харьков: Фолио, 1998. – С. 29-264.
6. Бердяев Н. А. Царство Духа и царство Кесаря /Н. А. Бердяев //Дух и реальность /Вступ. ст. и сост. В. Н. Калужного. – М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2003. – С. 565-671.
7. Голуб А. П. Релігійно-духовний контекст політичної позиції М. О. Бердяєва /Андрій Павлович Голуб //Метаморфози свободи: спадщина Бердяєва у сучасному дискурсі (До 125-річчя з дня народження М. О. Бердяєва): Український часопис російської філософії. Вісник Товариства російської філософії при Українському філософському фонді. Вип. 1. – К.: ПАРАПАН, 2003. – С. 315-320.
8. Элиаде М. Миф о вечном возвращении. Архетипы и повторяемость /Мирча Элиаде; [пер. с фр. Е. Морозовой, Е. Мурашкинцевой]. – СПб.: Алетейя, 1998. – 250 с.
9. Колодний А. М. Релігія //Релігієзнавчий словник /[За ред. професорів А. Колодного і Б. Лобовика]. – К.: Четверта хвиля, 1996. – С. 279.
10. Юнг К. Г. Ответ Иову //Юнг К. Г. Ответ Иову /Карл Густав Юнг; [Пер. с нем. В. Бакусева, А. Гараджи]. – М.: Канон, 1995. – С. 109-234.
11. Юнг К. Г. Психологические типы /Карл Густав Юнг; [Пер. с нем. С. Лорие]. – М.: Прогресс-Универс; СПб.: Ювента, 1995. – 717 с.
12. Ясперс К. Смысл и назначение истории /Карл Ясперс; [Пер. с нем. С. Левиной]. – М.: Республика, 1994. – 527 с. – (Мыслители XX в.).

Summary

Gorban Richard. Catastrophism as an Internal Principle of Berdiaev's Classification of History. The specific aspects of historiography and eschatology of Mykola Berdiaev are presented. This research specifically analyzes Berdiaev's historical clusters through accurate examining Berdiaev's different writings dating from different periods of his life, author discerns and analyses history's classification principles. Author proves that Berdiaev views historical process as genesis of religious conscience. Mechanism that moves it is the internal catastrophism. It is a common denominator to identify specific system of classes in different historical periods. Keywords: M. Berdiaev, eschatology, insight, historiography, history, catastrophism

СХІДНИЙ ІНТЕЛЕКТУАЛЬНО-ДУХОВНИЙ СИНТЕЗ У КОНТЕКСТІ СИНЕРГЕТИЧНОГО БАЧЕННЯ СВІТУ (стаття перша)

Досліджуються особливості східної філософії в порівняльному аналізі з традицією розвитку західної філософії і науки.

Ключові слова: даоська традиція, мисленнєві практики, структурний поліморфізм, матхьямака, магічний голізм, трансперсональний досвід, змінні стани свідомості, недуалізм.

Актуальність теми полягає в значущості особливих характеристик східного цілісного світогляду. На відміну від однобічних досліджень його природи і сутності, характеру і структури нелінійної динаміки міжкультурного взаємозв'язку філософських культур Сходу і Заходу (В.Рудой, К.Солонін, П.Рікьор, Ф.Дальмайр, А.Кобзєв, В.Малявін), автор намагається дослідити предметну цілісність китайської філософської культури.

Чи досяг розвиток синергетичної науки ступеня «зрілості» філософської культури Сходу? Очевидно, що ні. Понад те, сучасне розгортання й осмислення контексту синергетичних досліджень – яскраве й переконливе свідчення цього. У зв'язку з цим виникає цілий спектр принципово нових фундаментальних проблем-запитань. Коротко назву лиш окремі з них. Як синергетика з її «розмитими» світоглядними і культурологічними передумовами і наслідками конструктивно може бути вписана в культуру в цілому і предметно адаптована до неї? Як оцінити її місце в досягнутому спектрі історико-соціокультурних і світоглядних традицій? Чи здатна вона, занурюючись у культуру, суттєво змінити, змістовно трансформувати саме культурне середовище, його нелінійну природу? Які нові, а також попередні не проявлені, але традиційно підтримувані зв'язки, образи вона резонансно висвітлює в цьому середовищі?

Сьогодні синергетика не має конструктивно-предметних відповідей на такого роду проблемні запитання. Водночас її предметне поле бездоказово й без належної аргументації заповнюється ідеями й образами східного типу мислення, світосприйняття, світовідчуття і світорозуміння. Теоретико-світоглядним потенціалом її є гіпотетичне уявлення про якусь принципову спорідненість синергетичного образу мислення зі східним типом мислення і світосприйняття. «Для Сходу, – зазначають О.Князева і С.Курдюмов, – у першу чергу для Індії і Китаю, властивий принципово інший, відмінний від західного, цілісний образ мислення, який характеризується, зокрема, недуюальним принципом мисленнєвого осягнення протилежностей. Дивно, що це, далеке від недоліків аналітичного, логіцистського підходу світосприйняття східної людини збігається (причому в низці цілком конкретних випадків) із принциповими елементами синергетичного світобачення» [2, с.93-94]. Цей висновок авторів, по суті, є декларативним судженням. Воно має бути доведеним у сфері проявлених «перетинів» філософських культур Сходу і Заходу в межах багатомірної сутності застосування принципу недуюальності.

Як приклад я беру творчість *Шрі Ауробіндо* – творця так званої інтегральної йоги на основі всебічного аналізу змістовно-сміслового потенціалу Вед. Він усебічно й доказово виявив іманентні й тонкі нитки, які пов'язують прогрес науки і скарби давньосхідної мудрості, сконцентровані в текстах. «Даянанда стверджує, що у ведичних гімнах можна знайти істини сучасного природничо-наукового знання... Я хотів би додати до цього, що, на моє переконання, Веди містять у собі, крім того, ряд таких істин, якими ще не володіє сучасна наука» [10, с.57]. Сьогодні ця думка звучить по-новому. Наприклад, для пізнання предметного смислу і змісту в постійно змінній динаміці співвідношення ведійських скарбів мудрості та теоретико-практичного потенціалу і розвитку науки, наукового знання загалом, західні дослідники Вед некоректно стверджують, що висновки Ауробіндо – це якесь перебільшення реального стану справ. Глибше і предметніше висловлюють свою думку Князева і Курдюмов, які стверджують, що такі висловлення адекватно відображують реальну перенасиченість змісту «класичних образів ведійської мудрості...стосовно того знання, яким оперує наука кожної історичної, в тому числі й сучасної нам епохи [10, с.94].

У чому сфокусована перенасиченість змісту Вед? У міждисциплінарному русі сучасної некласичної науки. Який головний шлях наукового пізнання досягнення цієї

надскладної мети? У першому наближенні він цілісно окреслений і сконцентрований у надлишковості змісту Вед. Нині цей фактор відчутно і вагомо проявляється в міждисциплінарних пошуках предметно цілісних шляхів до єдності в якісно різних сферах науки і людської практики. По-перше, це активний пошук багатфакторного синтезу фундаментальних фізичних взаємодій і вираження його єдиною фізичною теорією. По-друге, це пошук предметної цілісності різних наук з одночасним формуванням багатомірно-цілісного світогляду в канві нелінійної динаміки єдності науки і мистецтва, яка нині послідовно реалізується за сприяння математичного експериментування в новітніх інформаційних технологіях і концепціях людино-машинного діалогу. Зазначу, що настанова на єднання (в плані пізнання природи і сутності єдиного буття людини і природи) була чітка й предметно виражена в заключному гімні Рігведи – найдревнішої з чотирьох Вед [див.: 4, с.264-265].

Закономірно виникає питання: чого ж намагається досягти синергетика, занурюючись у багатомірний простір культури? Одержати визнання як нова наукова парадигма і новий образ бачення світу, й тим самим виявити предметно нове в багатшаровій цілісності культури? Скоріше за все, це її бажання, а не сувора реальність. Спираючись на абстрактно-математичний смисл культури як Цілого, синергетика діє вибірково, тобто однобічно в розумінні реального смислу й змісту. Абстрактно-математичний смисл предметно-поняттєвих структур синергетики дозволяє їй «входити» в резонанс із тими світоглядними традиціями, які формально-логічно відповідають її власним принципам, теоретико-методологічним настановам, ідеям і моделям, водночас наповнюючи їх новим конкретним змістом. Останній обмежений природним ходом синергетичних досліджень, які все-таки абстраговані від предметно-поняттєвої цілісності концептуальних структур синергетичної науки як нелінійної наукової парадигми. Звідси також «підгонка» до предметної сутності західного мислення вкрай необхідна. Це було би так, якщо б синергетики у своїх пошуках обмежилися тільки аналізом предметного смислу і змісту «однобічної природи» при аналізі нових своїх результатів. Насправді ситуація цілком інша. Що мається на увазі? Те, що інтенсивне поширення концептуальних засад синергетики майже у всі сфери науки і практики буквально примушує дослідників предметно перевідкривати та по-новому осмислювати основні ідеї та принципи східного світосприйняття і світорозуміння.

Коротко розглянемо їх фундаментальний характер. Насамперед це – ідея предметної цілісності та багатомірної узгодженості світу, «наскрізного» всепроникаючого зв'язку всього зі всім згідно з даоськими, буддійськими, сінтоїстськими поняттєво-концептуальними побудовами. Кожна найдрібніша частинка Всесвіту – це особливий цілісний світ, одухотворений, одушевлений як своїм власним життям, а також життям Багатомірної Реальності. Чи є такий смисл, в якому частинка різнозначна (але не тотожна) з іншими, малими і великими утвореннями цієї Реальності? Є. Він сконцентрований у багатомірній сутності сфери перетину наскрізних зв'язків у межах дії її абсолютних законів розвитку та функціонування. З цих позицій кожна частинка причетна до природи світової духовно-тілесної цілісності, тобто змістовно-смислової нероздільності людини і природи в тотальній Реальності. На філософському рівні всеохопний характер цієї ідеї некоректно, однобічно дістає вираження у вигляді монадності елементів світу. В межах цього уявлення, світогляд Сходу радикально відмінний від світогляду Заходу, західного мислення як такого.

Наприклад, у буддизмі ця ідея, її природа і смисл предметно представлені в теорії дхарм – якісно і структурно іншої від західних взірців. Дхарма – основне поняття буддійського світоспоглядання. Воно використовується для позначення «носіїв» (окремих субстратів), а також їх якостей і відношень. У теорії дхарми становлять єдиний і неперервний потік минулих елементів буття. Водночас дхарми залежно миттєво народжуються і вмирають. При цьому вони діють спільно, народжуючи нові утворення, нові предметні цілісності. На жаль, західні буддологи, зокрема *О.Розенберг*, неправомірно здійснюють «підгонку» незвичних контекстів східних трактатів до надуманого на західний манер їх розуміння. «З погляду буддійської системи, – відзначає він, – всі елементи-дхарми є чимось однорідним і рівносильним; усі вони між собою пов'язані...» [5, с.128]. Що ж це доводить? Те, що дхарми змістовно й однорідно об'єднуються в конгломерати. Перед нами стереотипне зведення *О.Розенбергом* нерозкритого предметного смислу й змісту праць буддизму до звичного західного їх розуміння.

Більш глибоко й доказово розкрив природу і сутність філософського вчення буддизму *Ф.Щербатський*. Саме він з позиції предметно-поняттєвої цілісності картини світу як океану, що хвилюється з глибини, уявив не як хаос, а як підпорядкований суворим законам причиновості. Одні елементи постійно з'являються в супроводі з іншими, одні так само неперервно слідує за іншими. Це вчення про сумісно-залежне народження елементів є

центральним пунктом всього буддійського світогляду. Воно нерозривно пов'язане ... з розпиленням усього сутнього на окремі елементи, з миттєвим слідуванням одних комбінацій елементів за іншими» [9, с.232-233].

Східну ідею про «наскрізний» зв'язок усього з усім не можна розуміти однобічно-прямолинійно і по-західному – спрощено. У зв'язку з цим доречно звернутися до роздумів *Т.Гигор'євої*. «Природа Будди, – роз'яснює вона, – не знає поділу на вище і нижче: все у світі рівнозначне, порошок і Всесвіт, монарх і квітка. Кожна річ містить у собі абсолют повною мірою» [1, с.127]. Це саме стосується й уявлення про всепроникну когерентність елементів світу. Західні ідеї, образи і уявлення тут взагалі неприпустимі, а тим більше – їх предметні спрощення чи предметно-лінійні побудови. У такому разі дослідник не зможе глибоко осмислити метафоричний смисл цієї ідеї, бо тут він безпосередньо зустрінеться з фундаментальною прихованістю природи й сутності багатомірної метафори в «одномірному» дискурсі. В останньому метафоричний смисл цієї ідеї нашаровується предметно-суб'єктивним розумінням кожним дослідником її як цілісного світопізнавального засобу в Багатомірній Реальності.

Що ж нового вносить синергетика в цілісне світосприйняття та світорозуміння? Відповідь на це питання залишається й сьогодні предметно невизначеною, «розмитою», бо синергетична наука перебуває нині лише на початку розкриття природи й сутності феномена цілісного світосприйняття. На мій погляд, вона на абстрактно-математичній основі, враховуючи фактор інерційності західного мислення, здійснює лише перші кроки з виявлення якогось (але не багатомірного) внутрішнього (іманентного) зв'язку елементів світу. Науковий інтерес викликає спроба синергетики розкрити реальний смисл і зміст «невідомого» за допомогою іншого «невідомого». Я бачу суть цього наукового інтересу в тому, що пошук іманентного зв'язку «елементів світу» (також цілісних утворень) через малі впливи, флуктуації. Через цю призму вводиться бездоказове і принципове припущення: малі флуктуації можуть проникати на інші рівні організації (нагадаю, що думка про ієрархічну структуру світобудови поки що є гіпотезою!) і якісно впливати на хід процесів, тобто імпліцитно вводиться уявлення про їх предметно-поняттєву цілісність. У зв'язку з цим стверджується, що через флуктуації можна виявити зв'язок різноякісних рівнів буття (зрозуміло, в його ієрархічній структурі).

Що ж реально пізнає синергетика? Лише абстрактно-математичні межі ймовірнісної істинності цього твердження. Виявляється, що малі впливи можуть спливати з нижчих рівнів не завжди, а лише в певних типах середовищ. Це і є прояв вищевказаної предметно-поняттєвої цілісності в недосяжній поки що для синергетики, багатомірній природі Реальності. Тому й потрібні такі середовища, які здатні з нелінійним позитивним зворотнім зв'язком підсилити малі впливи. Звідси випливає, що синергетичне бачення світу є абстрактно-математичним за своїм предметним смислом. Воно не є достатньою умовою для виникнення макрожиття мікрофлуктуацій, оскільки існують такі режими із загостренням, коли розсіювальний (зокрема, дифузійний) фактор предметно-інтенсивніший від фактора, який створює неоднорідності. Це так званий HS-режим, тобто режим хвилі, що необмежено поширюється. Тут у гру вступає абстрактно-математичний смисл цих режимів. Виявляється, що всі малі флуктуації замулюються, стираються і не можуть прорватися на макрорівень. Це лише формально-логічний результат, який впливає з вихідного абстрактно-математичного смислу. Але дійсність – це предметне різноманіття і режимів розвитку процесів у будь-якому середовищі. Тому й не випадково, коли робота нелінійного джерела суттєво перевищує розсіювальний фактор, здійснюється локалізація: мікрофлуктуації набувають макроскопічного життя. Це також формально-логічний факт. Тому синергетики за аналогією вважають, що це – так званий LS-режим, тобто режим локалізації структур у відкритому нелінійному середовищі. Квазікласичність синергетичного пошуку в його предметному смислі безпосередньо спирається на концептуальні підвалини дихотомічного способу мислення. Останній і в сучасній некласичній науці потребує більш глибокого і предметного обґрунтування ідеї непрямого і потенціального як найоб'ємнішої ідеї Сходу.

І в сучасній некласичній науці виявляються достеменно нез'ясованими витоки досить широкого використання цієї ідеї Сходу у вченнях стародавніх греків. Понад те, відсутні фундаментальні дослідження, спеціально присвячені всебічному з'ясуванню теоретико-методологічного фундаменту шляхів і підходів практичного застосування цієї ідеї Сходу в західній філософії, а також західній методології науки. У цьому факті предметно сконцентовано якісно різні причини, що привели наукове пізнання до такого стану. Філософсько-методологічна вагомість і теоретико-гносеологічна шкідливість штучно утвореної прогалини в західній філософії науки, світогляді Заходу лише сьогодні максимально

проявляється в різних моделях тлумачення природи і сутності таких понять, як «віртуальний світ», «глобальна організація світу», «глобалізація» тощо [див.: 7; 9].

Сьогодні ми, образно кажучи, збираємо урожай теоретико-гносеологічного й методолого-практичного застосування цієї ідеї Сходу у вченнях античних греків. Для цілей нашого дослідження досить коротко і ретроспективно розглянути смисл і зміст зреалізованих шляхів і підходів. По-перше, Космос як гармонійне облаштування світобудови народжується з первісного Хаосу. Буття – з Небуття. Феномени являються людині – з необмеженої у своїх потенціях безодні. Східні уявлення не просто переосмислюються за їх предметно-цілісним смислом і змістом, а суттєво викривляються і навіть спотворюються. По-друге, проілюструю ці характеристики вчень стародавніх греків на процесі осмислення ними образу Небуття. Що розуміється під цим образом? Потенціальне, не проявлене, неоформлене – незмінна всепороджуюча і всепоглинаюча основа речей. А Буття, навпаки, – актуальне, проявлене, оформлене. Водночас це – тимчасова, мінлива маніфестація небуття. По-третє, згідно з «Іцзін» – китайською Книгою перемін – ці характеристики взаємодії Буття і небуття тлумачаться по-іншому. В Багатомірній Реальності ситуації наче випливають із небуття, і підкоряючись суворому ритму світового розвитку, вичерпавши себе, повертаються в небуття» [1, с.64]. Цікаво, що цей образ картини світу втілено в стародавньо-китайській пам'ятці «Хуайнаньцзи»: «Небуття і буття переходять одне в одне, підкоряючись двосторонньому руху туди-назад, але між небуттям і буттям немає суттєвої різниці, буття – лише тимчасова маніфестація небуття» [1, с.69]. Тому, по-четверте, небуття хоча й тлумачиться як безформне, але реально воно нескінченно багате формами, які ще не зреалізувались, а перебувають у процесі становлення. Предметно таке Небуття імпліцитне, нерозгорнуте, містить у собі все, всі форми (актуально, а не потенційно). Античні греки, на жаль, не врахували цього. Небуття, Порожнеча позбавлені форми, але все приховують у собі. Порожнеча – умова існування речей, дає їм набути своєї природи» [1, с.66].

Науково цінним є спосіб пояснення Т.Григор'євою предметного смислу «небуття». Враховуючи переклад цього поняття в японській традиції «Мукейбуцу», вона предметно буде змістовне судження (на основі японського перекладу цього поняття як «речі, яка не має форми») про те, що «в невиявленій формі все вже є» [1, с.69-70]. Отже, небуття – це те, що ще не розкрилося, не стало ще буттям, а наче є «здобуття, а не після буття». Предметна змінність суворого ритму світового розвитку дістає своє логічне обґрунтування. Логіка предметна і своєрідно відкриває «двері», «шлях» прориву людського пізнання до Багатомірної Цілісності. З цієї позиції небуття – зерно життя, ще не дерево, ще не плід, але вже містить у собі потенцію дерева, потенцію плоду. Ось чому Тайцзі (Велика межа, Абсолют) зображають у вигляді кола, дві вигнуті половини якого, світла – Ян і темна – інь, які нагадують зародок, готові перейти одна в одну». Небуття це те, «звідки все проростає, як із вселенського зерна» [1, с.81].

Науковий інтерес викликає сам спосіб, у який Т.Григор'єва пов'язує предметний і метафоричний, реальний і поняттєво-концептуальний смисл і зміст природного ритму світового розвитку. Виникає низка ще нерозкритих проблем. Назву лише декілька ще глибоко не досліджених проблем у такій їх постановці.

Чи можлива змістовна трансформація східних уявлень, їх реальних смислів в абстрактно-логічні ідеї та образи Стародавньої Греції? Чи можна природним ходом трансформувати цілісний образ мислення народів Сходу в однобічно-розділений, дихотомічний спосіб мислення народів Заходу? Чи можна в наявному культурному середовищі конструктивно виявляти предметно-концептуальні засади реалізації творчого діалогу східного образу мислення та світосприйняття із західним мисленням та механістичним світосприйняттям? Сучасна неklasична наука ще не може дати конструктивного розв'язку такого роду проблем. Чи не потрібно шукати ці розв'язки у витоках принципу дуальності західного мислення, дихотомічного способу мислення?

У зв'язку з цим доцільно з нових позицій переосмислити природу і сутність міфів Стародавньої Греції і вчень античних філософів. У них хаос трактується не просто як безлика безодня, безформний червень усіх творінь, а як універсальний творчий принцип, який потенційно, у згорнутому вигляді містить у собі всі взірці (форми) становлення. «Антична думка взагалі, – відзначає О.Лосев, – рухалася в напрямі тих формул, які можна було би залучити для характеристики Хаосу як принципу становлення. Стали помічати, що в Хаосі міститься своєрідна Єдність протилежностей (головна засада формування дихотомічного стилю мислення. – С.В.): Хаос усе розкриває і все розгортає, всьому дає можливість вийти назовні; але водночас він усе поглинає, все нівелює, все ховає всередину. Образ Хаосу у вигляді дволикого Януса, який постає творчим первнем, знаходимо в Овідія: «...Янус своєю власною рукою все

відкриває і закриває, будучи немовби світовими дверима. Він може розгорнути світ у всій його красі, а може його знищити» [3, с.580]. Як бачимо, О.Лосєв чітко обґрунтовує одночасність закладення основ принципу розділення і дихотомічного способу мислення.

Синергетика у своєму розвитку безпосередньо не зорієнтована на конструктивне розв'язання цієї фундаментальної проблеми. Водночас предметне поле синергетичних досліджень реалізується як міждисциплінарний науковий напрям у нелінійній динаміці багатофакторних предметних моделей і підходів, різнобічно-цілісної єдності міждисциплінарних досліджень планетарного характеру і образів тлумачення стародавніх вчень, концепцій і доктрин. Синергетичний пошук особливу увагу звертає дослідників на ґрунтовне пізнання місця і ролі вищезгаданих образів тлумачення у світі нелінійних явищ, процесів, структур (середовищ). Домінантним в цьому розумінні є образ Небуття або первісного Хаосу. Ця роль і місце зазначеного образу зумовлені збігом його предметних тлумачень із синергетичним розумінням нелінійного середовища, в якому в не проявленому вигляді (помилково в потенції як можливий предметності) захований спектр усіх можливих у даному середовищі форм (але це ще потрібно предметно і змістовно довести!). В абстрактно-математичному розумінні – це буде спектр структур-атракторів еволюції. Логічні висновки в такій стратегії явно несумісні, бо стосуються різних предметностей та змістів.

Розглянемо буддистське розуміння природи, характеру й сутності свідомості, її багатомірної предметності. Буддизм припускає існування певного прастану, первісного стану («алая-віджняна», «чітта» або «манас»). Йдеться про свідомість-вмістилище. З цих позицій прасередовище універсуму ототожнюється з потенційно нескінченно багатим і нерозгорнутим станом свідомості-скарбниці. Цей образ уже символізував вихід теорії пізнання буддизму на новий рівень осягнення предметності буддійського світовідчуття, світосприйняття і світорозуміння. Про це писав Ф.Щербатської. «Весь всесвіт, реальний світ представляється таким, що складається з нескінченної множини можливих ідей, які перебувають наче в «дрімотному стані», в скарбниці свідомості» [8, с.66]. Зрозуміло, що образ свідомості-скарбниці зміг виникнути лише в східному цілісному образі мислення. Західному світосприйняттю і мисленню не судилося осягнути духовний потенціал фундаментальної ідеї Сходу щодо предметно-багатомірної нероздільності, циклічності, зворотно-поступального руху, розвитку, вічного повернення. Предметний зміст і зміст цієї багатомірної нероздільності розгортається в індійських Ведах і в буддизмі крізь призму поняття «сансара». Це поняття пов'язане з циклом народження й смерті.

Ідеї та уявлення буддизму (його ранніх версій) широко «запозичувались» у процесах творення християнства як релігії. Вони стали ідейно-теоретичною базою предметного зближення буддизму і християнства. Цікаво, що ця особливість буддійського світосприйняття так і не була розкрита в дискусіях під час роботи XXII Всесвітнього філософського конгресу в Сеулі (2008 р.). Учасники акцентували увагу на тому стереотипі, що кожен раз має місце повернення зі своєю кармою, з усім «накопиченим тягарем зла», яке потрібно «спокутувати». Інерційність західного мислення була продемонстрована, хоча основна тема Конгресу була присвячена «Переосмисленню філософії сьогодні». Факт і справді символічний у розумінні штучно вибудованої полярності між філософіями і культурами Сходу і Заходу.

Ідея єдиного буття природи і людини постає в якості стрижня різноякісного синтезу «наскрізних зв'язків і взаємодій» у предметному розмаїтті «проекцій!» Багатомірної Цілісності. Принцип єдиного буття природи і людини – джерело і засіб конструктивної побудови такого роду «проекцій» на шляхах розробки єдиної міждисциплінарної науки. Як приклад наведу циклічний закон еволюції, який нібито демонструє спорідненість східного світогляду із сучасними еволюційними теоріями. О.Князева і С.Курдюмов стверджують, що цей закон розгорнуто представлений у світогляді Вівекананди. Для підтвердження цієї думки вони цитують *Ромена Роллана* – одного з кращих в історії культури інтерпретаторів східних текстів, який звернув увагу на взаємозв'язок у ведантизмі еволюції та інволюції. «Вівекананда часто наполягає на спорідненості сучасних еволюційних теорій з теоріями стародавньої ведантичної метафізики і космогонії... Вся індійська думка по своїй суті ґрунтується на теорії циклів. Рух вперед уявляється у вигляді послідовного ряду хвиль. Кожна хвиля підіймається, і знову спадає; за кожною хвилею настає інша, яка також підіймається і спадає» [6, с.61]. Цей приклад наочно і переконливо доводить, як здійснюється «підгонка» предметного змісту східних текстів під парасольку західної традиції.

К.Юнг також намагався окреслити контури вельми хисткого містка, який наче пов'язував концептуальні змісти східних ідей і уявлень із західними. «Мудрі китайці сказали б: “Коли Ян

досягає найвищої сили, темна потужність інь народжується в його глибині, бо ніч розпочинається опівдні, коли ян слабне і розпочинає змінюватися в інь» [11, с.11,15]. К.Юнг абстрактно і поверхово розкриває предметну цілісність «ритмів життя». Під абстрактністю та поверховістю його психофізіологічного аналізу слід розуміти однобічний характер природного ходу трансформації символу інь-ян в неперервній динаміці взаємозаміщення його складників як «наскрізних зв'язків» Багатомірної Цілісності. У цьому ключі змістовно і по-новому висвітлюється багатомірна природа, характер і сутність «золотого зародку» як джерела осмислення багатомірно-цілісного світогляду Індії, Китаю, Японії.

Зазначу, що в багатомірній природі всі взаємодії силові. Своєрідність вищезгаданого зведення означає безпредметне входження синергетичних досліджень у багатомірний простір людської культури як абстрактно-логічної абсурдності – суттєво викривленої предметної цілісності вищезгаданого потенціалу. Проблематичним є твердження про конкретну аналогію із синергетикою, тому що поняттєво-концептуальні побудови в межах принципу недualityності радикально відрізняються від аналогічних, які побудовані в концептуальному полі принципу дуальності. Внутрішня суперечність цих побудов, справді, апогейна. В цьому випадку будь-яка конкретна аналогія з синергетикою хибна. По-перше, в ній широко використовується принцип дуальності для розбудови поняттєвого апарату і мови синергетики. Звідси, по-друге, впливає та її концептуальна засада, що існують універсальні, властиві «і живому, і неживому», закони ритму, циклічної зміни станів: піднесення – падіння – стагнація – піднесення і т.д. [див.: 2, с.99]. На цій основі з'являється такий декларативний висновок: тільки слідуючи «ритмам життя», колиним режимам, системи можуть підтримувати свою цілісність і динамічно розвиватися. При цьому проблематичним стає саме обґрунтування предметної незвичності світу нелінійних явищ, процесів і систем, а також пізнання природи і сутності, специфічності й надскладності нелінійної динаміки у міждисциплінарному русі сучасної науки.

Але з'являються більш глибокі помилки на шляхах некоректного та некритичного перенесення західних науково-філософських результатів – за налогією – на неповторний характер східної філософії, світогляду і культури. Аналогія повинна адекватно відображати багатомірну природу східного цілісного світосприйняття та світорозуміння. Західний образ новизни науки з позиції предметної цілісності Сходу не тільки хибний, а й шкідливий для пізнання Цілого. Що ж принципово нового вносить синергетика в розуміння природи цього Цілого? На це питання ми спробуємо дати відповідь у наступній статті.

Література

1. Григорьева Т.П. Японская художественная традиция [Электронный ресурс] /Т.П. Григорьева. – М., 1979. – Режим доступа: http://lib.aldebaran.ru/author/grigoreva_tatyana/grigoreva_tatyana_yaponskaya_hudozhestvennaya_tradiciya/grigoreva_tatyana_yaponskaya_hudozhestvennaya_tradiciya__0.html
2. Князева Е.Н. Основания синергетики. Режимы с обострением, самоорганизация, темпомиры /Е.Н. Князева, С.П. Курдюмов. – СПб.: Алетейя, 2002. – 414 с.
3. Лосев А.Ф. Хаос /А.Ф.Лосев //Мифы народов мира: Энциклопедия. М., 1980. – Т. 2. – С.579-581.
4. Ригведа. Избранные гимны [пер., ком. и вступ. статья Т.Я.Елизаренковой]. – М.: «Наука», 1972г. – 418с.
5. Розенберг О.О. Труды по буддизму /О.О Розенберг. – М.: «Наука», 1991 г. – с. 295.
6. Роллан Р. Собрание сочинений, т. XX /Р.Роллан; [пер: с французского Т.Н.Кладо под ред. М.А.Салье]. – Л.: "ГИХЛ", 1936.
7. Чумаков А.Н. Глобализация. Контуры целостного мира /А.Н.Чумаков. – М: ТК Велби, Проспект, 2005. – 432 с.
8. Щербатской Ф.И. Избранные труды по буддизму /Ф.И.Щербатский; [пер. с англ.]. – М.: ГРВЛ «Наука», 1988. – 426 с.
9. Щербатской Ф.И. Философское учение буддизма /Ф.И.Щербатский //Восток – Запад. Исследования. Переводы. Публикации. Выпуск четвертый. – М.: Наука. Гл. ред. вост. лит-ры, 1989. – С.224-238.
10. Aurobindo Sri. Banking-Tilax-Dayananda.Calcutta, 1947.
11. Jung C.G. Psychology and the East. London: Ark. 1986 (contained in Collected Works Vol. 11).

Summary

Vovk Stepan. Eastern Intellectual Spiritual Synthesis in Terms of World Vision Synergetic (Article One). The features of Eastern philosophy in comparative analysis with the tradition of Western philosophy and science are considered. **Keywords:** Taoist tradition, the practice of thinking, the structural polymorphism, magic holizm, transpersonal experience, variable states of mind, nedualizm.

КОНЦЕПТУАЛЬНИЙ АНАЛІЗ ФІЛОСОФСЬКОГО РЕЛЯТИВІЗМУ

Досліджується феномен релятивістського мислення та його концептуальні можливості в контексті філософії та методології науки.

Ключові слова: методологія, релятивізм, філософія науки.

Тлумачення поняття «релятивізм», як і спроби класифікації його видів у сучасній академічній літературі та філософських працях продовжують спиратися на традиційні уявлення про цей феномен. Такий підхід бере початок ще від аристотелівської критики софістів і скептиків. Ці уявлення не зазнали майже ніяких змін в якісному відношенні у філософсько-методологічних концепціях другої половини ХХ століття. І нині, в першому десятилітті ХХІ сторіччя вони залишаються в практично такими ж.

Актуальність. Визначення та класифікації філософського релятивізму мали зазвичай описовий характер. Не було здійснено серйозних спроб осягнути його суть, проникнути в ядро метафізичної природи цього феномену, хоча проблеми і виклики сьогодення, зокрема тлумачення й аналіз окремих соціокультурних процесів, потребують об'єктивного й зваженого його вивчення. Саме тому важливо здійснити нові кроки в обґрунтуванні концептуального потенціалу філософського релятивізму, розкрити ту частину його природи, яка тривалий час залишалася прихованою. Для цього потрібен методологічний інструментарій, відмінний від того, що застосовувався класичною філософією. Таким, на нашу думку, може стати *концептуальний аналіз*.

Дослідженням природи філософського релятивізму ґрунтовно займаються Г.Фейрламб [11], Дж.Мейланд [12], С.Релятіво [13] та інші. Що стосується концептуального аналізу, то він має у філософській методології різні виміри: один з них – класичний, пов'язаний в основному з аналізом тексту за певними контент-категоріями, інший – некласичний, який можна розуміти як більш розширену й поглиблену версію класичного. Він зародився на основі філософських ідей Р.Карнапа та У.Куайна. Опонентами і подальшими провайдерами теорії концепту, концептуального аналізу і концептуального релятивізму виступили Д.Девідсон і К.Попер. Сьогодні проблемою концепту, концептуальних логічних схем і концептуального релятивізму займаються М.Лебедев [4], Л.Богатая [1; 2], Е.Ускова [8]. Звісно, цими прізвищами не вичерпується коло дослідників зазначеної проблематики, але праці саме зазначених авторів стали відправною точкою нашого дослідження. Про специфіку концептуального аналізу частково вже йшлося в нашій статті «Концепт і концептуальний релятивізм у сучасній філософії науки» [6].

Мета нашої розвідки – здійснити концептуальний аналіз феномену філософського релятивізму, визначити концепти релятивізму.

Одразу варто зазначити, що релятивізм є збірним поняттям, у якому абсорбувалися декілька потужних традицій грецької філософії, серед яких основними, на нашу думку, є діалектика і метафізика (догматична та синтетична).

Варто відзначити декілька важливих нюансів, які виникли в силу багатовекторного формування релятивізму, його природи, поняття, виду та характеру. Отже, по-перше, при чисто загальній схожості вищезгадані течії античної філософії є доволі відмінними. Це означає, що в понятті «релятивізм» може існувати як мінімум два різні концепти. По-друге, релятивізм міг виникати в силу причиново-наслідкових тенденцій безвідносно до діалектики і метафізики. Такий стан речей був би свідченням запозичення релятивізму цими течіями. Третій момент логічно випливає з попередніх двох: перед нами опозиційна схема, утворена певною прихованою домінантною силою, яка, зрештою, й визначила зовнішність релятивізму. При цьому, концептуальні нюанси у природі релятивізму були знівельовані прескриптивним імперативом, на рівні глибинних онтологічних основ пануючої філософської традиції.

В більшості джерел і спеціальній літературі фундаторами релятивізму називають софістів, зокрема Горгія, який вперше вжив цей термін, і Протагора, який суттєво розвинув поняттєві та онтологічні межі релятивістської методології. Ми не будемо заперечувати роль цих мислителів у створенні релятивістськи зорієнтованої філософії, ми лише підемо далі, спробувавши знайти концепти релятивізму поза софістикою, а саме в метафізиці (догматичній та

синтетичній) і діалектиці. На той час, коли софістами називали лише платних вчителів мудрості, в грецькій філософії виникли дві абсолютно протилежні одна одній філософські традиції, які згодом, на довгі роки визначили долю всієї античної та західноєвропейської філософії. Можна також стверджувати, що тоді вони були чистими феноменами, тобто існували у вигляді, не порушеному жодною сторонньою силою. Маються на увазі філософські системи *Парменіда* і *Геракліта*. Безсумнівно, метафізика (онтологія, догматична метафізика) Парменіда і діалектика Геракліта є еталонами у визначенні того, що є метафізикою першого роду та діалектикою.

Суттєве значення для подальшого розвитку філософії відіграло твердження Парменіда про “шлях гадки (δοξα)” і “шлях істини (αληθεια)”. Ця теза в майбутньому чітко поділила істину на абсолютну та відносну. Релятивізм, започаткований Парменідом, одразу почав стосуватися проблем істинності. Що склало внутрішнє наповнення істини? Що саме було її безумовною та граничною верифікацією? Щоб відповісти на ці питання, почнемо спочатку.

Парменід відкрив нові обрії філософського пошуку. Філософське мислення, що шукає доконечності у світі, саме повинно, за Парменідом, бути внутрішньо доконечним. Однак усяка думка, що має справу з мінливим видимим світом, сама мінлива і непостійна, будучи лише правдоподібною гадкою (“гадка” не обов’язково хибна, суть її в тому, що вона ніколи не досягає незаперечності істини). Володіти внутрішньою обов’язковістю може лише “чиста” думка, закорінена в собі самій і вільна від усяких посилок на видиме.

Що ж буде предметом філософського мислення, як тільки “шлях істини” виведе його за межі видимого світу з усім його плінним і рухливим різноманіттям? Це – буття як таке. Речі можуть бути такими або такими, але насамперед вони просто “є”. Буття речей утворює інтелектуально досяжний засновок для будь-якого конкретного їх визначення. Парменід уперше розробив поняття буття, яке й нині відіграє одну з головних ролей у категоріальному апараті західної філософії упродовж усієї її історії. Умовою використання дисциплінарної частини “шляху істини” є прийняття ряду філософських тверджень на основі доказу згідно з принципом тотожності буття і мислення (“мислити і бути – те саме”). Реальним є лише те, що мислимо, а те, що немислимо, не існує. Тому небуття й не існує, що воно немислимо і невимовне. Буття ж є і наділяється рядом характеристик, які постають в основному наслідками заперечення небуття: буття не виникає і не зникає, воно безперервне й однорідне, залишаючись тотожним собі, воно ні в чому не має потреби і являє собою доконаний факт. Істина стала атрибутом онтології, отже, все існуюче поза буттям ставало відносним, релятивним. Саме такою була метафізика першого роду і саме вона послужила основою “синтетичних” філософій *Платона* та *Аристотеля*.

Перейдемо до діалектики. Ефеський філософ Геракліт на прізвище Темний, котре він заслужив (згідно з однією думкою – завдяки великій мудрості, а згідно з іншою – через незрозумілість його сентенцій), не називав свою філософію діалектикою. Певніше за все, ця назва закріпилася за його філософською системою пізніше. На це вказує і *В.Самченко* [7], аналізуючи те, як саме трансформувались окремі твердження гераклітівської філософії в релятивістські.

Перше, на що слід звернути увагу, – це вислів “Panta rei”, що його приписують Геракліту. Цей вислів був і продовжує бути тезою релятивізму. Його можна зустріти у таких визначних релятивістів, як софіст Протагор, його учень Кратіл, академік Аркесилай, скептик Пірон і Секст Емпірик. Його називають “тезою мінливості” та “законом плінності”. Але чи так воно було у філософії Геракліта? *В.Самченко* акцентує увагу на повній формі вислову, який звучить так: “В одну й ту саму річку двічі входимо і не входимо, існуємо і не існуємо; На того, хто увійшов у ті самі річні хвилі, набігають наступні хвилі”. В більшості публікацій, у яких подається опис та аналіз філософії Геракліта, цей вислів згадується в іншій формі: “В одну й ту ж річку двічі не зайдеш”. Яка глибинна причина видозмінила діалектику суперечностей на еристику релятивізму? Спробуємо відповісти на це питання.

Справді, якщо проаналізувати філософію Геракліта з погляду чистого феномена, ми знайдемо в ній мало спільного з тими видами діалектики, які розвинулися згодом. І тут потрібно зрозуміти, чому саме діалектика Геракліта є відмінною від майбутніх своїх проєкцій. На нашу думку, ця різниця полягає в тому, що всі наступні діалектики мали потужну онтологічну базу, тобто були метафізичними системами. Це стосується і діалектики Платона, Аристотеля, і діалектики Канта, і, особливо, діалектичного матеріалізму. Мабуть, лише філософська система Гегеля відповідала суті тієї філософії, яку свого часу створив Геракліт, хоча це суперечливе питання.

Основними аргументами на користь того, що діалектика Геракліта не мала своєї онтології, а отже, не була метафізикою в класичному розумінні цього поняття, є такі твердження: по-перше, множинність онтологічних засновків – це і Бог, Логос, і Бог-Логос, і першовогонь, і Єдине; по-друге, їх рівноцінність. Геракліт не вживав у своїй філософії понять матерія, буття, субстанція тощо. Це, безумовно, свідчить про відрив його діалектики від логіко-методологічного апарату метафізики, що дозволяло деяким критикам говорити про спорідненість його філософії з ранніми протофілософськими ідеями. Але чи доречно порівнювати оригінальну, високорозвинену, понад те – унікальну філософську систему Геракліта з протофілософією? Зауважимо, що ми не згадали плинність і мінливість усього сутнього, що по суті є аргументом релятивізму в устах критиків і послідовників вчення ефеського мудреця.

Ми зупинилися на банальних твердженнях метафізики. Наше завдання – показати, що саме в них приховується та особлива відмінність, яка дозволяє розрізняти метафізику і діалектику на рівні онтології. В діалектиці Геракліта не було опозиційних схем. Так, він широко використовував суперечності, але не виставляв акценти. Згадаймо його вислови: “шлях вниз і вверх – один і той самий”; “добро і зло – одне й те саме”. Справді, лікарі, які мучать хворих, ріжуть і палять їх по всякому, потребують за це ще й платню, хоч і не заслужили її, оскільки роблять одне й те саме – добро і зло” [5]. З тою самою легкістю він міг би сказати: алетейя і докса – одне й те саме... Але, це ж неприпустимо, алетейя не може бути доксою навіть на соту частину, тому що чистота думки буде порушена й істина автоматично стане гадкою. А як гадка, вона не може претендувати на звання істини.

Тут ми впритул наблизилися до розв’язання нашого завдання. Справді, що робить істину істиною в метафізиці Парменіда? Відповідь відома – верифікація на рівні онтології: істина тільки тоді така, коли вона повністю відповідає певному онтологічному абсолютному гаранту. Так, у Парменіда – це буття. В інших метафізичних системах втіленням буття буде зведене до певної квінтесенції себе самого: Бог, Абсолют, Благо, Першорудий і т.д. Отже, відсутність протиставлення в опозиціях діалектики Геракліта повністю нівелювала необхідність верифікації щодо вищого онтологічного первня.

Інша важлива особливість діалектики Геракліта впливає з уже зазначених висновків. Мова буде йти про особливість синтезу, використаного Гераклітом у своїй філософії. Якщо порівняти діалектичну тріаду Гегеля та Геракліта, ми отримаємо такий результат: у Гегеля – істина/хиба = синтез, де синтез буде спекулятивний висновком. Істина з абстрактної стане більш конкретною, збагатившись елементами, які первісно містяться в хибі. Все це перебуває у безперервному русі, спрямованому на синтез абсолюту (духа, ідеї). У Геракліта, як ми з’ясували, опозицій в метафізичному розумінні цього слова не існувало, отже, й синтез був інакшим. Взагалі, отожднювати Єдине Геракліта із синтезом не зовсім доречно, оскільки ми маємо справу не з хімічною реакцією, де зрештою елементи залишаються і після неї, хоча й у видозміненому вигляді, а з чимось на зразок алхімічної трансмутації, де об’єднання елементів призводить до їх повного переродження. Зрештою, можна сказати, що ефеський філософ займався проблемами словотворення і розвитку мови, її інтелектуальних можливостей – тому і синтез його був настільки специфічним.

На підтвердження цієї думки можна навести аргумент про те, що Божество-Логос Геракліта давньогрецькою мовою в прямому значенні означає “слово”. Спробуємо продемонструвати, як саме міг бути здійснений синтез Геракліта на рівні буденної мови. Візьмемо пару простих понять, які є протилежностями. Наприклад, «ніч» і «день». Що саме трансмутує ці поняття? Відповідь – поняття “доба”. У ньому, не важко погодитись, зовсім відсутній натяк на опозицію. Воно самодостатнє і на рівні словотворення позбавлене будь яких коренів від своїх “реагентів” (ночі та дня). Синтез Гегеля призвів би до того, що нам довелося б визначити ніч як контр-тезу, день – як тезу, що в результаті обов’язково дало би щось на зразок слова, де по частині перебувало б те і те. Синтез в душі Геракліта не помер разом зі своїм творцем. У Платона писмо названо поняттям “фармакон”, що означає водночас і ліки, й отруту. Стало зрозумілим і те, що, філософська система Геракліта не є діалектикою у звичному розумінні цього слова. Хоч саме завдяки їй було сформульовано більшість діалектичних принципів і законів.

Перейдемо до характеристики того, що ми називаємо «синтетичною метафізикою», тобто метафізикою такого типу, де релятивізм набув онтологічної форми завдяки синтезу догматичної онтології Парменіда з діалектикою Геракліта. Виникнення синтетичної філософії можна охарактеризувати терміном «очищення метафізики». Упродовж наступного етапу розвитку античної філософії увага була зосереджена на догматичній, усунення якої перетворилося на мету філософії, яку ми умовно позначимо терміном «метафізика другого роду». Її представниками є

софісти Горгій і Протагор, класики Платон і Аристотель, а також, звісно, скептики Пірон і Секст Емпірик. До заслуг скептиків можна віднести формування релятивістської онтології та появу остаточного “обличчя” філософського релятивізму в тому вигляді, в якому він відомий нам нині.

Секст Емпірик, аналізуючи філософський спадок Енесідема, згадує про “десять троп”, які той залишив як методологічні рекомендації та ідейне підґрунтя тверджень скептичного релятивізму. При цьому Емпірик наголошує, що ці рекомендації потрібно сприймати лише в ролі порад і в жодному разі не в ролі приписів або наказів [див.: 9, §14]. Така позиція прямо стосується твердження про “втримання від судження (епохе)”, що є одним з основних тверджень скептицизму. Серед десяти троп, які згадує Емпірик, для нас найбільш цікавим є восьмий (“*ἀρό του προς τί*”), троп відносності, який Емпірик вважає найістотнішим: “Ми користуємося цим розчленовуванням імовірно. Над цими тропами підносяться, обіймаючи їх, наступні три: перший [походить] від того, що судить, другий – від підмета думки, третій – від того й іншого. Троп “від того, що судить” охоплює собою перші чотири, бо те, що судить є або тварина, або людина, або сприйняття, і притому у відомому навколишньому оточенні; до тропа “від підмета думки” [сходять] сьомий і десятий; до тропа “від того й іншого” – п'ятий, шостий, восьмий і дев'ятий. Ці три тропи знову-таки сходять до одного – до відносності, так що троп “відносності” є найзагальніший, він об'єднує (*eidicoys*) – три, підпорядковані ним десять” [10, с.215]. Те, що Емпірик називає восьмий троп найзагальнішим, означає лиш одне – він його покладає в метафізичну основу скептичної філософії. Як аналогію можна навести приклад з фізикою Аристотеля. Пригадаймо, що найзагальнішою дисципліною він називав метафізику, тобто те, що стоїть над фізикою. Метафізичне значення восьмого тропу можна побачити і в тому, що критикуючи академіків, він в якості аргументу наводить невідповідність позиції Аркесилая принципам релятивізму [див.: 9, с.29]. Те саме стосується і його критики Протагора, де знову ж таки принцип відносності наводиться як аргумент [див.: 10, с.252]. Отже, релятивізм, неможливий в якості онтологічного принципу в метафізиці Парменіда, стає таким у синтетичній метафізиці.

Спробуємо тепер визначити концепти філософського релятивізму. Безумовно, ми не можемо гарантувати того, що концепти, які виникли на ґрунті діалектики, догматичної та синтетичної метафізики, є унікальними. Напевне існують й інші філософські традиції, які внесли свою лепту в формування змісту поняття “філософський релятивізм”. Але наразі саме обраний контекст відіграє першочергове значення й тому ми будемо аналізувати лише окремі значення. Крім того, аналізуючи саме ці філософські течії, ми звертаємося до першооснов, з яких виросла вся культура сучасної філософії. Отже, саме вони будуть відігравати роль рівнів нашої концептуальної схеми [див.: 6].

Релятивізм догматики завжди буде явищем периферійним. Його концепт – носій негативних характеристик. Він асоціюється з помилкою. З порушенням правил, зі свідомим нехтуванням особливих законів, які ґрунтуються на ідеальному, абсолютному приписі. Якщо істина є істиною в межах догматичного концептуального поля, то будь-яка спроба знівелювати її, або навіть піддати її сумніву буде розцінюватись як релятивізм. Існує думка, що можлива побудова такої догматичної системи, онтологічну основу якої складав би релятивізм. Але, стосовно догматики ми можемо бути категоричними – така онтологія неможлива, тому що подібна філософська система, реалізована як “*absolue relativisme*”, буде заперечувати себе саму. Це вже згаданий аргумент онтології, відомий під назвою “*contre de relativisme*”. Його слабкість полягає в тому, що він стосується лише догматики, а не синтетичної метафізики і діалектики. Ситуація, в якій існує дві метафізики, цілком можлива, що абсолютно не прийнятне для догматики.

У метафізиці можна спостерігати цілком інакшу картину. В силу того, що синтетична форма від самого початку споріднена з релятивізмом, він, на відміну від догматики, є явищем цілком буденним. Релятивізм проголошується нормою, до якої можна ставитись або погано, або добре, залежно від категорій і принципів, які обирає собі метафізик. Ми вже писали про те, що діалектика в межах метафізики має мало спільного з філософією Геракліта, її роль зводиться до оперування беззасновковими твердженнями. Крім того, метафізики, використовуючи прийоми діалектики, дозволяють собі говорити про існування абсолютної та відносної істини.

Між діалектикою Геракліта і її аналогами простяглися віки, античне суспільство обрало метафізику обох видів, а діалектику залишили осторонь. Релятивізм для діалектики – абсурд не менший, ніж для догматики, але якщо там він має хоча б статус помилки, то в діалектиці для нього немає місця. Проте, якщо пригадати аргументи, які ми використали на початку, коли порівнювали філософії Геракліта та Парменіда, то можна буде визначити концепт релятивізму в межах діалектики. Отже, раніше ми встановили те, що філософська система Геракліта мала вельми сумнівну онтологію, її постійне акцентування на плуральності та рівноцінності

онтологічних засновків приводять до парадоксальної думки про те, що діалектика Геракліта взагалі не має онтології, принаймні в звичному розумінні цього слова. Ефеський мудрець принципово не поставив питання про істину, яка в нього разом з облудою була б одним і тим же. І все ж таки знову повернемося до його вислову, який, на думку багатьох дослідників та експертів, послужив основою створення філософського релятивізму: “в одну й ту ж ріку двічі не зайдеш”. У редакції В.Самченко він звучить зовсім інакше: “В одну й ту саму річку двічі входимо і не входимо, існуємо і не існуємо; На того хто увійшов у ті самі річні хвилі, набігають наступні хвилі”. Як можемо побачити, друга редакція докорінно відрізняється від першої. І головною відмінністю, на наш погляд, є те, що перший вислів – це логічна форма, завершена логічна конструкція, в якій представлені всі члени категоричного силогізму. Другий же вислів схожий на загадку, де консеквент відносить нас зі сфери логіки у сферу поезії та літературного вимислу. Це сфера умовного, можливого, де можливість має пріоритет перед дійсністю. Це та частина потенційного, яку А.Дугін [див.: 3] називає відкритою потенційністю.

Висновки. От же, аналізуючи феномен філософського релятивізму, ми розуміємо, що маємо справу, як мінімум, з трьома його різними концептами, кожен з яких ґрунтується на онтології певної галузі філософії – догматики, метафізики та діалектики. На нашу думку, найбільш поширені уявлення щодо релятивізму ґрунтуються саме на метафізичному його концепті. Стосовно діалектичного варіанту релятивізму ми можемо констатувати, що в ньому містяться достатні підстави, щоб розглядати його як ґрунт для майбутніх версій постметафізики. Зокрема, в ньому закладено певний альтернативний варіант розв’язання проблеми бінарних опозицій, на що, зокрема, й зорієнтована критика сучасної філософії.

Перспективою подальших розвідок у цьому питанні є аналіз іншого історичного зрізу історії розвитку філософського релятивізму, що напевне дасть більш повну картину того, чим є означені нами концепти.

Література

1. Богатая Л.Н. Архитектоника и динамика концепта //Л.Н.Богатая //Культура народів Причорномор’я (Кримський науковий центр НАН України). – 2006 г. – №74. – С.212-216.
2. Богатая Л.Н. Концепт и близлежащие категории: смысл, событие, хаос //Л.Н.Богатая //Науковий вісник Харківського державного педагогічного університету імені Г.С.Сковороди: [Серія “Філософія”]. – Харків: ХНПУ, 2006. – Вип. 22. – С.64-69.
3. Дугин А. Философия традиционализма /А.Дугин. – М.: Арктогея, 2002. – 624 с.
4. Лебедев М.В. Стабильность языкового значения /М.В.Лебедев. – М.: Едиториал УРСС, 1998 г. – 168 с.
5. Лосев А.Ф. Культурно-историческое значение античного скептицизма и деятельность Секста Эмпирика /А.Ф.Лосев //Секст Эмпирик: Сочинения в двух томах /А.Ф.Лосев. – М.: Мысль, 1975. – Т.1.: Против ученых. – С.5-60.
6. Мартиненко О.П. Концепт і концептуальний релятивізм у сучасній філософії науки /О.П. Мартиненко //Науковий вісник Чернівецького університету: Збірник наукових праць. Вип. №346-347. – Філософія. – Чернівці: Рута, 2007. – С.66-71.
7. Самченко В.Н. Диалектика: вчера, сегодня и завтра /В.Н.Самченко. – Красноярск, 1999. – 32 с. – Рукопись деп. в ИНИОН РАН СССР No 54798 от 06.07.99 г.
8. Ускова Е.В. Реализм и релятивизм о проблеме несоизмеримости концептуальных каркасов [Электронный ресурс] /Е.В.Ускова. – София: Рукописный журнал Общества ревнителей русской философии. № 6 /Филос. фак. Урал. гос. ун-та; Ред. Б. В. Емельянов. – Екатеринбург: Б. и., 2003 [2003]. – 137 с. – Режим доступа: <http://www.eunnet.net/sofia/06-2003/text/0614.html>
9. Эмпирик Секст. Сочинения в двух томах /Секст Эмпирик; [Общ. ред. А.Ф.Лосева; Пер. с древнегреч.]. – М.: Мысль, 1976. – Т.2. – 1976. – 421 с.
10. Эмпирик Секст. Сочинения в двух томах /Секст Эмпирик; [Общ. ред. А.Ф.Лосева. Пер. с древнегреч.]. – М.: Мысль, 1975. – Т.1. – 1975. – 399 с.
11. Fairlamb H.L. Postmodern critique: Between relativism and reduction /H.L.Fairlamb //Philosophy a. lit. – Vol. 21, №2. – Baltimore, 1997 – P.405-413.
12. Meiland J. Concepts of Relative Truth /J.Meiland. – The Monist: 60, 1977.
13. Relativo S. The social relations of physics, mysticism, and mathematics studies in social structure, interests, a. ideas /S.Relativo. – Dordrecht etc., 1983. – 310 p.

Summary

Martynenko Olexandr. Conceptual Philosophical Relativism. The phenomenon of relativistic thinking and its conceptual possibilities in terms of the philosophy and methodology of science is analyzed. **Keywords:** methodology, relativism, philosophy of science.

ПРОБЛЕМА СМISЛУ: ЛОГІКО-МЕТОДОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТ

Аналізується логіко-методологічний аспект проблеми смислу в сучасній філософії науки. Об'єктом дослідження є категорія смислу, її визначення з погляду логіки, лінгвістики та семіотики. Мовно-логічний аналіз смислових координат слова, які визначаються не лише мовою, текстом, а й науковою картиною світу, входить у проблемне поле філософії науки, набуваючи методологічного значення.

Ключові слова: логіка, методологія, смисл, семіотика, феноменологія, цінність.

З'ясування можливостей розв'язання проблеми смислу **в загальному вигляді**, як правило, здійснюється за допомогою двох протилежних теоретико-пізнавальних підходів: психологічного та логічного. Для постановки цієї проблеми **у філософії науки**, на наш погляд, варто розрізняти такі її аспекти: логіко-методологічний, онтологічний, гносеологічний та аксіологічний. Зміст останнього можна розкрити через когнітивний, естетичний, етичний, сакральний-містичний потенціали знання.

Метою статті є з'ясування логіко-методологічного аспекту зазначеної проблеми. Оскільки смисл є характеристикою передусім думки та її мовленнєвого виразу, то цей аспект є найбільш дослідженим у логіці (як науці про структуру, форми, методи і правила мислення) та лінгвістиці (як науці про структуру й закономірності функціонування мови). Логічний аналіз мислення завжди здійснюється через дослідження його результатів – думок, висловлених у мові, тому логіка є водночас наукою про мислення і про мову як форму існування думки. Мислення і мова взаємопов'язані в процесі пізнання. Найважливішими, з погляду логіки, є дві функції мови – дескриптивна (описова) та прескриптивна (оцінювальна).

В процесі пізнання можна розрізняти пов'язані з цими функціями дві головні настанови: на виявлення смислу як розкриття законів дійсності, встановлення відповідності між знанням про світ і самим світом (опис); і на творення смислів як встановлення невідповідності між дійсністю та належним, реальним та ідеальним (оцінка). З першої настанови випливає узгодження наших уявлень з предметами, явищами і процесами, які ми пізнаємо, можливість зміни цих уявлень у процесі пізнання; з другої – можливість зміни світу відповідно до наших уявлень. Можна сказати, що перша настанова більшою мірою притаманна природничим наукам, оскільки, вивчаючи природу, ми прагнемо створити теорії, які найточніше репрезентуватимуть виявлені в ній закономірності, а друга – гуманітарним наукам, завдання яких – досліджувати й оцінювати реальний стан справ з метою його вдосконалення, хоча практичний результат застосування обох настанов один: перетворення світу – відповідно до природних законів, чи відповідно до ідеалів.

Розрізняють щонайменше такі значення слова “смысл”: зміст, сутність, значення, призначення, мета чогось (інформації, діяльності, речі); поняття, що характеризує єдність (сутність, системність, цілісність), яка не зводиться до значення елементів або частин, з яких вона складається, а сама їх визначає; можливість раціонального пояснення. У цьому останньому визначенні припускається логічна суперечність смислу й абсурду, осмисленості й безглуздості. Смысл має те, що існує чи може існувати, на противагу абсурду (нісенітниці), який суперечить реальному стану речей, а тому не існує і навіть логічно не може існувати.

Наше мислення спрямоване на пошук і виявлення смислу, але іноді рух думки, логічного доведення, наукове дослідження відбувається зворотнім шляхом – від суперечного, через обґрунтування неможливості, приведення до абсурду. Зазвичай, абсурдним називають внутрішню суперечність, яка робить осмислення неможливим, вимагає усунення. З погляду здорового глузду, абсурд викликає непорозуміння, розриває смислове поле змістовного наповнення. Внутрішня суперечність не завжди очевидна. Особливо це стосується пізнання, котре не є замкненим цілим, у якому всім елементам світу віднайдена відповідність у мисленні. Оскільки процес пізнання завжди незавершений, відкритий, остільки проблема смислу тісно переплітається з проблемою істини. Звужуючи проблемне поле визначеності смислу й абсурду,

з погляду наукового пізнання, часто абсурд розглядається як суперечність стосовно загальних принципів наукової теорії, тобто як порушення природних законів.

У логіці, проте, абсурдне висловлення не визначається як абсолютно позбавлене смислу, оскільки внутрішня суперечливість свідчить лише про хибність судження, неправильно виражений смисл, але все ж таки припускається можливість його осмислення. З цього приводу можна розглянути цікаве міркування І.Лупандіна. Якщо припустити, що істина має всі синоніми існування, то омана (брехня) як антонім істини матиме всі синоніми неіснування, а із суперечністю істини та омани внутрішньо пов'язаними є такі суперечності, як буття – небуття, одиничність – множинність, добро – зло. Отже, доходить висновку І.Лупандін, брехня – це небуття, множинність і зло. Враховуючи це, автор підставляє у вислів Діонісія Ареопажита: “Немає множинності, непричетної до єдності” слова “омана” й “істина”, і отримує судження: “Немає омани, непричетної до істини”, тобто омана не може існувати самотійно, її існування – це паразитування на істині. І.Лупандін пояснює такий висновок тим, що будь-яка омана (чи брехня) змушена використовувати поняття, які відображають те, що реально існує, тобто істинні поняття [див.: 4].

Абсурдне може бути осмисленим і тому оціненим як істинне чи хибне. А от позбавлене смислу не можна піддати такій оцінці. “Нісенітне, – як зазначає О.Івін, – це невдала спроба висловитися про світ. Настільки невдала, що взагалі обривається будь-який зв'язок із ним... Нісенітне завжди є конфліктом із правилами, вихід за межі настанов, які регламентують спілкування між людьми за допомогою мови, і тим самим обрив розуміння та комунікації” [3].

“Смисл” розкривається через поняття “значення”, “зміст”. При цьому, до уваги беруться лише висловлення, а не окремі поняття, які не можуть не мати смислу. Думка та її мовний вираз мають смисл, якщо вони пов'язані з дійсністю, реальною чи уявною, з певним контекстом, який лежить поза ними. Саме тому смисл визначають як цілісність, взаємозв'язок. Жодна окрема річ, подія, явище не мають смислу самі собою, а набувають його в структурі цілого.

Відсутність смислу може розумітися як замкненість суб'єкта пізнання – людини, на самій собі, принципову неможливість вийти за власні межі, тобто відсутність сумірності елемента і цілого, яка й передбачається, на наш погляд, поняттям смислу. Подолання цієї суперечності автономного “Я” і світу, “Я” й “Іншого” долається різними напрямками філософії науки у різний спосіб. Найкраще розроблена концепція інтерсуб'єктивності та життєвого світу в феноменології.

Поняття “інтерсуб'єктивність” у філософську мову ввійшло з легкої руки Е.Гусерля [див.: 2], введене для позначення умови взаємодії між суб'єктами пізнання, можливості передачі знання, спільності методів його отримання. Феноменологічний метод, заснований Гусерлем, потребував відмови від визнання самоочевидної впевненості в бутті об'єктивного світу поза людською свідомістю. Він виростає з новоєвропейської традиції соліпсизму, із сумніву в істинності вірогідного знання про світ на основі відчуттів, які часто нас підводять, як недвозначно стверджував Декарт. Парадигма *cogito* прокладає магістральний шлях для урочистого крокування розуму в експериментальній науці. Декарт, загалом, хотів уникнути залежності від зовнішньої реальності, віднайти надійний фундамент у мисленні індивіда, проголосивши самоочевидність мисленневих процесів у недостовірному, примарному світі. Свідомість, яка ототожнювалася з мисленням, не підлягає сумніву. Водночас світ є запитанням, відповідь на яке піддається критичній процедурі перевірки, обґрунтування, доведення.

З погляду феноменологічної настанови, образ світу формується індивідуальним досвідом суб'єкта. Інтерсуб'єктивність постає внаслідок спілкування Я з Іншими, вибудовування в собі образу Іншого на підставі своїх власних відчуттів, переживань, уявлень. Інтерсуб'єктивна спільність є наслідком притаманної людям здатності до емпатії, інтуїтивного припущення, що Інший переживає світ у досвіді подібно до Мене. Інтерсуб'єктивний досвід – це досвід співпереживання, вживання в Іншого, погляд ззовні стосовно себе, але у межах себе, творення буттєвості Іншого через себе, свої можливості, своє власне буття.

Інтерсуб'єктивна спільність постає як спільність суб'єктивних світів – відображення досвіду переживання світу індивідами, висновком з якого постає образ об'єктивного світу. За Гусерлем, інтерсуб'єктивний досвід відіграє фундаментальну роль у нашому конституюванні і нас самих як суб'єктів, які об'єктивно існують, й інших суб'єктів, так само як і об'єктивного просторово-часового світу. Мета феноменології – реконструювати раціональні структури закладання підвалин інтерсуб'єктивного досвіду. При цьому до уваги береться взаємозалежність життєвого світу як об'єкта пізнання і людини як суб'єкта: людина в процесі пізнання створює світ, а створюючи його – пізнає. Пізнання світу природи, як розкриття смислових матриць природних процесів і явищ, постає водночас і творенням світу культури.

Радикальною була спроба позитивізму і породжених ним течій віднести до нісенітних (беззмістовних) усі судження, які не можна перевірити (верифікувати, фальсифікувати) у чуттєвому досвіді. Але при цьому не бралось до уваги, що розуміння смислу пов'язане з потенційним, а не лише актуальним станом справ. Розрізнення потенційних і актуальних об'єктів пізнання було здійснене у пізній схоластиці, зокрема в “Метафізичних роздумах” (Disputationes metaphysicae, 1597) *Франсиско Суареса* [див.: 1] Осмисленню підлягають як об'єкти, що існують насправді – *esse actuale*, так і уявні об'єкти, які можуть бути актуалізовані – *esse potentiale*. І хоча Ф.Суарес оперував категоріями схоластичної науки, в його роздумах можна побачити один із критеріїв істинності, який почали застосовувати в класичній методології наукового пізнання. Вимога єдності опису, обґрунтування, пояснення та передбачення в науковій теорії – одна з найбільш очевидних і неспростовних донині. Саме спроможність теорії не лише описувати і пояснювати наявні факти, а й передбачати, прогнозувати можливі факти, є характерною ознакою її науковості й істинності.

Оскільки логіко-методологічний аспект проблеми смислу розгортається у площині “знаку й означуваного” (семантика), то вона стає наріжною як для логіки, так і для лінгвістики. На її ґрунті на початку ХХ століття зародилася спеціальна наука про знаки – семіотика, або семіологія. Завдяки статті *Готлоба Фреге* “Про смисл і значення” (1892) [див.: 8] було сформульовано відмінність між смислом і значенням, які ототожнювалися не лише на рівні буденної свідомості, а й у класичній лінгвістиці. Значення (денотат, обсяг у класичній формальній логіці) – це предмет або клас, множина предметів, які позначаються поняттям чи висловленням. Смисл (зміст у формальній логіці) – це зміст думки, який висловлюється у мовленні та стає предметом розуміння. Кожне слово людської мови позначає предмет, дію, якість або відношення, тобто головною функцією слова-знака є позначальна, або референтна. Референтне значення вводить слово чи висловлення у певну систему логічних узагальнень, які є спільними для всіх людей. Ця система відома й зрозуміла людям завдяки незмінному змістовому центру взаємозв'язків одиниць мови. Смислом почали називати, як правило, значення слова (висловлення) в процесі комунікації, живого мовлення, в якому розриваються системні мовні зв'язки чи відношення і постає індивідуальне, ситуативне значення. Це означає, що розмежовується об'єктивне “значення” слова і суб'єктивний “смисл”. Як зазначає *О.Лурія*, “якщо референтне значення” є базовим елементом мови, то “соціально-комунікаційне значення” або “смисл” є базовою одиницею комунікації (в основі якої лежить сприйняття того, що саме хоче сказати той, хто говорить, і які мотиви спонукають його до висловлення) і разом з тим базовим елементом живого, пов'язаного з конкретною афективною ситуацією використання слова суб'єктом” [5, с. 54].

Проте, така дихотомія значення і смислу є лише спрощеною моделлю структури слова. Зокрема, *О.Лурія* розрізняє “*предметну відповідність*” (між словом і позначуваним предметом), яка викликає смислове поле (набір значень); власне “*значення*”, в якому визначаються й узагальнюються ознаки предмета, здійснюється аналіз предмета і його введення до категоріальної системи, при цьому передається вселюдський досвід і здійснюється стрибок від чуттєвого до раціонального; “*лексичні функції*”, тобто здатність слова входити до відомих класів смислових відношень, володіти апаратом, який викликає потенційну потребу у взаємозв'язках між словами, і забезпечувати перехід від одиничних слів до їхніх “синсемантичних” зв'язків [5, с.49-50]. Значення слова стає основою для узагальнення і засобом мислення, а смисл слова – засобом мовної комунікації.

О.Лурія, розгортаючи зміст учення *Л.Виготського* про розвиток смислового та системного значення слова (і водночас свідомості), зазначав, що будь-яке слово майже завжди багатозначне (полісемічне), оскільки не має однозначної предметної відповідності. Істотним є і визначення, крім “референтного” значення, “асоціативного” значення слова, яке виникає в результаті відтворення низки додаткових зв'язків (конотацій) на ґрунті попереднього досвіду, схожих ситуацій. Ця система зв'язків, елементами якої є слова близькі за змістом, була названа “семантичним полем” [див.: 5, с.40-41].

Окрім денотативного і конотативного значень слова, найважливішим у його смисловій структурі є поняттєве, або категорійне, значення, під яким розуміють “здатність слова не лише заступати чи представляти предмети, не лише викликати близькі асоціації, а й *аналізувати предмети*, проникати глибше у властивості предметів, *абстрагувати й узагальнювати їх ознаки...*, *вводити цю річ у систему складних зв'язків і відношень*” [5, с.42] Саме цю функцію відсторонення, абстрагування, узагальнення й аналізу *О.Лурія* називає категорійним значенням.

Логіка міркувань *О.Лурія* приводить до висновку, що слово виводить нас за межі чуттєвого досвіду, дозволяє нам проникнути у сферу раціонального. Отже, слово, по-перше, позначає

предмети, називає їх, породжує відповідні до певних предметів уявлення, тим самим подвоюючи світ, по-друге, транслуючи накопичений досвід поколінь, є знаряддям аналізу цього світу. Так слово стає “основою системи кодів, які забезпечують переведення пізнання людини у новий вимір, дозволяє здійснити стрибок від чуттєвого до раціонального, тобто до можливості як позначати речі, так і оперувати речами в цілковито новому, “раціональному” плані” [5, с.47]. При цьому, наша свідомість у процесі становлення змінює не тільки змістовне наповнення, а й смислову та системну будову. О.Лурія демонструє такі зміни в онтогенезі людини: “На ранньому етапі розвитку дитини свідомість має афективний характер... На наступному етапі свідомість починає набувати наочно-дійового характеру... Лише на завершальному етапі свідомість набуває відстороненого вербально-логічного характеру” [5, с.65]. Це етап абстрактних понять, які відображають ієрархічно вибудовані зв’язки. Саме завдяки такому переходу від афективних і наочно-дійових зв’язків між словами і дійсністю до абстрактних понять пізнавальні процеси набувають властивої їм довільності, людина отримує свободу думки.

Проблема логічного відношення між словом, його значенням і змістом (сміслом), і предметом постала ще в Античності. За свідченням Секста Емпірика, розв’язуючи проблему істинного й хибного, одні філософи пов’язували її з “позначуваням предметом, інші – зі словом, треті з рухом думки” [див.: 7]. Послідовники Зенона розглядали смисл як один із п’яти моментів, потрібних для чуттєвого сприйняття: органу чуття, чуттєвого предмета, місця, способу [явища] і смислу. І якщо не буде хоча б одного з них, то не залишиться й сприйняття, наприклад, в умовах ненормальної думки [див.: 7, с.146]. Тобто, ми можемо дійти висновку, що сприйняття є осмисленим, а смисл постає як система взаємозв’язків, у які входить предмет сприйняття.

Надбанням схоластичної логіки стало поняття *конотації*, яким позначають сумарне чи тотальне значення слова – як описове, так і емоційне. Це поняття ввійшло у семіотику завдяки данському лінгвісту *Л.Єльмсьову*, і часто замінює слово “смысл”, як його визначив Г.Фреге – змістовність, породжена мовленнєвою практикою. Конотації (додаткові значення) утворюються у комбінаціях, змістовних ланцюжках слів (синтагмах). Конотації надбудовуються над основними лексико-граматичними значеннями слів. У лінгвістиці їх головною функцією вважається опис супутнього емоційно-експресивного значення мовної одиниці, додаткового до реферативного чи описового значення. У стилістиці конотація означає додаткові семантичні та стилістичні відтінки, які накладаються на основне значення слова в процесі комунікації і надають вислову експресивного забарвлення, певного тону, колориту. У філософії та логіці акцент зміщено на сукупність усіх властивостей і характеристик, які містить поняття.

Систему взаємозв’язків, у які входить слово, можна назвати смисловою структурою. Оскільки координати слова у цій структурі визначаються не лише мовою, текстом, а й знаннями людини, її картиною світу, остільки мовно-логічний аналіз входить у проблемне поле філософії науки, набуває методологічного значення. Так, *Фреге* ставить питання про смисл і значення речень у контексті проблеми істини як критерію і регулятиву пізнання. Думка – це смисл речення, а не його значення. “Саме прагнення до істини і змушує нас рухатися вперед, від смислу речення до його значення”, – пише *Фреге* [8]. Тому що нас цікавить істиннісне значення думки, ми хочемо, щоб кожна власна назва мала значення. Власна назва – це слово, знак, поєднання знаків, вираз, у якому висловлюється смисл і яким позначається значення.

Значення речення розкривається лише тоді, коли встановлено значення його частин. Будь-яке розповідне речення, залежно від значень слів, з яких воно складається, може розглядатись як назва, значенням якої, якщо вона існує, буде або істина, або хибна. При цьому, “для пізнавальної цінності, – зазначає *Фреге*, – смисл речення, а саме висловлена у ньому думка, важливий не менше за його значення, тобто істиннісне значення” [8].

Істина у постнекласичній науці набула характеристики відносності, породивши невпевненість людини у визначеності координат свого життя. Швидка зміна наукових парадигм, недовіра до можливостей науки розв’язати смисложиттєві проблеми породила кризу наукового світогляду. Філософи-постмодерністи провокують новий “коперніканський переворот” у пізнанні, акцентуючи увагу на владі слова, мови над думкою. Хоча міркування про те, що мова творить реальність (дещо “існує” і “не існує” у мові й у реальності) розвивалися ще в Античності, й особливо – у середньовічній філософії, сучасні постнекласичні концепції доводять їх до смислової межі.

У XIII ст. *Генріх Гентський* (Henry of Ghent) розрізняв, згідно зі схоластичною традицією, *esse essentiae* – буття сутності до існування, і *esse existentiae* – дійсне буття. У XX ст. *М.Мамардашвілі* стверджує: “У будь-який момент.., ваша думка вже існує у вигляді подоби

думки. З тієї причини, що у будь-який даний момент у мові вже є всі слова... Ще до того, як ми пережили щось і змогли це висловити, воно вже існує у вигляді симулякра" [6, с.14].

В актах мислення відбувається з'єднання просторової та часової розрізненості предметів і явищ, оскільки ми маємо змогу побачити не різні місця та послідовність, а одну подію і спільну сутність – тривалість події, континуальність. Мамардашвілі визначає сутність смислу в його тотальності: "Смисл володіє дивною властивістю: тотальність смислу, або весь смисл, дається разом і цілком, з іншого боку, жоден смисл нездійснений у реальному просторі й часі... Все обертається у цьому потоці і... не має ні початку, ні кінця... Тому й існує вимір свідомості й розуміння, в якому даються завершені образи буття за допомогою того, що я назвав продуктивною уявою. В реальному часі та просторі одиниці завжди подані розірвано – у різних місцях й у послідовності" [6, с.291].

Такою зовнішньою тотальною реальністю, на наш погляд, у контексті логіко-методологічного аналізу можна вважати мову, яка забезпечує на певному етапі розвитку науки можливість інтелектуальної комунікації для операцій пояснення та розуміння наукових теорій.

Висновки: 1) у процесі пізнання можна розрізнати взаємно пов'язані одна з одною *дві головні настанови*: на виявлення смислу як розкриття законів дійсності, встановлення відповідності між знанням про світ і самим світом (опис); і на творення смислів як встановлення невідповідності між дійсністю та належним, реальним та ідеальним (оцінка); 2) думка та її мовний вираз мають смисл, якщо вони пов'язані з дійсністю, реальною чи уявною, з певним контекстом, який лежить поза ними, саме тому *смисл визначається як цілісність, взаємозв'язок*; 3) оскільки доведено, зокрема у феноменології, взаємозалежність життєвого світу як об'єкта пізнання і людини як суб'єкта (людина у процесі пізнання створює життєвий світ, а створюючи його – пізнає), то пізнання світу природи, як розкриття смислових матриць природних процесів і явищ, постає водночас і творенням світу культури; 4) оскільки смислові координати слова визначаються не лише мовою, текстом, а й знаннями людини, її картиною світу, остільки *мовно-логічний аналіз входить у проблемне поле філософії науки*, набуває методологічного значення.

Література

1. Вдовина Г.В. Метафизика Франсиско Суареса: сущее как таковое (ens ut sic) – предмет и центральное понятие метафизики. Дис. на зобут. наук. ступеня: канд. филос. наук: 09.00.03 /Галина Владимировна Вдовина; [Место защиты: Институт философии РАН]. – Москва, 2004. – 186 с.
2. Гуссерль Эд. Собрание сочинений. Т. 3 (1). Логические исследования. Исследования по феноменологии и теории познания Т. II (1) [Электронный ресурс] [Перев. с нем. В.И. Молчанова]. – М.: Гнозис, Дом интеллектуальной книги, 2001. – 471 с. – Режим доступа: http://yanko.lib.ru/books/philosoph/gusserl-sobr_soch_tom-3-1-2001-a.htm
3. Ивин А.А. Логика: Учебник для гуманитарных факультетов [Электронный ресурс] /А.А.Ивин. – М.: ФАИР-ПРЕСС, 2002. – Режим доступа: <http://psylib.org.ua/books/ivina01/txt06.htm>
4. Лупандин И. "Метафизические рассуждения" Франсиско Суареса и зарождение новоевропейской философии [Электронный ресурс] /Иван Лупандин. – Режим доступа: http://krotov.info/lib_sec/12_1/lup/andin_30.html
5. Лурия А.Р. Язык и сознание [Электронный ресурс] /Александр Романович Лурия. – М.: Издательство Московского университета, 1979. – 320 с. – Режим доступа: <http://kosilova.textdriven.com/narod/studia2/luria/luria.htm>
6. Мамардашвили М.К. Эстетика мышления /Мераб Константинович Мамардашвили. – М.: "Московская школа политических исследований", 2000. – 416 с.
7. Секст Эмпирик. Сочинения [Электронный ресурс] /Секст Эмпирик //Сочинения в двух томах. Т. 1. Вступит, статья и пер. с древнегреч. А.Ф. Лосева. – М.: "Мысль", 1975. – 399 с. (АН СССР. Ин-т философии. Филос. наследие). – Режим доступа: http://krotov.info/lib_sec/18_s/sek/sekst_1_2.htm
8. Фреге Г. Смысл и значения [Электронный ресурс] /Готлоб Фреге. – Режим доступа: <http://www.kant.narod.ru/frege1.htm>

Summary

Turko Olga. The Problem of Sense: Logical and Methodological Aspects. The article is devoted to the complex investigation of the problem of sense in the modern philosophy of science. The category of sense in the logics', linguistics' and semiotics' paradigms was examined. The sense of the word linguistic and logical analysis is determined not only the language or text by, but the scientific worldview too. That's why it gets the methodological value in the philosophy of science.

Keywords: phenomenology, logics, methodology, semiotics, sense, value.

ТРАДИЦІЯ І СУЧАСНІСТЬ У ПОНЯТТЄВОМУ ДИСКУРСІ ІНТЕГРАЛЬНОГО ТРАДИЦІОНАЛІЗМУ

В центрі уваги автора – школа інтегрального традиціоналізму. Поставлено проблему її термінологічної ідентифікації в українській академічній філософії. Експліковано специфіку вживання та перекладу ключових традиціоналістських понять.

Ключові слова: інтегральний традиціоналізм, переніалізм, традиція, сучасність, парадигма, Рене Генон.

Мета статті. При вивченні феномена школи традиціоналізму (фр. *l'école traditionaliste*), в англомовних джерелах відомої також як «переніалізм» (англ. *perennialism*), започаткованої на поч. XX ст. французьким мислителем Рене Геноном (*René Guénon*) (1886-1951), академічний дослідник зіштовхується зі струнким поняттєвим апаратом, що формує базис традиціоналістської методології пізнання. До основних концептів, які слід виокремлювати в науковому огляді традиціоналізму, належать поняттєві пари, в яких виражена діалектична структура традиціоналістської онтології та метафізики: *сакрального – профанного; голізму – циклізму; Сходу – Заходу; Традиції – Сучасності*. Окремого розгляду потребує також специфічно традиціоналістське прочитання й базових філософських термінів: *філософія, онтологія, метафізика, парадигма* та ін.

Актуальність. Залишаючись малорозкритою в науковому дискурсі, генонівська школа потребує більш уважної академічної рецепції, зокрема в галузі критики традиціоналізмом парадигми модерну. З'ясування передумов і специфіки конфронтації інтегрального традиціоналізму з настановами модерну значною мірою відкриває шлях до багатограннішого висвітлення неklasичної філософії сер. XX ст., розкриття альтернативних форм критики парадигми Сучасності й, відповідно, створює передумови для новітньої критичної рецепції постмодернового філософування.

У цьому філософському огляді школи традиціоналізму спеціального з'ясування зазнає перш за все сам термін «Традиція» (фр. *la Tradition*) з великої літери як її розуміє школа інтегрального традиціоналізму. Введена Рене Геноном, фундаментальна концепція Традиції, яка пізніше дала назву всій школі його учнів і послідовників, є базисом усієї методології традиціоналізму, пов'язаної з радикальною щодо парадигми модерну ревізією пізнання. Як відзначив у своїй монографії «Єдина Традиція» (*The Only Tradition*) (1997) американський дослідник Вільям Квін (*William Quinn*): «Те значення, яке Генон і Кумарасвами вкладали в термін *традиція* і його похідні, докорінно відрізнялося від значення загальноновживаного, релігійного, науково-популярного, художнього та філософського незалежно від будь-яких можливих часткових збігів. ... Хоча особисте розуміння Традиції Геноном і Кумарасвами не збігалося повністю, значення, які вони надавали цьому слову, абсолютно несумірні з тими значеннями, які вкладались у цей термін в інших сферах знань чи навіть у широких езотеричних колах, тому можна говорити про суміщення значень терміна в Генона і Кумарасвами і навіть їхню повну синонімічність» [2, с.9]. Цей факт зобов'язує нас повторно наголосити на особливій «термінологічності» та вузькості поняття «Традиція» в її вжитку як в оригінальних працях авторів-традиціоналістів, так і, відповідно, в нашому огляді, в якому для уникнення будь-яких двозначностей ми будемо послуговуватися глосарієм самого традиціоналізму, визначально оголосивши смисли, які ми, вслід за метрами традиціоналізму, вклатимемо у ключові слова та поняття.

Розуміння базового концепту Традиції означає розуміння того, чим є сам традиціоналізм, його вершинної точки орієнтації, котра постає як буттєвою метою, так і еталонним критерієм в оцінках онтологічного *Всього*. Адже будучи для традиціоналістів абстракцією самого Першопринципу, Традиція (від лат. *traditio* – «передача», «спадок») з великої літери постає в їх світоглядному зрізі не просто наріжним каменем окремо взятого філософського напрямку, але символом самого Абсолюту (як і знання про нього), який переважає не лише принципи, форми та ідеї будь-якого вчення, але є їхньою передумовою, самою можливістю будь-якої реалізації –

як конкретної, так і загальної, як гносеологічної, антропологічної, так і онтологічної, метафізичної, спираючись на *передане*, трансльоване знання. Водночас Традиція постає не як передача зовнішніх, історично-детермінованих форм або звичаїв, але як збереження самих принципів сакрального світогляду, «золотого перетину» як матриці становлення будь-яких часткових форм. Нетотожність Традиції у вузькоспеціальному розумінні будь-яким широким інтерпретаціям цього слова, зокрема, роз'яснена Рене Геноном в окремому розділі праці «Царство кількості та знаки часу» (*Le règne de la quantité et les signes des temps*) (1945), де автор провів межу між «профанними» та сакральними тлумаченнями традиційного: «Будь-яке зловживання словом «традиція» може тією чи тією мірою слугувати тій меті, починаючи з найбільш вульгарного, а саме з того, що є синонімом «звичаю» чи «звички», проводячи у такий спосіб змішування традиції з речами найнижчого людського рівня та повністю позбавленими всякого глибокого смислу. Проте існують інші, більш тонкі викривлення, й саме тому найбільш небезпечні; всі вони, зрештою, наділені загальною рисою зводити ідею традиції на суто людський рівень, тоді як навпаки, буває і може бути суто традиційним лише те, що передбачає наявність елемента надлюдського порядку» [4, с.226].

Отже, Традиція з великої літери, у певному розумінні, розкриває себе як *мета*-традиція, що дозволяє нам розуміти її як *парадигму* в розумінні універсальної гносео-онтологічної матриці [див.: 8, с.9-10; 6, с. 16-18], або, говорячи мовою структуралізму, ми можемо констатувати, що Традиція – це *мова* [див.: 7, с. 15-21], тобто універсальна матриця, в межах якої зумовлено всі інші партикулярні прояви, що виявляють або не виявляють себе (залишаючись на рівні потенційного). Тож розуміння феномена мови наближає нас до розуміння феномена мета-парадигми, а відповідно, й до того, чим є Традиція і Сучасність [див.: 7, с. 22-27], як вони впливають на життєвий світ людини, форми її логічного мислення, світогляду, сприйняття дійсності, а також те, як вони глибинно співвідносяться між собою. Огляд цієї проблеми, в дискурсі філософії поставленої ще *Мартіном Гайдеггером*, у контексті вивчення традиційного світу та інтегрального традиціоналізму як інструменту такого вивчення в рамках курсу лекцій «Філософія традиціоналізму» (1998-2001) здійснив російський дослідник *Олександр Дугін*, спробувавши звести на спільну площадку поняттєві системи як переніалізму, структуралізму, так і фундаментальної онтології. Аналізуючи парадигму Традиції в її тотальності, автор, ототожнюючи її з мовою архаїки, через визначення мови визначає й саму сутність терміна «Традиція»: «Мова є несхоплюваною сама собою потенційною реальністю, котра виймається з природнього стану, втілюючись, відчужуючись і стаючи «не собою» в ту ж мить, коли людина виносить промову, здійснює дискурс, висловлення» [7, с.18]. Подібне узагальнення, яке автор далі за принципом аналогії переводить у площину вивчення метапарадигм, дозволяє більш очевидно виявити співвідношення Традиції як концепту *метафізичного* і традицій як її конкретних онтологічних актуалізацій (на проблемі голістичності та двоякості, зокрема в тій формі, як вони були поставлені Фрідріхом Ніцше та Мартіном Гайдеггером в їхній ревізії європейської метафізики).

На рівні конкретного прояву Традиція розкриває себе в тих формах, які ми можемо вважати переходом у площину історичного становлення, сутнього: «Традиційний світ знав божественну царську владу. Він знав акт переходу – ініціацію; два великі шляхи до трансцендентного – героїчну дію і споглядання; посередників – обряд і вірність; велику опору – традиційні закони та систему каст; і він знав земний політичний символ – імперію» [1, с.6]. Цей перелік, даний *Юліусом Еволю* (*Julius Evola*) (1898-1974) в його праці «Повстання проти сучасного світу» (*Rivolta contro il mondo moderno*) (1934), розкриває Традицію в її конкретній явленості в людському досвіді, в якому вона постає не лише як норматив соціально-політичного життя, а й етичний імператив і форма пізнання реальності – споглядання, дія та ініціація в цьому контексті так само стосуються не лише «чистої» гносеології, а й самого становлення, адже у традиційному світі сфери гносеології та онтології нероздільні, постаючи голістичною єдністю, як це відзначає російський дослідник О.Дугін у своїй монографії «Постфілософія. Три парадигми в історії думки» (2009): «В такому розумінні неможливо провести строгої грані між гносеологічним і онтологічним складниками парадигми» [6, с.37].

Це також розкриває практичний потенціал самого традиціоналізму як світоглядкової течії, знаменуючи міст від сухого теоретизування Рене Генона до конкретного втілення принципів традиціоналізму в життєвому досвіді сучасної людини, що найбільшою мірою

було осмислено італійським послідовником Рене Генона *Юліусом Еволю*, відповідальним за розвиток саме політичної та антропологічної проблематики в контексті гносеологічних теорій, закладених його попередниками. Такий підхід до означення Традиції і, ширше, всієї доби архаїчного, донаукового світу, що діахронічно передував Сучасності, ставить традиціоналізм у методологічну опозицію не лише до радикального модерну (для якого Традиція була не більше, ніж сукупністю наївного світоглядowego примітиву), а й до консервативних течій усередині цього ж модерну, виявляючи основоположну відмінність між інтегральним традиціоналізмом у строгому парадигматичному значенні і традиціоналізмом у значенні широкому, афектованому поверховими модерністськими інсинуаціями, і який сам Рене Генон сприймає за «фальсифікацію» [4, с.223]. Це фактично дозволяє провести межу і між традиціоналізмом як школою та феноменом консерватизму, який рядом посттрадиціоналістів чітко ототожнюється саме з матрицею модерну [див.: 5], її більш поміркованим проявом, зацикленням на збереженні зовнішніх формальних ознак, а не внутрішніх принципів [див.: 11, с. 9]. У свою чергу це також може слугувати аналогом порівняння окремо взятої філософії Консервативної Революції – та консерватизму в широкому розумінні.

Парадигмальним антиподом світу Традиції постає модерн, *Сучасність* із великої літери (фр. *la Modernité*) інтерпретується як дзеркальний відбиток архаїчного світу доби Золотого віку. Модерн, який, за оцінками Рене Генона, розпочався в добу Пізнього Середньовіччя (кін. XIV ст.), однак мав своїми витокami елліністичну античність (орієнтовно від VI ст. до н.е.), збігається із загальним науковим уявленням про початки так званого «історичного часу», або «вісьового часу» Карла Ясперса, що датується орієнтовно цим же періодом і досліджується саме на тлі становлення давньогрецької цивілізації в її класичну добу. Однак, як зазначає Юліус Евола, у дискурсі традиціоналізму вказаний період історії оцінюється в однозначно негативному світлі, що різко протиставляє традиціоналізм як школу та своєрідну ідеологію загальній програмі розвитку сучасного світу, в контексті чого ми можемо стверджувати, що традиціоналізм є глибинною реакцією архаїки в самій структурі модерну в завершальній фазі його становлення. Власне, цей момент потребує особливої уваги, на що звернув увагу російський посттрадиціоналіст О.Дугін у монографії «Постфілософія. Три парадигми в історії думки», де, порівнюючи парадигми донаукової та наукової доби, підкреслюється унікальність традиціоналізму як специфічної школи, яка, по суті, підвела підсумок Сучасності як глобальної парадигми, спростувавши її підстави та базисні ідеї на найглибшому рівні. Знаковим у цьому контексті є те, що традиціоналізм як течія не міг постати в епоху Традиції, оскільки фундаментальне осмислення Традиції саме як парадигми стало можливим тільки за її межами [див.: 7, с.27-32], виходячи з порівняльного аналізу з парадигмою Сучасності, що дозволило з'ясувати сутність архаїчного світу не на зовнішньому формалізованому рівні (традиції з малої літери, вивчення яких є головно сферою історії, релігієзнавства та етнографії), а на рівні Традиції як *системи* мислення, як окремої специфічної *логіки*, що передуює конкретним формам міфологічної свідомості та постає їхньою субстанційною передумовою. Аналогічно підсумковий аналіз модерну став можливим також у часі, коли він як проект почав входити у свою завершальну стадію чи, як мінімум, у фазу структурної кризи, чітко ідентифікованої Рене Геноном у спеціальній роботі «Криза сучасного світу» [3].

У глосарії традиціоналізму Сучасність (модерн) трактується практично в тому ж розумінні, що й у дискурсі критикованої традиціоналістами науки та раціональної філософії [див.: 10], однак йому дається однозначно критичне тлумачення, і сама Сучасність у такій перспективі постає в ширшому контексті, оскільки її аналіз та оцінки здійснюються, у певному розумінні, «зовні», тобто виходячи з нормативів іншої, діаметрально протилежної парадигми. На відміну від класичного розуміння консерватизму, зорієнтованого на критику переважно формальних змін у структурах конкретних історичних традицій, традиціоналізм будує свою реакційну критику на фундаменті того спільного, що об'єднує всі партикулярні традиції [2, с.28-29], і що дозволило йому дати більш концентровану філософську критику сучасного світу на тому ж універсальному рівні, на якому в добу Нового Часу було піддано ревізії світ Традиції (не у формі окремо взятих традицій, а самого сакрального мислення як такого, незалежно від конкретного історичного вираження). Отже, концепти Сучасності й сучасного в роботах авторів-традиціоналістів набувають специфічного значення, трактуючись як синоніми профанного в найширшому розумінні цього слова, та корелюючись з уявленням про Традицію,

навіть якщо на цьому спеціально не наголошується. Такий діалектичний підхід дозволяє за потреби реконструювати моделі Традиції та Сучасності, виходячи навіть із побіжних та однобічних оглядів тих або тих проблем в оригінальних джерелах, оскільки самі ці терміни в дискурсі традиціоналізму несуть у собі не лише нейтрально описове, але й тенденційно критичне наповнення за принципом «від протилежного».

Відзначивши такі матричні концепти традиційного світогляду, як голізм і циклізм [див.: 7, с.32-42], ми, виходячи з розуміння специфіки донаукового мислення, можемо з'ясувати їхнє загальне співвідношення зі світом Сучасності, віднайти місце на карті цілісного архаїчного світу. Беручи до уваги те, що міфологічна свідомість, інтегруючи у власних світоглядових горизонтах як позитивний, так і негативний прояви реальності, та, відповідно, передбачаючи закономірну інволюцію людини і світу в останні віки, можна відзначити її більшу, відносно парадигми модерну, універсальність. Насправді ми можемо стверджувати, що Сучасність як специфічна епоха не є непередбачуваним «збоєм» у структурах традиційного світу, а його закономірною зворотною стороною, будучи включеною у фундаментальний космологічний сценарій архаїки та стосуючись його темної, інволюційної фази, витоки якої, тим не менше, запрограмовані логікою розгортання самої Традиції (див. також огляд символізму народження і смерті в традиційних космологіях у монографії Мірчі Еліаде «Священне та мирське» [9]).

Отже, Сучасність як епоха та парадигма є не банальним уособленням метафізичного «зла», а тільки спотворенням визначальної цілісності, покликаним, довівши логіку маніфестації до кінця та реалізувавши негативний потенціал Першопринципу, відкрити в новій повноті цю основоположну сакральну цілісність в її позитивному вияві. Модерн є своєрідною перехідною епохою, передбаченим етапом маніфестації, а тому вся його негативна сутність є не абсолютною, але виявляє себе як «зло» тільки тією мірою, якою претендує на абсолютну самодостатність, ізолюючись від вихідного сакрального-часового контексту.

У зв'язку з цим Рене Генон, передуючи експлікації проблеми Сучасності, звертається у своїй творчості до з'ясування циклічно-голістської парадигми донаукового світогляду, на тлі якої вказує відносне місце Сучасності в рамках однієї з фаз значно глобальнішого процесу, детермінованого логікою маніфестації: «...Для того, щоб досягнути істинний характер сучасної епохи та усвідомити її місце в світовій історії, потрібно, щонайменше, володіти певною попередньою інформацією з цього приводу. Тому чи почнемо з демонстрації того, що характерні риси нашої епохи точно відповідають конкретному циклічному періоду, відомому багатьом традиційним ученням і детально в них описаному. Тож ми покажемо, як те, що є аномалією та хаосом з одного погляду, є неодмінним елементом більш глобального порядку і неусувним наслідком законів, які управляють розвитком усього Прояву» [3, с.12-13].

Подолання партикуляризмів і відмова від аналізу феноменів буття в ізоляції відповідає загальній логіці традиціоналізму, який у цьому контексті постає як учення, що коректує пізнання в рамках Сучасності за нормативами Універсального, тобто Традиції, в такий спосіб імпліцитно відмовляючи модерну в будь-якій самодостатності. Вияснюючи витоки Сучасності, Рене Генон описує її саме як результат десакралізації традиційного, зводячи розуміння «профанного» до власне «модернового»: «З цього часу існує тільки «профанічна філософія» і «профанічна наука», засновні на цілковитому запереченні справжнього інтелекту, на зведенні знання до його найнижчих рівнів – емпіричного та аналітичного вивчення фактів, не пов'язаних з Принципом, на розчиненні в нескінченній кількості малозначимих деталей, на накопиченні необґрунтованих гіпотез, які нескінченно руйнують одна одну, і на фрагментарних поглядах, які не здатні привести ні до чого іншого, крім як до вузько практичного використання» [3, с.23]. Така постановка проблеми закономірно виявляє тенденцію інтегрального традиціоналізму до розкриття внутрішньої ієрархії на всіх рівнях буття та пізнання, зводячи різнопланові структури до Першопочатку й, отже, універсалізуючи всі форми маніфестації: тому саме розуміння поняття «сучасності» в дискурсі традиціоналізму виносить його на периферію як синонім до «плинності», «побіжності», «тимчасовості» й, отже, «суб'єктивності» – на противагу «вічності», уособлений принципом Традиції.

Тобто можна стверджувати, що традиціоналізм став однією з перших ідейних течій, спрямованих на апологетичне переосмислення донаукової парадигми архаїчного світу,

повернення їй самодостатнього статусу – вирізняючись внутрішньою послідовністю, академічним стилем викладу, точністю й строгістю власної методології – та послідовністю у формуванні власного термінологічного апарату. Всі ці чинники змогли бути реалізованими традиціоналістами тільки через глибинне переосмислення принципів існування цивілізації та світоглядних засад людського мислення, зокрема, через переосмислення та реконструкцію визначальних смислів філософських термінів. Очевидно, що традиціоналізм також слугує прикладом чи не першої спроби у філософії XX ст. осмислити проблематику парадигм у їхньому найбільш загальному розумінні (переважно на прикладі світу Традиції), що, у свою чергу, стало поштовхом до можливості цілісного переосмислення самого модерну «зі сторони», здійсненого перш за все через «відчуження» філософської мови модерну.

Висновки. Тож у вказаній перспективі огляд і виявлення специфічних смислів, яких їм надала саме традиціоналістська школа, важливі не тільки для коректної роботи з оригінальними джерелами та усунення можливих двозначностей в їх прочитанні й тлумаченні, а й для експлікації внутрішньої логіки традиціоналізму як цілісної системи, аналізу глибини його критичної налаштованості щодо парадигми модерну, починаючи з перегляду самих термінологічних координат і повернення оригінальних смислів стародавнім поняттям. Враховуючи той майже академічний педантизм, з яким автори-традиціоналісти поводитися зі словами і термінами, подібна детальна експлікація стає ключем до розуміння самого традиціоналізму як унікальної ідейної течії. Отже, при академічному огляді проблема з'ясування основних понять, якими оперує традиціоналізм як конкретна школа, дослідження їх специфічних і контекстуальних смислів, детальний аналіз на тлі цитованого матеріалу головних слів, які формують тезаурус традиціоналізму, стають засадничими для розуміння не тільки ідей авторів-традиціоналістів, а й методології пізнання, заснованої на строгому словесно-поняттєвому філософуванні. Це також дозволяє нам вказати на «етимологічне» філософування Мартіна Гайдегера як на певний академічний аналог цього процесу лінгвістичної транскрипції філософії у першій пол. XX ст., зумовленої фундаментальною ревізією європейської наукової традиції на структурному рівні, розпочатої перш за все на рівні самої мови.

Література

1. Evola J. *Revolt Against the Modern World* /Julius Evola. – Rochester: Inner Traditions International, 1995. – 375 p.
2. Quinn W. *The Only Tradition* /William Quinn. – New York: SUNY Press, 1997. – 384 p.
3. Генон Р. Кризис современного мира /Рене Генон. – М.: Эксмо, 2008. – 784 с.
4. Генон Р. Царство количества и знамения времени /Рене Генон //Царство количества и знамения времени. Очерки об индуизме. Эзотеризм Данте /Рене Генон. – М.: Беловодье, 2003. – С. 7–302.
5. Джемаль Г. Консерватизм как часть либерального клуба /Гейдар Джемаль //Русское Время. Журнал консервативной мысли. – 2009. – № 1. – С. 30–31.
6. Дугин А. Постфилософия. Три парадигмы в истории мысли /Александр Дугин. – М.: Евразийское Движение, 2009. – 704 с.
7. Дугин А. Философия традиционализма (Лекции Нового Университета) /Александр Дугин. – М.: Арктогея-Центр, 2002. – 624 с.
8. Дугин А. Эволюция парадигмальных оснований науки /Александр Дугин. – М.: Арктогея-Центр, 2001. – 418 с.
9. Еліаде М. Священне і мирське /Мірча Еліаде //Священне і мирське. Міфи, сновидіння і містерії. Мефістофель і андрогін. Окультизм, ворожбитство та культурні уподобання /Мірча Еліаде. – К.: Основи, 2001. – С. 5–116.
10. Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне /Юрген Хабермас. – М.: Весь Мир, 2003. – 416 с.
11. Эвола Ю. Люди и руины /Юлиус Эвола //Люди и руины. Критика фашизма: взгляд справа /Юлиус Эвола. – М.: АСТ, 2007. – С. 5–268.

Summary

Vyshynsky Sviatoslav. Tradition and Modernity in the Conceptual Discourse of Integral Traditionalism. The article deals with the integral traditionalist school of thought and the problem of its terminological identification in Ukrainian academic philosophy, explicates the features of use and translation of the key traditionalist notions. **Keywords:** integral traditionalism, perennialism, Tradition, Modernity, paradigm, René Guénon.

СВОЄРІДНІСТЬ ПЕРЕОСМИСЛЕННЯ ТРАДИЦІЙНИХ СТРУКТУР У ЛІТЕРАТУРІ

Досліджено, що в літературних версіях легендарно-міфологічних і євангельських структур, “авторських міфів” активно використовується прийом зміни оповідного центру, який у багатьох випадках якісно відрізняється від канонізованого чи загальновідомого. Створювана при цьому морально-психологічна модель ціннісного та поведінкового світів традиційних героїв суттєво різниться з протосюжетною, оскільки її основні характеристики зазнають істотних змін, підкоряються іншому принципові оповіді.

***Ключові слова:** архетип, міф, оповідач, традиція.*

Включення у змістову структуру сюжету нового оповідача, який усуває епічну відстороненість автора від тексту, не тільки не конституціоналізує самоцінність суб’єктивного погляду індивідуума, а й надає широкі можливості для дописування та продовження традиційного матеріалу, пояснення в ньому недомовок, “оживлення” схематичної фабули національно-історичними, предметно-побутовими та іншими подробицями. Варіантність типів оповідача передбачає багатозначність семантичної та морально-психологічної трансформації загальновідомого матеріалу, багатогранну розробку його подійового плану, створення нових поведінкових характеристик.

Актуальність статті визначається поглибленим дослідженням традиційного сюжетно-образного матеріалу у світовому загальнокультурному контексті. **Об’єктом** дослідження є оповідач, який заздалегідь не тотожний авторові і прямо включений у фабульний простір, гіпотетично знає все (чи дуже багато) про те, що розповідається, і своєю присутністю стверджує правдивість повідомлення про подробиці та перипетії традиціоналізованих у загальнокультурній свідомості подій. **Предмет** дослідження – оповідь “від персонажа”, яка часто використовує такі форми організації матеріалу, як щоденники, мемуари, листи, уявні рукописи і навіть включає елементи фантастичної умовності (машина часу, допомога представників позаземних цивілізацій та ін.). **Мета** дослідження – прослідкувати домінування в новому творі іншого (другого) оповідача. Реальний автор у таких випадках ніби “грає” роль посередника (публікатора невідомих раніше документів чи людини, яка одержала псевдонаукову можливість безпосередньо спостерігати за описуваними подіями), тобто претендує на об’єктивність розповіді.

М.Бахтін справедливо відзначив, що “автор здійснює себе і свою точку зору не тільки на оповідача, на його мовлення і його мову..., а й на предмет оповіді – точку зору, відмінну від точки зору оповідача. За оповіддю оповідача ми читаємо іншу оповідь – оповідь автора” [2, с.127-128]. Так, наприклад, роман *Л.Юленстена* “Мемуари Каїна”, оповідання *Л.Мейстерхазі* “Дон Жуан, або Істина” та *Х.Борхеса* “Безсмертний” формально є “реставрацією” знайдених у букініста чи в іншому місці рукописів.

Подібним чином мотивуються численні продовження свіфтівського роману: *В.Савченко* “П’ята мандрівка Гуллівера”, *М.Козирєв* “П’ята мандрівка Гуллівера”, *Ф.Карінті* “Капілларія” та “Мандрівка в Фа-ре-мі-до”, *Е.Манов* “Мандрівка в Уїбробію” та ін. *А.Анікін* таким чином пояснює появу своєї “П’ятої мандрівки Гуллівера”: “Завершивши свої записи про чотири небезпечні плавання в заморські країни, Лемюел Гуллівер сподівався, що він мирно завершить свої дні в колі родини. Та обставини примусили його невдовзі вирушити у нову мандрівку, про яку він пізніше написав звіт. Покійний доктор *Джонатан Свіфт*, який, як з’ясувалося, був істинним видавцем нотаток Гуллівера, не встиг опублікувати цей звіт. Нині ми заповнюємо прогалину” [1, с.8]. Чи, наприклад, аргументація появи чергової “мандрівки” свіфтівського персонажа: “Розбираючи... майно, я... знайшов досить-таки об’ємний рукопис... Зацікавившись змістом рукопису..., я дошукався, що цей рукопис містить у собі опис п’ятої, ще невідомої нікому, мандрівки капітана Л.Гуллівера...” [12]. У всіх випадках автори акцентують, що їх твори тільки переказують те, що написав знаменитий персонаж.

У своєрідному “зачині” оповідання *Л.Мейстерхазі* “Дон Жуан, або Істина” нова версія традиційного сюжету мотивується так: “У закинутому старовинному монастирі.., в підвалі, в купі паперів, що майже розвіялися в прах, були знайдені листи, які належали якомусь отцеві Ансельму Шрекнеру, настоятелеві монастиря, людині, що жила в праведності і почила в бозі... Таким-то ось чином і виявлено було досить довгий, писаний латиною лист, який ми спробуємо передати у дослівному перекладі” [9, с.407]. Показові характеристика автора листа і часу його написання (біля 1839 р.), які допомагають реципієнтові включитися в індивідуально-авторський контекст, з одного боку; з іншого – в нашу повсякденність.

Готуючись до проповіді, Ансельм Шрекнер зацікавився легендою про Дон Жуана (в оповіданні згадуються п'єси Тірсо де Моліні і Мольєра, опера Моцарта “Дон Жуан”). Недомовки й замовчування, хронологічні анахронізми примусили його зайнятися дослідженням джерел легенди та реконструкцією життя реальної людини, яка стала прообразом севільського спокусника. Проте організований автором листа пошук приводить до абсолютно неочікуваного результату: “Я знайшов істинну історію Дон Жуана Теноріо, а було б краще, якби я її ніколи не знаходив” [9, с.416]. Численні історичні реалії надають оповіді реалістично-документального звучання і дозволяють об'єктивно оцінити онтологічні та аксіологічні принципи героя, пояснюють істинні причини його конфліктів з церквою і трагічну долю.

Структурно-формальною особливістю такої форми осмислення традиційних сюжетів є створення авторами оригінальної сюжетної схеми від імені самих персонажів (чи людей, які їх знали), котрі викладають свою версію і своє розуміння суспільних подій. Такі, наприклад, “Адам і Єва в раю” *Е. де Кейроша*; “Щоденник Адама” та “Щоденник Єви” *М.Твена*, “Щоденник Пенелопи” *К.Варналіса* та ін. Функціональна орієнтація прийому іронічної містифікації в кожному конкретному випадку має свої змістові характеристики, сутність яких полягає в руйнуванні (осучаснюванні, “вивертанні”, полеміці, поясненні суперечностей у канонічному тексті, усуненні лакун та ін.) традиційної подійово-семантичної схеми, її змістової реконструкції, створенні ефекту емоційно-особистісного сприйняття традиційного сюжету, зниженні ідеалізованого багатовіковими уявленнями міфологічного світобачення й т.ін. [14, с.15]. Так, якщо *М.Твен* подібною “документалізацією” (його “щоденники” мають підзаголовок “Переклад з оригіналу”) прагнув опосередковано висловити своє ставлення до соціальних вад сучасного йому суспільства, то *К.Варналіс* у передмові до своєї повісті відверто декларує сатирико-травестійний характер інтерпретації давньогрецького міфу: “справжні шанувальники предків і щирі патріоти... наполягатимуть, що я таки фальсифікую щоденник ідеальної дружини й оскверняю, як зрадник, “видатну сторінку національної історії”... Однак якщо вже такі правдолюбці вважають міф за дійсність, то чому б мені міф не видати за реальність?.. “Щоденник Пенелопи” – це передусім сповідь. Речі тут називаються своїми іменами” [5, с.7-8]. (порівняй, наприклад, інтерпретацію образу Пенелопи в романах *Е.Юнсона* “Прибій і береги” та *І.Меркель* “Найзвичайнісіньке подружжя”, у яких традиційний персонаж також цілком позбавляється ореолу величчя та героїзму). Варто підкреслити, що мемуарно-епістолярні форми, які декларують емоційно-суб'єктивний рівень оповіді про реальні, за заявою оповідача, події, як правило, передбачають аналіз психологічного континууму відтворюваних оповідачем колізій.

Підкреслена відстороненість автора-публікатора від запропонованих версій крім ілюзії достовірності створює ефект об'єктивованої суб'єктивності оповіді і часто є своєрідною формою завуальованої іронічності щодо класичного зразка. В таких випадках принципове значення мають ідеологічна, психологічна, прагматична і просторова позиції оповідача-персонажа, його ставлення до дійсного автора і читача. В літературному тексті оповідач може: а) бути відсутнім як індивідуалізовано зображена особистість, позиція якої не збігається і водночас не протиставляється авторській; б) сприйматись як очевидний вимисел автора; в) бути поза межами фабульного простору чи бути в його центрі (на периферії) та ін.

Така оповідальна організація тексту зорієнтована на ствердження реалістичного пояснення замовчувань або неймовірних (фантастичних, ірреальних) з погляд звичайної людини подій. Крім того, подібні форми дозволяють висувати в центр оповіді суб'єктивну думку окремої людини, яка не просто задовольняє фабульний читацький інтерес, а й сприймається як більш достовірна порівняно з абстрагованою формою авторської оповіді. Так, у романі *Д.Хеллера* “Бачить Бог” біблійна історія царя Давида розповідається ним самим; роман *В.Ная* “Фальстаф” є своєрідною “автобіографією” шекспірівського персонажа; його ж роман

“Фауст” скомпонований як нотатки учня Вагнера, який розповідає про свої мандри з учителем (тут явно відчутні традиції шахрайського роману); зрештою, в романі цього ж автора “Мерлін” головний персонаж в іронічній формі “реанімує” артурівські легенди.

Для подібних версій часто характерна мозаїчна композиція, при якій ретроспектива життя головного персонажа (його щоденник, листи) ускладнюється різними стилізованими та реальними документами, а також оповіддю про події часів публікації документа (останнє має досить неоднозначне емоційне забарвлення: умиротворення прожитим і зробленим, відчуття комфортності – чи, навпаки, дискомфорту – своїх стосунків з оточуючими людьми і соціумом та ін.). Зрештою, така зміна погляду на класичний матеріал є не просто художньо-логічним експериментом з випробуванням традиційної структури “на міцність”, – це передусім включення в її змістовий контекст іншого світобачення, що висуває нові концептуальні моделі традиціоналізованих світовою культурою станів і якостей суспільства та особистості, їх аксіологічних і поведінкових реакцій на якісь екзистенційні ситуації. Потрібно враховувати й ту обставину, що оповідач, включений у фабульний простір, у своїй оповіді неминуче звужує межі цього простору, оскільки він достовірно знає тільки те, що безпосередньо сам пережив, у чому особисто брав участь, бачив. Різновидом цієї форми є контамінація оповідальних адресантів: оповідач або автор документа, який публікується, розповідає те, що він почув від інших, коментуючи і корегуючи чужу оповідь (*В.Короткевич* “Христос приземлився в Городні”, *М.Валтарі* “Таємниця царства”, *Г.Е.Носсак* “Кассандра”).

Для того, щоб перебороти таку “обмеженість”, у змістову структуру твору може вводитись кілька відносно самостійних оповідачів, повідомлення яких сукупно створюють цілісну картину модельованого світу. В “Майстрі та Маргариті” *М.Булгакова*, наприклад, історія римського прокуратора Понтія Пілата викладається на кількох оповідних рівнях. Спочатку її розповідає Воланд (глава 2), потім включається сон Івана Бездомного (глава 16) й, зрештою, Маргарита читає фрагменти рукопису роману Майстра (глави 25-26). Завершується ж роман зовні об’єктивованим авторським повідомленням про долю прокуратора й “реалістичним” поясненням фантастичного контексту твору. Якщо оповідач розповідає про своє життя, то поруч з викладом особистого бачення традиційних колізій, він розмірковує про власне буття, внаслідок чого соціальне й особистісне постійно взаємопересікаються (*В.Хільдесхаймер* “Жертвоприношення Єлени”, *К.Вольф* “Кассандра”, *Р.Іваничук* “Євангеліє від Томи”).

У таких випадках позиція оповідача руйнує традиційний епічний континуум, ніби “вивертає” його героїчні колізії. Адже оповідач-персонаж постає у творі такою ж звичайною людиною, як і решта героїв, а тому він має право на знання їхніх щоденних турбот і переживань (*Р.Ф.Делдерфілд* “Пригоди Бена Ганна”, *К.Л.Іммерман* “Мюнхгаузен”). Але цей тип оповідача-персонажа змушений встановлювати певну дистанцію між собою та іншими героями, уникати надмірної включеності в події, оскільки власну суб’єктивність він постійно конкретизує своїм перебуванням на периферії фабульного простору (іншими словами, “він бачив”, “йому розповідали”, “він читав”, зберігаючи при тому можливість аналітичного осмислення інформації, якою володіє). У ряді випадків оповідач декларує своє усвідомлене прагнення встановити істинний зміст подій, очевидцем чи учасником яких він колись був. “Розслідування”, яке проводиться у таких випадках, завжди переслідує цілком визначені й, основне, часто приховані завдання: виправдати себе, показати свою роль у потрібному світлі, розповісти близькій людині подробиці про якесь цікаве й неординарне явище чи людину; заперечити помилкові версії, чутки, документальні свідчення.

Створення, наприклад, “літературних євангелій” певною мірою було “спровоковане” ще апостолом Лукою, який на початку оповіді підкреслив намагання розповісти справжню правду (Лк, 1:1,3). Так, у романі невідомого автора “Варавва” (60-і рр. XIX ст.) заголовний персонаж, якого вразила очевидна йому невинність Ісуса Христа, присвячує своє подальше життя після помилування натовпом біля стін палацу Понтія Пілата одній меті: “Я повинен усе про Нього дізнатися..., і я не буду задовільнятися лише чутками... Я все досліджу й вимагатиму доказів” [4, с.199]. Зрештою він дізнається про досить несподівану, з погляду канонічних євангелій, “правду” про справжню історію зради Месії Іудою Іскаріотом. У романі *М.Валтарі* “Таємниця царства”, структурну основу якого становлять листи римлянина Марка Мецентія Манілія до своєї коханої Туллії, герой зустрічається з людьми, які були пов’язані з Ісусом або знали його. Первісне прагнення розв’язати одноманітність пересиченого життя поступово набуває якісно

іншого спрямування: “гнів Понтія Пілата примусив мене прийняти остаточне рішення – розібратися до кінця в усій історії” [3, с.50]; “мені хотілося б побільше дізнатися про його царство” [3, с.57]; “...я вже зробив певні кроки, щоб побачитися з учнями й від них почути те, чому він їх учив” [3, с.60]; “...Моя свідомість... постійно шукає межу між тим, що я бачив власними очима, й тим, що мені лише доводилося чути” [3, с.63]. Численні бесіди з учнями й антагоністами Ісуса підштовхнули героя до осмислення особистості розп’ятої Боголюдини і сутності її етичної концепції. Зрештою, в романі *Р.Іваничука* “Євангеліє від Томи” майбутній апостол піддає сумніву правдивість канонічних свідчень євангелістів і заявляє: “Я напишу свою Благу вість...” [8, с.36] (дивись також фільм відомого італійського кінорежисера *Д.Даміані* “Дізнання”, в якому розслідування представника імператорського Риму приводить до несподіваного трактування життя та діянь Ісуса Христа; подібний сюжетний хід визначає формально-змістову організацію п’єси *О.Володіна* “Мати Ісуса”).

Змістова поліфункціональність прийому зміщення оповідального центру в поєднанні з елементами театралізації та містифікації багатопланово реалізується в романі *В.Короткевича* “Христос приземлився в Городні”. Багатоплановість його формально-змістової структури визначає своєрідність сюжетно-композиційної організації оповіді про білоруського “лже-Христа”, дає можливість якісно розширити локальний хронотоп до рівня вселюдської панорами. Конструйована в романі оповідь охоплює багатовікову історію людських помилок і пошуків Істини, довгого ланцюга злочинів в ім’я ствердження церковних догм та інтересів керівної верхівки суспільства. Добро і зло, потворне і піднесене, покаєння і прощення, життя і смерть – ці онтологічні та аксіологічно значимі моральні основи світу людини не просто співіснують на сторінках роману, вони активно взаємодіють один з одним, створюючи в сукупності універсальний контекст індивідуального та вселюдського світобачень. Фарс, пародія, травестія, бурлеск, традиції народної сміхової культури Середньовіччя – ці змістові первні та прийоми організації оповіді тією чи тією мірою присутні в романі. Сукупно вони створюють динамічну картину конкретно-історичного олюдненого простору, який ускладнюється підкресленням багатоголосся образної структури твору.

Наративні плани роману (свідчення літописців, оповідь Іуди і Фоми, прямі вторгнення автора у викладення названих джерел (коментування, уточнення хронологічних, ідеологічних і змістових анахронізмів) створюють своєрідний полілог, спрямований на осмислення універсальних процесів в історії європейської та інших цивілізацій. В організації змістового плану роману суттєву роль відіграє також мотив самозванства, який виник у добу часткового руйнування єдиної ідеології, набув у Західній Європі та Росії різних форм соціально-політичної орієнтації, пізніше став національною традицією в багатьох народів (лжемесії, лжепророки, лжецаревичі). Найчастіше цей мотив функціонував у народній свідомості як обґрунтування “законності” бунтів, активізації конкретних проявів національно-визвольних рухів і т.ін. Так, падінню метеорита і появи мандрівного школяра (ця сцена носить підкреслено експозиційний характер і готує читача до пропонованої версії євангельського матеріалу) в романі передують опис різноманітних видів і знамень, свідчень літописців, які спровокували людей на формальне ототожнення появи незнайомця з другим пришествям Христа. Проте легендарній версії літописці протиставляють своє знання: “А було не так. Було ось як...”. На подальший розвиток подій істотний вплив має мотив гри, який протягом усієї оповіді є структуротворчою детермінантою, що визначає світоглядну еволюцію головного персонажа та його друзів.

Стихія раблезіанської карнавалізації (не випадково автор так часто використовує в епіграфах цитати з “Таргантюа і Пантагрюеля”) з формального прийому поступово трансформується на змістову світоглядну концепцію, відповідно до якої здійснюється переосмислення євангельських колізій. У новозавітному сюжетно-образному матеріалі білоруського письменника цікавить у першу чергу його десакралізована аксіологічна основа, у зв’язку з чим численні інформаційно значимі “сигнали-каталізатори” з канонічних текстів набувають об’єктивованого раціонального трактування (пророцтва, дива та ін.). Показово, що про “дива” розповідається, як правило, у “Слові двох свідків”, а сама оповідь супроводжується формулою “А було так”. Що ж стосується, наприклад, історії воскресіння Лазаря, то виявляється, що “євангельський” персонаж взагалі не помирав, а був непритомним через сп’яніння (порівняймо з ситуацією містифікації воскресіння Лазаря в драмі *С.Черкасенка* “Ціна крові”); “прозріння” сліпих насправді виявилось відвертим обманом, спрямованим на осоромлення єзуїта.

Проте версія *В.Короткевича* не є “зниженим” переказом Нового Завіту, ідеї і образи якого демонстративно зближуються з духовними запитами іншої соціокультурної епохи. Герої роману ніби “переписують” загальновідомі долі євангельських персонажів, наповнюють їх канонізовані характеристики зрозумілими й близькими простому народові людським змістом, стражданнями, сподіваннями і розчаруваннями. Найбільш об’ємно і багатопланово це спостерігається на історії “обожнення” головного персонажа і його товаришів, яка, з одного боку, має очевидний містифікований підтекст; з іншого – дозволяє авторові моделювати й осмислювати сутнісні прояви еволюції світоглядних та морально-психологічних орієнтирів зображуваної епохи.

Важливу роль у створенні асоціативно-символічного підтексту і розумінні істинного змісту подійового плану роману відіграє складна система епіграфів, які формують у реципієнта потрібне авторові сприйняття модельованої дійсності. Вже формальна класифікація епіграфів показує змістову глибину і багатоаспектність переосмислення загальнокультурних традицій у романі. *В.Короткевич* використовує фрагменти давньоіндійського та скандинавського епосів, слов’янського фольклору, давньоєгипетські легенди, чисельні цитати з Біблії, середньовічні тексти (балади, літописи, апокрифи), цитати з творів авторів різних культурно-історичних епох (*Гесіод, Данте, Рабле, Скорина, Гете, Лонгфелло, Кіплінг* та багато ін.). Багатогранність використовуваного автором легендарно-міфологічного матеріалу в поєднанні з численними авторськими примітками якісно розширюють формально локальний хронотоп оповіді, встановлює його глибинні зв’язки з духовною історією всього людства. Крім того, цілком очевидні зв’язки твору з традиціями авантюрного та шахрайського роману, домінування бурлескної стилістики, завдяки чому сакральний контекст священних текстів набуває підкреслено реалістичного звучання.

Ще очевидніше прийом оповідної переакцентуації реалізується в романі *Г.Панаса* “Євангеліє від Іуди”, який за формально-змістовими ознаками є сповіддю традиційного антагоніста Ісуса Христа. Роман-апокриф польського письменника має складну сюжетно-композиційну організацію, для якої характерне поєднання суб’єктивно-емоційної оповіді (євангельську історію викладає сам очевидець та учасник подій) з об’єктивованими історичними та побутовими реаліями Іудеї I ст. н.е. часів життя й діянь Ісуса. Крім того, роман-апокриф, для якого властива структурна стилізація під канонічні євангелії, водночас є й романом-гіпотезою, оскільки реконструкція подій підкреслено суб’єктивна і належить Іуді, який за світовою традицією відверто зацікавлений у фальсифікації істини. На початку роману заголовний персонаж заявляє: “На схилі років усе, що раніше зобов’язувало мене мовчати, вже не існує, тому збираюся виконати твоє прохання й залишити свідоцтво подій, у яких сам брав участь, чи про які чув з достовірних джерел” [16, с.10-11].

Звертання: “Дорогий друже...”, яким починається оповідь, створює атмосферу особливої щирості й довіри. Починаючи з перших сторінок роману, письменник поступово руйнує багатовіковий аксіологічний канон образу, який складався у свідомості багатьох поколінь, створює багатоплановий контекст минулого, що заперечує загальновідомі поведінкові стереотипи євангельських персонажів, змінюючи їх апокрифічною версією. Сповідальні інтонації оповіді Іуди підкреслено фактографічні й спрямовані на створення ілюзії об’єктивних роздумів про те, що відбувалося насправді. Ретардаційний характер оповіді ускладнюється чисельними відступами, які уточнюють або пояснюють основні подійові лінії євангельської історії. Завдяки цьому оповідь про життя Ісуса та оточуючих його людей суттєво переростає євангельські рамки й сприймається як багатоаспектна панорама життя іудейського народу в її драматичних матеріально-духовних та побутових виявах.

Вже на початку роману *Г.Панас* підкреслює, що його герой є представником давнього аристократичного роду, має блискучу освіту й аналітичний склад мислення. Іуда вільно володіє латиною, в його розповіді про події епохи постійно згадуються імена Філона, Платона, Йосифа Флавія, Тацита, Фулідіда, Сократа, Плінія Молодшого та багатьох інших історичних та культурних діячів епохи. Він розглядає вчення Гаутами й культ Мітри, порівнюючи їх з проповідями Христа; обговорює концепції релігійних сект того часу (фарисеї, есеї, садукі та ін.). *Г.Панас* використовує апокрифічні євангелія, археологічні знахідки (Кумранські рукописи), античні джерела (“Іудейські древності” Йосифа Флавія), сучасні соціально-ідеологічні проблеми та поняття.

Вихідним принципом проблемно-тематичної організації джерел, які залучаються в художній контекст, є основоположний постулат секти каїнітів, прихильники якої поклонялися Іуді (II ст. н.е.). Вони стверджували, що засуджена євангелістами зрада насправді була виконанням волі самого Христа. Детально викладаючи дійсню, з його точки зору, історію Христа, Іуда польського письменника водночас намагається виправдатися перед сучасниками і нащадками (див.: *Леся Українка* “На полі крові”, *С. Черкасенко* “Ціна крові”).

У трактуванні Г.Панаса Іуда сприймається не як універсальний етичний тип, а як цілком реальна людина своєї епохи з усіма зумовленими її впливом позитивними якостями та недоліками. Так, він визнає, що “і я відіграв роль у створенні образу месії” [16, с.121], не без гордості підкреслюючи при цьому, що “без мене вся історія (Ісуса Христа. – *А.Н.*) пішла б в іншому напрямку і навіть, можливо, не виник би культ” [16, с.122]. Довіра до оповіді Іуди посилюється через ретельне акцентування ним негативних якостей та характеристик як Ісуса та його оточення, так і своїх власних помилок. Водночас у його розповіді про Христа переважають позитивні інтонації, які створюють образ справді видатної особи, яка зуміла перебороти забобони епохи, піднятися над буденністю й створити загальнолюдське гуманістичне вчення.

Виключно важливою для розуміння образу Іуди в романі є і та обставина, що персонаж викладає свою версію життя Ісуса в той час, коли ще не був написаний Новий Завіт і жили очевидці трагічних подій. Оповідач (йому, як повідомляє сам Іуда, вже близько ста років) зберіг прекрасну пам’ять і ясний розум. Численні застереження не є пересторогою на випадок звинувачення у брехні чи деформації істини. Герой попереджає свого адресата (надзвичайно важлива деталь: оповідь Іуди призначена не для всіх, а тільки для однієї – мислячої – людини) про можливі через давність подій помилки пам’яті. Саме тому персонаж детально досліджує процес міфотворчості навколо імені Ісуса, нищівно критикує різноманітні історичні та агіографічні твори, які він збирав протягом всього життя: “У моїй бібліотеці... майже все, що донині написали про Ісуса... Я зібрався розправитися з усіма цими дурницями та анекдотами” [16, с.67].

У змістовій структурі роману важливе місце займає складна система мотивації приходу Іуди до Христа, детально досліджуються їх стосунки, трактування яких головним персонажем істотно відрізняється від канонічних версій. Акцентування євангелістів на користолобстві Іуди осмислюється письменником як практичність освіченої й розумної людини, що користується повагою і авторитетом серед іудеїв. Значне місце серед причин, які стали поштовхом до дій Іуди, займає його нерозділена любов до Марії Магдалини. Детальному аналізу Іуда піддає особу Христа і свої стосунки з ним, виявляючи при тому причини й етапи зростання популярності майбутнього Месії: “Ніхто і в думках не передбачив у ньому майбутнього месію. Сам він претендував тільки на роль учителя, пророка” [16, с.130-131]. При цьому він підкреслює, що на першому етапі діяльності Ісуса оточуючих бентежила суперечливість проповідей. Тому особливе місце в оповіді Іуди займає проблема “Ісус та інші”, яка досліджується у тісному зв’язку з глобальними процесами в історії іудейського народу. Мотив трагічної самотності Ісуса, означений в більшості літературних інтерпретацій образу, в романі Г.Панаса суттєво пом’якшений, оскільки Учитель в оповіді Іуди цілковито втрачає канонізований ореол надзвичайного. Іуда не тільки протиставляє Ісусові Іоанна, підкреслюючи гуманізм першого та жорстокість і фанатизм другого, а й послідовно викриває вигадки сучасників Учителя та римських істориків, створює підкреслено об’єктивований літопис життя людини, в якій іудейський народ побачив Месію.

Скрупульозність Іуди в аналізі джерел раннього християнства часто надає його оповіді характеру наукового трактату, авторові якого важлива лише істина, якою б непривабливою та суперечливою вона не була. У зв’язку з цим виключну роль у змістовій структурі роману відіграють стосунки між Ісусом і Магдалиною, з одного боку; Іудою та Магдалиною – з іншого. Використовуючи традиційний для світової літератури мотив кохання Іуди до Магдалини, польський письменник наповнює його реалістично-життєподібним підтекстом, суттєво поглиблює психологічний зміст образів. Розповідаючи про свою особисту трагедію, Іуда неодноразово підкреслює, що не вважає її винуватцем Ісуса, хоча подібні думки у нього й виникали. Важливіше в даному випадку те, що заголовний персонаж, оцінюючи Учителя, постійно намагається піднятися над особистими емоціями.

Що ж стосується уявної зради, то вона, за версією Іуди, стала вілунням дійсних фактів, про які не знали чи не розуміли їхнього змісту учні Месії: Ісус наказав Іуді залишити його перед повстанням, тому що саме в ньому бачив оберега й продовжувача своєї справи. Варто підкреслити, що в контексті оповіді ця мотивація звучить цілком переконливо, оскільки Іуда справді є неординарною особистістю. Своєю сповіддю Іуда руйнує загальновідомі трактування євангельських текстів, а його історико-культурологічні та ідеологічні коментарі новозавітних ситуацій та характеристики їх учасників ліквідують численні лакуни, недовомленості, елементи містичного й надприродного.

Досить продуктивне перебування оповідача поза фабульним простором, коли реальний автор оголошує свій твір текстом іншої особи. Моделюваний при цьому чужий літературний стиль орієнтований на осмислення іншого (чужого) культурно-історичного простору (М.Поміліо “П’яте євангеліє”, Т.О.Брінгсвер “Євангеліє від Матвія”, Х.Л.Борхес “Євангеліє від Марка”). Аналітична манера оповіді, властива для подібних версій, допомагає всебічно показати не тільки духовне життя героїв, а й реконструювати інтелектуальну атмосферу фабульної дії. Події і факти, про які йде мова, ніби підкоряються сприйняттю оповідача-персонажа, їх онтологічна та аксіологічна значимість у розвитку конфліктів встановлюється ним самим після ретельного і, як правило, тенденційного відбору. Слід підкреслити, що такий тип оповідача присутній у структурі твору не як абстрактний носій абсолютної істини. Навпаки, його розповідь часто спрямована на утвердження своєї індивідуальності, виправдання вчиненого ним у минулому, відкидання і заперечення чуток. Цей оповідач-персонаж цілком усвідомлює свою відповідальність за здійснюваний відбір фактів та їх інтерпретацію [11; 12].

Так, у п’єсі Д.Ардена “Задача для справжнього правителя” історія народження Христа розповідається царем Іродом; в “Пілаті” Ф.Дюрренматта про розп’яття Христа говорить римський прокуратор; у романі Л.Юленстена “В тіні Дон Хуана” історія севільського спокусника викладається його слугою та ін. У таких варіантах образ-супутник не стільки відбиває якості головного персонажа дихотомічних пар (Дон Жуан – Лепорелло, Дон Кіхот – Санчо Панса та ін.), він стає провідним і вже сам визначає характер взаємостосунків між ними. Ілюзія неупередженості розповіді, яка при цьому виникає, повинна, на думку оповідача, усунути сумніви в її об’єктивності. Все ж традиціоналізована відомість сюжетної схеми, яка реконструюється зсередини, свідчить саме про протилежне: оповідач не просто розповідає про події, він досить ретельно відбирає потрібні йому факти і відомості, мотивування і обставини.

У ряді випадків передача функції оповідача одному з героїв необхідна авторові тому, що істинні знання про будь-які події забуті або перекручені людьми. Тому виникає необхідність в корекції загальновідомого, руйнуванні стереотипів сприйняття традиційного матеріалу. У повісті К.Вольф “Кассандра” функція оповідача передається героїні, що дозволяє письменниці створити драматично напружений та суперечливий психологічний портрет міфологічного персонажа. В оповіданні Г.Е.Носсака “Кассандра” функцію оповідача бере на себе син хитромудрого Одисея, який у своїй сповіді розповідає про трагічну долю батька і поєднує скупі знання про минуле з тим, що він чув від багатьох учасників Троянської війни. У радіоп’єсі В.Хільдесхаймера “Жертвоприношення Єлени” міфологічна героїня вже першою реплікою руйнує гомерівську версію причин початку десятилітньої війни: “... ця версія хибна, як всі історичні істини. Неправильно звалювати на богів відповідальність за все, що відбувається з людьми. Неправильно думати, що ми – лише ляльки в їхніх руках... Навпаки, ми всі винні... А взагалі, краще я розповім про все по порядку й надам можливість нащадкам своїм виміряти долю моєї вини” [17, с.108]. У таких випадках висунення на перший план оповіді індивідуального “Я” якісно трансформує традиційну систему домінант, часто здійснює апокрифізацію загальновідомого.

Важливу змістову роль у подібних версіях відіграє категорія “фрустрації пам’яті”, яка регулює процес спогадів, здійснює цілеспрямовану селекцію фактів, надає оповіді необхідного інформаторові ціннісного змісту: “Коли людина забуває, що збрехала, злякалася, зрадила, вона таким чином ніби консервує у своїй свідомості нерозв’язаний конфлікт. Подібне витіснення може мати **частковий** (коли витісняється найбільш конфліктна частина вчинку чи його емоційна сторона), **відносний** (людина згадує про свій вчинок тільки в тому випадку, коли про нього нагадують), чи **абсолютний** характер (коли вчинок “забувається” зовсім). Проте “механізм”

витіснення є досить малоефективним засобом психологічного захисту, оскільки нерозв'язаний конфлікт так або так проривається у свідомість, провокуючи різні форми переживання внутрішнього дискомфорту" [10, с.44]. При цьому "субстанційне Я" та "функціональне Я" персонажа співвідносяться за принципом опозиції. Зазначу, що ефект "фрустрації пам'яті" виявляється не лише в тих ситуаціях, коли персонаж намагається реабілітувати себе, чи, навпаки, подати якісь факти в негативному трактуванні. Так, наприклад, сповідь Іуди в драматичній поемі Лесі Українки "На полі крові" орієнтується на власне виправдання через дискредитацію Ісуса Христа та його учнів; подібним чином поступає заголовний персонаж повісті Л.Андрєєва "Іуда Іскаріот", "забуває" минуле герой оповідання А.Франса "Прокуратор Іудеї" та ін.

Залежно від письменницького задуму та обраного оповідного ракурсу в розглянутих інтерпретаціях традиційного сюжетно-образного матеріалу можуть прямо чи завуальовано оформлюватися різні типи "авторів", які в основному визначають концептуальний характер переосмислення використовуваних загальнокультурних зразків. Найбільш поширеними типами є: автор-спостерігач (свідок); автор – безпосередній учасник подій; автор-посередник; автор-частина модельованого у творі світу, в який він втручається. Іноді спостерігається контамінація авторських "типів", яка творить своєрідну оповідальну поліфонію і дозволяє вводити у модельоване змістове ціле різні, часто протилежні погляди, концепції, характеристики.

Висновок. Варіантність образу оповідача в літературних інтерпретаціях традиційного сюжетно-образного матеріалу підтверджує його функціональну багатозначність у змістовій структурі художнього твору, є одним із визначальних моментів якісного переосмислення загальнокультурних моделей особистісного та соціального буття в їхній часовій взаємопов'язаності та взаємозумовленості.

Література

- 1.Аникин А. Пятое путешествие Гулливера /А.Аникин //Фантастика – 78: Сборник. – М.: Мол. гвардия, 1978. – С. 8-42.
- 2.Бахтин М.М. Вопросы литературы и эстетики /М.М.Бахтин – М.: Худож. лит., 1975. – 502 с.
- 3.Валтари М. Тайна царствия /М.Валтари – К.: ФІТА, 1995.– 428 с.
- 4.Варавва: Исторический роман времен Иисуса Христа. – М.: Зеник, 1994. – 286 с.
- 5.Варналіс К. Щоденник Пенелопи /К.Варналіс //Сучасна грецька повість. – К.: Дніпро, 1981. – С.7-103.
- 6.Вольф К. Кассандра. Медея. Летний этюд /К.Вольф. – М.: "Издательство "Олимп", "Издательство АСТ", 2001. – 448 с.
- 7.Гуковский Г.А. Реализм Гоголя. /Г.А.Гуковский. – М.-Л.: Гослитиздат, 1959. – 284 с.
- 8.Іванчук Р. Євангеліє від Томи: Апокрифічний роман /Р.Іванчук //Дзвін. – 1995. – №1. – С.21-84.
- 9.Мештерхази Л. Дон-Жуан, или Истина /Л.Мештерхази. – М.: Прогресс, 1977. – С.407-441.
- 10.Михеева И.Н. Амбивалентность личности: Морально-психологический аспект. /И.Н.Михеева. – М.: Наука, 1991. – 128 с.
- 11.Нямцу А.Е. Идеи и образы Нового Завета в мировой литературе. Часть I. /А.Е.Нямцу. – Черновцы: Рута, 1999. – 328 с.
- 12.Нямцу А.Е. Поэтика традиционных сюжетов. /А.Е.Нямцу. – Черновцы: Рута, 1999. – 176 с.
- 13.Нямцу А.Е. Традиція у слов'янських та західноєвропейських літературах (проблеми теорії). /А.Е.Нямцу. – Чернівці: Рута, 2001. – 152 с.
- 14.Нямцу А.Е. Легендарные образы в литературе. /А.Е.Нямцу. – Черновцы: Рута, 2002. – 175 с.
- 15.Нямцу А.Е. Поэтика современной фантастики. Часть I. /А.Е.Нямцу. – Черновцы: Рута, 2002. – 240 с.
- 16.Панас Г. Евангелие от Иуды. /Г.Панас. – М.: Радуга, 1987. – 248 с.
- 17.Хильдесхаймер В. Жертвоприношение Елены /В.Хильдесхаймер //Модель: Сборник зарубежных радиопьес. – М.: Искусство, 1978. – С.108-131.

Summary

Niamtsu Anatoly, Labay Kateryna. Originality of Reconsidering of Traditional Structures in Literature. In the article considers the reception of change of narrating center which in many cases high-quality differs from kanon or well-known. It is actively used in the literary versions of legendarily-mythological and evangelic structures, "authorial myths". The created here morally-psychological model of the valued and behaviour's worlds of traditional heroes substantially differs from plot, as her basic descriptions test substantial changes, fundamental stories submit to other. **Keywords:** archetype, myth, retell, tradition.

ГУМАНІТАРНО-СОЦІОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТ
ФІЛОСОФІЇ ТЕХНІКИ КАРЛА МАРКСА

Розкривається суть оригінальної концепції філософії техніки на основі аналізу праць К.Маркса, стверджується, що він був першим, хто перетворив техніку на об'єкт філософського аналізу, ставши засновником гуманітарно-соціологічного напрямку в філософії техніки.

Ключові слова: техніка, технологія, суспільство, робітник, машина, мануфактура, знаряддя праці, засоби праці, спосіб виробництва, продуктивні сили, виробничі відносини.

У сучасну добу вивчення універсального впливу технічного поступу на суспільство, культуру, індивіда, світоглядний підхід до всього комплексу проблем, які ставить перед цивілізацією розвиток техніки, стали невід'ємною частиною філософського знання. На розв'язання цих проблем претендують усі значні філософські школи і напрями. Філософія техніки є обов'язковим компонентом саморефлексії будь-якого розвинутого суспільства, важливою частиною нашого ставлення до світу. На перший погляд може скластися враження, що проблеми техніки відносяться до сфери технічного знання, інженерної діяльності. Насправді філософська рефлексія техніки виходить далеко за рамки технічного знання та інженерної діяльності. Адже міркування про техніку таких далеких від професійного заняття технічними дисциплінами філософів ХХ ст., як М.Гайдеггер, Г.Маркузе, Х.Ортега-і-Гассет та ін. буквально здійснили революцію в поглядах сучасників, мали великий вплив на їх світогляд, у тому числі й на світогляд діячів науки і техніки.

Актуальність дослідження. Філософія техніки передбачає осмислення феномена техніки як продукту людської цивілізації у всесвітньо-історичному масштабі. Саме в цьому руслі розвивалися погляди на техніку, на технічний поступ К.Маркса, О.Шпенглера, Л.Мамфорда, К.Ясперса, М.Хайдеггера, Г.Маркузе, Е.Блоха та багато інших мислителів.

Наприкінці ХХ ст. після розпаду СРСР до філософії К.Маркса виявляється певна зневага з позиції сьогоденної політичної упередженості, на противагу радянській апологетичній позиції щодо марксизму. Проте сьогодні є чимало праць українських і зарубіжних авторів, які намагаються відновити історичну справеливість і знову прочитати К.Маркса. За останні роки список праць, присвячених дослідженню творчості К.Маркса, значно розширився. Серед найбільш відомих з них варто назвати монографії К.Кантора «Подвійна спіраль історії. Історіософія проєктизму» (2002 р.), Т.Ойзермана «Марксизм і утопізм» (2003 р.), А.Балаєва «Читаючи Маркса» (2004 р.), А.Дмитрієва «Марксизм без пролетаріату: Георг Лукач і рання Франкфуртська школа 1920–1930-ті рр.» (2004 р.), М.Котельнікова «Основна суперечність марксизму. Соціально-філософська експлікація» (2005 р.), Б.Славіна «Про соціальний ідеал Маркса» (2004 р.), В.Межуєва «Маркс проти марксизму. Статті на непопулярну тему» (2007 р.). До цього переліку слід додати перекладені вперше і широко відомі праці Д.Лукача «Історія і класова свідомість» (2003 р.), Л.Альтюссера «За Маркса» (2006 р.), Ж.Дерріди «Маркс і сини», «Примари Маркса» (2006 р.) та ряд ін. Істотним є те, що ці праці вийшли у світ, коли ім'я К.Маркса, так само як і його вчення, якщо й не піддані прокляттю, то вже точно викреслені зі списку обов'язкової чи навіть бажаної для ознайомлення літератури. Зусиллями окремих авторів ім'я К.Маркса стало символом усього похмурого і зловісного, яке пов'язане з радянською історією, сталінізмом, тоталітаризмом тощо. Доктор філософських наук, головний науковий співробітник Інституту філософії РАН В.Межуєв вважає, що «пред'являючи Марксу рахунок за наше недавнє минуле, ми демонструємо не тільки нерозуміння змісту його вчення, а й наше небажання брати на себе відповідальність – особисту і колективну – за гріхи і пороки системи, що існувала у нас. Ще в часи перебудови я дійшов висновку, що в чомусь істотному і важливому ми не перепросили Маркса, а ще не доросли до нього» [8, с.6]

Саме тому **метою нашого дослідження** є висвітлення концепції філософії техніки у працях К.Маркса, яку слід розуміти не як догму, тобто завершену концепцію, а як метод, який дає відправні пункти для дослідження феномена техніки і сам є методом цього дослідження. **Об'єктом дослідження** стали праці К.Маркса, в яких він осмислює феномен техніки, його вплив на соціально-економічні процеси в суспільстві періоду розвитку капіталізму у ХІХ ст.

Предметом дослідження є філософія техніки К.Маркса, його основні ідеї щодо сутності, функцій та впливу техніки на суспільство і людину.

Серед існуючих концепцій філософії техніки значне місце посідає філософія техніки К.Маркса. Видатний німецький філософ, економіст, юрист і засновник цілого напрямку в сучасній філософії К.Маркс належить до перших дослідників, які намагалися філософськи осмислити проблеми техніки і технічної діяльності. Будучи професійним філософом, на відміну від «філософуючих» інженерів (*Ернст Гартіг, Йоганн Бекманн, Йоганн Генріх Моріц Поппе, Франц Рело, Алоїз Рідлер, Ернст Капп*), він фактично першим перетворив техніку на об'єкт філософського аналізу, ставши засновником гуманітарно-соціологічного напрямку у філософії техніки. Ряд сучасних філософів підкреслюють вагомий внесок К.Маркса у філософію техніки. Так, наприклад, філософ техніки ХХ ст. *Гайнріх Шторк* (Heinrich Stork) у своїй праці «Вступ до філософії техніки» [див. 1] відводить спеціальний розділ, присвячений К.Марксу, вказуючи, що «Маркс у своїх роздумах про значення праці та продукту праці для самореалізації людини практично був піонером у постановці проблем філософії техніки» [9, с.198]. Професор Франкфуртського університету *Гюнтер Рополь* у праці «Чи є техніка філософською проблемою?» уточнює свій погляд на філософію техніки К.Маркса, вказуючи, що не тільки ранні праці К.Маркса (як вважає Х.Шторк), а й більш пізні, особливо тринадцята глава його відомого «Капіталу», дозволяють стверджувати, що «Маркса ніяк не слід недооцінювати як філософа техніки, незважаючи на те, що його економічні та історико-теоретичні погляди в їх зв'язку з філософією техніки можна було б розглядати у певному аспекті як відносні» [9, с.198]. *Г.Рополь* вважає, що К.Маркс надав техніці роль певної домінанти, яку можна при поверховому погляді витлумачити як технічний детермінізм. Професор Карлсруєського університету *Ганс Ленк* вважає К.Маркса впливовим філософом техніки, який зобразив машинерію і засоби праці провідними величинами виробництва та суспільного розвитку. Г.Ленк підкреслює, що саме К.Маркс передбачив розвиток автоматичних систем машинерії як найбільш досконалу форму техніки, а в рукописах «До критики політичної економії» К.Маркс уже ясно побачив провідну роль технології в соціальних трансформаціях [3, с.43]. Доктор філософії, професор *Ганс Закссе* відзначає, що К.Маркс «першим розгледів соціальні тенети техніки у всій гостроті» [2, с.431]. Високу оцінку дістав К.Маркс і від впливових та відомих філософів ХХ ст. *Карла Ясперса, Миколи Бердяєва* та ін.

Філософія техніки як досить нова галузь філософського знання, яка перебуває в стані свого становлення, ще недостатньо оцінила філософську спадщину К.Маркса відносно його рефлексії феномена техніки. Слід відзначити, що К.Маркс проблему техніки ґрунтовно проаналізував у праці «Капітал» (зокрема у V гл. «Процес праці і процес збільшення вартості» та XIII гл. «Машини і велика промисловість» на ціле десятиліття швидше, ніж Ернст Капп, якого вважають родоначальником філософії техніки завдяки його праці «Основи філософії техніки», що вийшла у світ 1877 р. К.Маркс зафіксував у своїй теорії історичний факт «входження машини» у життя суспільства, зробив спробу пояснити і вибудувати певну модель суспільства, в якому глибинні зміни задаються розвитком техніки. Цивілізаційний підхід у поділі історії суспільства на певні типи цивілізації можна вважати прямим продовженням і розвитком ідей К.Маркса щодо ролі техніки в історії розвитку суспільства.

Для того, щоб ґрунтовніше проаналізувати матеріальне виробництво, розкрити його сутність, зміст, розвиток, суперечності та визначити місце і значення в історії суспільства, К.Маркс звертається до аналізу неодмінного елемента виробництва – до техніки. Техніку він трактував як штучно створені людиною засоби праці.

У філософії техніки К.Маркса саме поняття техніки зустрічається рідко, натомість його місце займають такі поняття, як знаряддя праці, засоби виробництва, машина, автомат, технічний базис, технічні умови, технічний поступ, технічна основа, технічний винахід, технологія тощо.

У першій половині 1847 р. К.Маркс написав працю «Злиденність філософії», в якій відслідковує розвиток технічних удосконалень і встановлює зв'язок між розвитком техніки і світовим ринком. Так, наприклад, філософ підкреслює, що «завдяки застосуванню машин і пари розподіл праці набув таких масштабів, що велика промисловість, яка відірвана від національного ґрунту, залежить уже виключно від світового ринку, від міжнародного обміну і міжнародного розподілу праці» [4, с.156]. Проаналізувавши у своїх працях зв'язок науки і виробництва не тільки загалом, а й у вузькотехнічному, технологічному плані, К.Маркс доходить висновку, що капіталістичний спосіб виробництва – це перший спосіб виробництва, який ставить природничі науки на службу безпосереднього процесу виробництва. Капіталізм експлуатує науку, «прописує» її у виробничому процесі.

З 1850 до 1858 рр. К.Маркс вивчає праці з історії техніки і технології *Йоганна Генріха Морица Понпе* «Курс технології», «Застосування фізики до ремесла та інших корисних занять», «Історія технології»; праці німецького вченого з технології та економіки *Йоганна Бекмана* «Історія винаходів»; шотландського хіміка *Ендрю Юра*: «Технологічний словник», «Філософія фабрики». Із доктором Е.Юрою, який запропонував використовувати термін «філософія виробництва» протиставляючи його «філософії вишуканих мистецтв», пропагував фабричну систему виробництва, добачаючи у ній велике майбутнє, мріяв побудувати суспільство відповідно до структури фабрики, та здійснив класифікацію фабричних машини, К.Маркс веде постійну полеміку, критикуючи його погляди. На основі вивчення цих праць К.Маркс робить нотатки з історії техніки і технології, які називає «Зошитами з технології». Для ґрунтовного з'ясування відмінності між машиною та інструментом К.Маркс у 60-ті роки ХІХ ст. відвідує в геологічному інституті практичний курс для робітників професора *Уіліса*. На основі занять і одержаних знань з техніки та історії техніки філософ створює значні за обсягом рукописи, в яких містяться характеристика розвитку техніки, аналіз використання у виробництві можливостей природи і науки, розкривається роль машини в суспільстві, соціально-економічні наслідки технічного поступу тощо.

К.Маркс, розкриваючи основу людської життєдіяльності, відзначав, що крім своїх природних органів людина використовує знаряддя праці, які дані самою природою, тобто використовує пасивну техніку у вигляді каменю, палки тощо. У V гл. «Капіталу» під назвою «Процес праці і процес збільшення вартості» К.Маркс наводить приклад пасивної техніки, вказуючи на «камінь, яким вона (людина) користується для того, щоб кидати, терти, давити, різати і т.д.» [7, с.190]. Аналізуючи техніку, К.Маркс трактує технічний засіб як провідник людської діяльності, як поєднувальну ланку, як посередника між людиною і переслідуваною метою. К.Маркс визначає техніку як «річ або комплекс речей, які людина розміщує між собою і предметом праці і які слугують для неї провідниками її впливу на цей предмет. Вона користується механічними, фізичними, хімічними властивостями речей для того, щоб відповідно до своєї мети застосувати їх як знаряддя впливу на інші речі» [7, с.190]. Ідеї К.Маркса щодо техніки споріднені з концепцією органопроекції Е.Каппа. К.Маркс пише: «Предмет, яким людина оволодіває безпосередньо,... є не предметом праці, а засобом праці. Так, дане самою природою, стає органом людської діяльності, органом, який вона приєднує до органів свого тіла, продовжуючи у такий спосіб ... природні розміри останнього» [7, с.190]. Коли процес праці досягає хоча б деякого розвитку, він потребує уже знарядь праці, підданих людиною певній обробці. Як підкреслює К.Маркс, «використання й створення засобів праці... становить специфічно характерну рису людського процесу праці, й тому *Франклін* визначає людину як «a toolmaking animal», як тварину, яка виготовляє знаряддя» [7, с.190-191]. Саме з цього часу, вважає К.Маркс, можна говорити про виникнення людини і техніки.

Праця має різну продуктивність завдяки штучно створеним людиною умовам праці. Продуктивність праці залежить від винаходів, «за допомогою яких наука заставляє сили природи служити праці і завдяки яким розвивається суспільний чи кооперативний характер праці» [6, с.128]. На прикладі трьох великих винаходів (пороху, компасу та книгодрукування) К.Маркс показує зміни, які відбулися в суспільстві (вплив винаходів на розвиток суспільства). Порох підриває рицарство – символ феодальної епохи; компас відкриває світовий ринок і заснування колоній, а книгодрукування стає зброєю протестантизму і засобом інтенсивного розвитку науки, передачі знань, інформації наступним поколінням, потужним важелем для створення необхідних умов духовного розвитку.

Техніка це особливий феномен, що здійснює вплив на інші елементи продуктивних сил, на різноманітні сторони життя й діяльності людей. Аналізуючи промислову революцію і пов'язуючи її з впровадженням системи машин, К.Маркс аналізує взаємозв'язок великої промисловості та землеробства. У результаті дослідження цих двох газулей виробництва філософ доходить такого висновку: «У сфері землеробства велика промисловість діє найбільш революційно в тому розумінні, що вона знищує основу старого суспільства, «селянина», і висуває на його місце найманого робітника» [7, с.513-514]. Із впровадженням системи машин велика промисловість вимагає величезної кількості робочих рук, а, отже, необхідність соціального перевороту на селі стає очевидною. На місце рутинного і нерационального виробництва приходить свідоме технологічне застосування науки, техніки і технології.

Переворот у способі виробництва, який здійснюється у сфері промисловості, зумовлює переворот в інших сферах. Перш за все це стосується тих галузей промисловості, які переплітаються між собою як фази одного цілого процесу, є дотичними, хоча суспільний поділ

праці ізолював їх настільки, що кожна з цих галузей виробляє окремий товар. Це стосується машинного прядіння, яке висунуло необхідність появи машинного ткацтва, а обоє разом зробили необхідною механіко-хімічну революцію у відбілювальному, ситцедрукувальному і фарбувальному виробництвах. Аналогічно революція в бавовняному прядінні спонукала до винаходу машини для відокремлення бавовняних волокон від насіння, завдяки чому появилась можливість виробництва бавовни у великих масштабах. К.Маркс підкреслює, що саме «революція у способі виробництва промисловості та землеробства зробила необхідною революцію в загальних умовах суспільного процесу виробництва, тобто у засобах зв'язку і транспорту» [7, с. 395]. Старі засоби транспорту і зв'язку перетворилися на «нестерпні окови» для великої промисловості з її динамічним темпом і масовим характером виробництва, з великою мобільністю капіталу і робочої сили з однієї сфери виробництва в іншу, а також створенням світових ринкових відносин. Зі зміною технічної основи великої промисловості змінюється вся економічна, політична і соціальна інфраструктура суспільства.

Технічний базис великої промисловості по своїй суті революційний. Зміни відбуваються не тільки в суміжних галузях виробництва, а й таких невиробничих сферах, як армія, освіта, юриспруденція тощо. Так, наприклад, фабричне виробництво викликало появу фабричного законодавства. К.Маркс у «Капіталі» детально досліджує загальне поширення фабричного законодавства і положення про охорону здоров'я та виховання дітей на прикладі Англії. Фабричне законодавство – це перший свідомий вплив суспільства на процес виробництва. Промислова революція прискорила поширення фабричних законів на всі галузі промисловості, в яких працювали жінки, підлітки і діти, а примусове регулювання тривалості робочого дня, початку і закінчення роботи, перерви на обід, система змін для дітей, обмеження праці всіх дітей до певного віку тощо спонукають до посиленого застосування машин для заміни мускулів як рушійної сили паром.

Заміна мускульної робочої сили механічною силою, силою машин, знищує монополію чоловічої праці. Її витісняє праця молодих і старих жінок, підлітків і малолітніх дітей. К.Маркс підкреслює, що машини роблять мускульну силу зайвою, машини стають засобом застосування робітників без мускульної сили або робітників, які не досягли повного фізичного розвитку, проте володіють гнучкістю та спритністю. Він пише: «Цей потужний замітник праці та робітників перетворився тим самим негайно в засіб збільшення кількості найманих робітників, підпорядковуючи безпосередньому пануванню капіталу всіх членів робочої сім'ї без різниці в статі та вікові» [7, с. 406]. Вартість робочої сили визначається робочим часом, який необхідний для існування не тільки окремого дорослого робітника, а й його сім'ї. К.Маркс розкриває механізм зниження вартості робочої сили в результаті впровадження машин. Він зауважує: «Викидаючи всіх членів робочої сім'ї на ринок праці, машини розподіляють вартість робочої сили чоловіка на всю його сім'ю» [7, с.406-407].

Ще одним важливим аспектом, на який звернув увагу К.Маркс, був трудовий договір між робітником і капіталістом. Капіталіст і робітник протистоять один одному як вільні особистості, як незалежні товаровласники: капіталіст – власник грошей і засобів виробництва, а робітник – власник робочої сили. Але з впровадженням машин і використанням дитячої праці, акцентує К.Маркс, «капітал купує неповнолітніх або малолітніх. Раніше робітник продавав свою власну робочу силу, якою він володів як формально вільна особистість. Тепер він продає жінку і дітей. Він стає работорговцем» [7, с. 407].

К.Маркс підкреслює тісний зв'язок між розвитком техніки і соціальними змінами в суспільстві, вказуючи на засіб праці у вигляді машини, яка стає конкурентом робітників. Самозбільшення капіталу за допомогою машин прямо пропорційне числу робітників, у яких машини руйнують умови їх існування. Машини, велика промисловість вбивають робітника, вступають у конкуренцію з традиційним ремісницьким і мануфактурним виробництвом. К.Маркс погоджується з автором праці «Філософія фабрики» Е.Юрою, що постійна «мета і тенденція будь-якого вдосконалення механізму фактично полягає в тому, щоб цілковито позбавитися від праці людини або зменшити її ціну за допомогою заміни праці дорослих працюючих чоловіків жіночою і дитячою працею або працю кваліфікованих робітників – працею чорноробочих» [7, с.442]. К.Маркс вказує на розгортання певної тенденції, яка полягає в тому, що робітничі страйки проти капіталістів за покращення умов праці, підвищення заробітної плати і проти впровадження нових машин ведуть до більш швидкого впровадження нових машин з боку капіталістів, яке у свою чергу зумовлює нові страйки робітників. Отже, техніка зумовлює згуртування робітників, становлення політичної зрілості, прискорює і революціонізує соціально-економічні процеси.

Техніка, підкреслює К.Маркс, найбільш рухомий елемент продуктивних сил, її розвиток, темпи і спрямованість розвитку залежать від виробничих відносин. Водночас техніка здійснює вплив на зміну виробничих відносин. Полімізуючи з економістом *П.Прудон*ом на сторінках своєї праці «Злиденність філософії», К.Маркс підкреслює, що «виробничі відносини тісно пов'язані з продуктивними силами. Здобуваючи нові продуктивні сили, люди змінюють свій спосіб виробництва, а зі зміною способу виробництва, способу забезпечення свого життя вони змінюють всі свої суспільні відносини» [4, с.133].

Рівень розвитку продуктивних сил зумовлюється застосовуваними засобами праці (технікою). Саме тому К.Маркс доходить висновку, що «економічні епохи відрізняються не тим, що виробляється, а тим, як виробляється, якими засобами праці» [7, с.191]. Виробництво кожної економічної доби відрізняється формою власності та певним поділом праці, за якого існували свої специфічні знаряддя праці. К.Маркс вказує: «Ручний млин дає вам суспільство з сюзереном на чолі, паровий млин – суспільство з промисловим капіталістом» [4, с.133]. Пов'язати засоби праці з економічною епохою – значить встановити залежність між застосовуваними засобами праці і технічним способом виробництва.

Із впровадженням парової машини Уатта відбувається переміщення виробництва з сіл у міста, а, отже, – розвиток міст. Спочатку місцезнаходження мануфактур, наприклад текстильних, залежало від наявності річки з висотою падіння води, якої було б достатньо для обертання водяного колеса. І тільки з використанням сили пари замість сили води фабрики розташовуються у містах, де є в достатній кількості вода і вугілля, необхідні для виробництва пари. Парова машина є матір'ю промислових міст, вона дозволяє концентрувати виробництво у містах, замість того, щоб розмішувати його у селах як того вимагало водяне колесо.

Техніка, на думку К.Маркса, виявляється у всіх формаціях революційним фактором, який впливає на різноманітні сторони суспільного життя. Техніка загострює суперечності між виробничими відносинами і продуктивними силами, викликає класову боротьбу та соціальні перевороти. К.Маркс доходить висновку, що «пара, електрика, і сельфактор були незрівнянно більш небезпечними революціонерами, ніж навіть громадяни Барбес, Распайль і Бланкі» [5, с.3].

Досліджуючи значення техніки у розвитку суспільно-економічних формацій, К.Маркс аналізував капіталістичне фабричне виробництво через порівняння характерних рис ремісницького, мануфактурного і фабричного виробництва.

Цехове ремісницьке виробництво, яке виникло в Європі у XIV-XV ст., як свою технічну базу використовувало млин і найпростіші машини. Дослідження К.Марксом історії техніки цього періоду, порівняння цехового ремісницького виробництва з ремісничко-мануфактурним виробництвом (XVII-XVIII ст.) допомогло дійти висновку, що останнє зберігає свій ремісницький характер. Техніка мануфактурного періоду не відрізняється від цехового. Разом з тим К.Маркс встановив, що у мануфактурному періоді в поодиноких випадках з'являється і використовується машина.

К.Маркс радив підходити до поняття «машина» історично. Цехове і мануфактурне виробництво було засноване на енергетичних функціях, тому водяне колесо і вітряк знайшли широке застосування у виробництві феодального суспільства. Мануфактура в зародковому стані відрізнялася від цехового виробництва тільки розширенням майстерень і більшою кількістю одночасно зайнятих однією й тією ж роботою працівників (робітників). Вона не відрізнялася рівнем застосування техніки і технології. Основою мануфактурного і цехового виробництва залишалося ремісницьке мистецтво. Проте суттєвою відмінністю мануфактури від майстерні є організація і поділ праці.

Виникнення капіталістичної мануфактури визначалося розширенням торгівлі й утворенням світового ринку. Встановивши таку закономірність, К.Маркс почав шукати причини розвитку капіталістичної мануфактури не тільки в географічних відкриттях та утворенні колоній, а й в особливостях розвитку техніки і технології мануфактурного виробництва. Мануфактурне виробництво ділить ремесло на відокремлені організації, ізолює їх і робить самостійними до такої міри, що кожна з них стає винятковою функцією окремого робітника. Мануфактура вводить у процес виробництва більш тонкий поділ праці, а вже існуючий розвиває далі. Вона також об'єднує, комбінує різні ремесла, які раніше були самостійними.

К.Маркс доходить висновку, що до появи машин, які виконують технологічні функції, не міг змінитися ремісницький характер праці. Просте вдосконалення засобів праці, спорадичне застосування простих машин ремісницького виробництва і навіть машин, які дозволяли

використовувати сили природи, не були здатні змінити характер праці і технологічний спосіб виробництва. У мануфактурному виробництві робітник виготовляв якусь частину виробу. Процес, через який проходить продукт (майбутній товар), представляв собою частину роботи. Кожен робітник виконував певну функцію і був, за визначенням К.Маркса, «частковим робітником» [7, с.351]. Прикладом може слугувати годинник, який перетворився, за висловом К.Маркса, на суспільний продукт великої кількості окремих робітників [7, с.354]. У техніці й технології мануфактурного виробництва з'являються елементи, розвиток яких створював технічні можливості для переходу до машинного виробництва. Уже в мануфактурному виробництві засоби праці спрощуються, диференціюються, спеціалізуються та пристосовуються до окремих функцій робітників. Саме це створює матеріальні передумови виникнення та застосування машини, яка є комбінацією багатьох простих інструментів.

У мануфактурі виникли перші елементи теорії і практики машинного виробництва, його техніки. Серед них К.Маркс називає більш точне вивчення законів тертя, розробку теорії і практичне застосування махового колеса та ін. У мануфактурі виникли також і елементи кадрів великого машинного виробництва. Мануфактура підготувала значну кількість умілих, вправних, майстерних механіків, яким під силу здійснити винаходи (Вохансона, Аркайпта, Уатта та ін.). Однак вона створила робітників із низькою кваліфікацією, які властиві фабричному виробництву. Розподіл праці на фабриці характеризується тим, що праця повністю втрачає характер ремісницької робітничої спеціальності. К.Маркс наводить слова шотландського історика, філософа і соціолога *Адама Фергюсона*: «Невігластво є матір'ю промисловості... Саме тому мануфактури найкраще процвітають там, де найбільш пригнічене духовне життя, так що майстерня може трактуватись як машина, частини якої становлять люди» [7, с.374]. У середині XVIII ст. окремі мануфактури надавали перевагу використанню напівдіотів для виконання деяких простих операцій, що, проте, було фабричною таємницею. К.Маркс погоджується з думкою відомого економіста англійської політичної економії *Адама Сміта*, який вважав, що розумові здібності і розвиток більшої частини людей формуються відповідно до звичних занять. Людина, все життя якої проходить у виконанні простих операцій, не має потреби розвивати свої розумові здібності.

К.Маркс вказує, що велика промисловість вимушена виробляти дедалі в більших і більших розмірах, вона не може чекати попиту на свій товар. Її виробництво завжди випереджає попит, тому індустріальна «пропозиція силою бере попит», будучи водночас джерелом лиха і поступу [4, с.101]. Детально вивчивши історію парової машини, К.Маркс дійшов висновку, що принцип робочої машини не залежав від того, хто приводив її в рух: рухалася вона механічним двигуном чи людиною, революційним було впровадження парового двигуна. Паровий двигун Уатта і суппорт Модслея дали можливість виготовляти машини за допомогою машин. Цим велика промисловість «створила адекватну їй технічну базу і стала на власні ноги» [7, с.96]. К.Маркс визначив структуру машини, вказавши, що вона «складається з трьох істотно відмінних частин: машини-двигуна, передавального механізму, нарешті, машини-знаряддя чи робочої машини» [7, с.384]. К.Маркс вважав, що промислова революція розпочинається саме з появою робочої машини, коли механізм застосовується там, де здавна для одержання кінцевого результату потрібна була робота людини, а не там, де людина є лише простою силою. Сутність промислової революції кінця XVIII – початку XIX століть полягала в зміні матеріального способу виробництва, у переході від мануфактурного виробництва до машинного і в пов'язаних з ними соціально-економічних змінах.

Проаналізувавши технічний зміст машинного капіталістичного виробництва, К.Маркс визначає його як виробництво, засноване на системі машин. Фабрика – це така форма суспільної праці, яка має своєю матеріальною основою систему машин і на розвинутій фабриці здійснюється безперервний зв'язок окремих процесів. На фабриці робітник приєднаний до механізмів як живий придаток. Закон про вирішальне значення засобів праці в умовах капіталізму, на думку К.Маркса, замаскований відношеннями панування і підпорядкування, які постають безпосередніми рушійними силами пружини виробничого процесу. Досліджуючи технологію машинного виробництва, К.Маркс встановив важливу особливість і відмінність від попередніх технологій – здатність і тенденцію до постійних змін і вдосконалень. «Технічна база машинного виробництва, писав К.Маркс, – революційна, тоді як у всіх попередніх способів виробництва ця база за своєю суттю була консервативною» [7, с.497–498].

Значну увагу К.Маркс приділяє дослідженню соціальних наслідків машинного виробництва. Саме з технікою і технологією К.Маркс пов'язав масштабні соціальні зміни в суспільстві, а також зміни в характері, умовах і економічних показниках праці. Звернув увагу на технічні причини змін становища робітника у буржуазному суспільстві. Цю думку К.Маркс висловив у своїй фундаментальній праці «Капітал», акцентуючи, що «машина звільняє не робітника від праці, а його працю від будь-якого змісту» [7, с.434]. К.Маркс висловив цікаві думки щодо місця людини у виробництві за різних технологічних способів виробництва. Філософ подає схему зміни системи людини-техніка: просте ремісницьке виробництво, мануфактура, машинне виробництво, комплексно-автоматизоване виробництво.

Висновок. Отже, К.Маркс розкрив цілий ряд причин, умов і закономірностей розвитку техніки. Найбільш загальна із закономірностей, проаналізованих К.Марксом, полягає в тому, що науково-технічні відкриття та винаходи викликаються до життя внаслідок виробничої необхідності. Він відкрив також механізм дії цієї закономірності [див.: 7, с.386]. Техніка розвивається постійно, тільки виняткові події можуть на певний час загальмувати її розвиток. К.Маркс розкрив постійні та випадкові причини розвитку техніки за умов капіталізму, вказав на внутрішні технічні закономірності розвитку техніки, які пов'язані з внутрішньою логікою її розвитку та слугують засобом реалізації закономірностей соціально-економічного характеру [див.: 7, с.386]. Ще одна закономірність розвитку техніки, виявлена К.Марксом: перші взірці конструкцій принципово нових ідей зберігають форми старих знарядь і засобів праці, на зміну яких вони приходять. Так, наприклад, перші автомобілі мали форму карети. Багатьма прикладами проілюстровано зв'язок науки і техніки.

Велике значення К.Маркс приділяє історії техніки. Значення історії техніки він детально висвітлює у своїй фундаментальній праці «Капітал». В «Економічно-філософських рукописах 1844 р.» К.Маркс вказав на необхідність досліджувати техніку у зв'язку з самою сутністю людини, а не просто з погляду її корисності, утилітарності, а історію техніки – як історію прояву діючих «людських сутнісних сил». Ці сили розкриваються саме в історії техніки.

К.Маркс глибоко розкрив сутність і зміст історичного процесу переходу від однієї економічної епохи до іншої, показав роль, яку відіграє в цьому процесі зміна засобів праці, зокрема й техніка загалом. Глибокий аналіз історії техніки, причин і наслідків її розвитку допоміг йому сформулювати закономірності змін суспільно-економічних формацій.

Література

- 1.Stork H. Einführung in die Philosophie der Technik /H.Stork. – Darmstadt, Wissenschaftl. Buchges., 1977. – 189 s.
- 2.Заксе Х. Антропология техники /Х.Заксе //Философия техники в ФРГ. – М.: Прогресс, 1989. – с. 424-439.
- 3.Ленк Х. Размышления о современной технике /Х. Ленк; [пер. с нем. под ред. В.С.Степина]. – М.: Аспект Пресс, 1996. – 183 с.
- 4.Маркс К. Нищета философии /К.Маркс //К.Маркс, Ф. Энгельс. Сочинения, 2-ое изд. – Т. 4. – М.: Государственное издательство политической литературы, 1955. – С.65-185.
- 5.Маркс К. Речь на юбилее «The People's Paper» /К.Маркс //К.Маркс, Ф. Энгельс. Сочинения, 2-ое изд. – Т. 12. – М.: Государственное издательство политической литературы, 1958. – С.3-5.
- 6.Маркс К. Заработная плата, цена и прибыль /К.Маркс //К.Маркс, Ф. Энгельс. Сочинения, 2-ое изд. – Т. 16. – М.: Государственное издательство политической литературы, 1960. – С.101-155.
- 7.Маркс К. Капитал /К.Маркс //К.Маркс, Ф. Энгельс. Сочинения, 2-ое изд. – Т. 23. – М.: Государственное издательство политической литературы, 1960. – 907 с.
- 8.Межуев В.М. Маркс против марксизма. Статьи на непопулярную тему /В.Межуев. – М.: Культурная революция, 2007. – 176 с.
- 9.Рополь Г. Является ли техника философской проблемой? /Г.Рополь //Философия техники в ФРГ. – М.: Прогресс, 1989. – С.191-202.

Summary

Tereshkun Oksana. Humanitarian and Sociological Aspect of Karl Marx's Philosophy of Technology. The article is based on analysis of publications of Karl Marx and tries to uncover the concept of Marxist philosophy of technology, argues that Marx was the first philosopher who turned the technique to an object of philosophical analysis and was the founder of humanitarian and sociological trend in philosophy of technology. **Keywords:** engineering, technology, society, workers, machine, manufactory, tools, means of labor, method of production, productive forces, production relations, the invention.

ІНДУСТРІЯ ВИСОКИХ НАУКОМІСТКИХ ТЕХНОЛОГІЙ ЯК ПРОБЛЕМА СУЧАСНОГО ФІЛОСОФСЬКОГО ДИСКУРСУ

Проаналізовано ключові особливості сучасних високих наукомістких технологій як складного, багатоаспектного соціокультурного феномена.

Ключові слова: технологія, високі наукомісткі технології, інновація, технонаука.

Контури планетарної цивілізації ХХІ ст. формуються на тлі наростаючого впливу якісно нових, високих наукомістких технологій, завдяки яким стратегічний ресурс людства визначається не тільки у сфері перетворення речовини та енергії, а й можливими змінами на глибинних рівнях організації життя. В основі цього процесу лежить бурхливий розвиток фундаментальної науки та спричинена ним низка науково-технічних революцій. Дослідження особливостей розвитку науки та індустрії наукомістких технологій є одним із найважливіших предметів філософської рефлексії. *Актуальність* означеної теми полягає в тому, що в даний час прогресуюча наукомісткість перетворилася на інтегральну характеристику буття соціуму, а високі технології стали провідним детермінуючим чинником майбутнього планетарної цивілізації.

Не підлягає сумніву, що роль наукового знання та сучасних надтехнологій в розвитку глобального суспільства постійно зростає. Аналізу змісту високих наукомістких технологій, а також їх зв'язків із фундаментальною наукою та запитамі суспільства, як і пов'язаного з ними поняттєвого апарату присвячено праці Т.Гардашук, І.Глазко, М.Желени, О.Жукової, В.Кізіми, Н.Кобаясі, Б.Козлова, Б.Лузгіна, В.Лук'яня, М.Маркова, О.Мороза, Б.Патона, А.Ракітова, В.Цикіна, В.Чешко, С.Хокінга, Б.Юдіна та інших. Разом з тим, наукомісткість як головна характеристика майбутнього, що наближається, не була об'єктом спеціального вивчення. Тому *метою* статті є з'ясування ключових особливостей індустрії High Tech.

На тлі загального впровадження науки (форми духовної діяльності людей, спрямованої на виробництво істинних знань про природу, суспільство і саму людину, що має безпосередньою метою відкриття об'єктивних законів на основі узагальнення реальних фактів в їх взаємозв'язку) в систему продуктивних сил у даний час сформувалась особлива категорія технологій, що називаються наукомісткими. У чому їх суть?

Сьогодні серед дослідників нема єдиної думки з приводу трактування сутності поняття "висока технологія". Перш ніж переходити до з'ясування різних поглядів щодо феномена Ні-tech, розкриємо сутність поняття "технологія", оскільки воно, як виявилось в ході аналізу, також є багатозначним. Це можна пояснити тим, що технологія є відкритою складною системою. За твердженням В.Гайзенберга, "перша передумова пізнання явищ природи – введення адекватних понять" [2, с.46]. За цих умов особливої актуальності набуває створення цілісного погляду на об'єкт вивчення. Це можливо завдяки дії принципу додатковості Н.Бора, філософський смисл якого полягає в тому, що кожен з описів може бути правильним лише частково і що потрібен додатковий опис одного й того ж об'єкта.

Наведемо найбільш поширені визначення поняття "технологія". Технологія – спосіб реалізації людьми конкретного складного процесу шляхом розчленовування його на систему послідовних взаємозв'язаних процедур і операцій, які виконуються більш або менш однозначно і мають на меті досягнення високої ефективності [див.: 10, с.48]. Технологія – це: 1) сукупність прийомів і засобів переробки сировини, виготовлення продукції, переробки матеріалів, напівфабрикатів і тому подібне, що здійснюються в різних сферах виробництва. Технологія у більш вузькому розумінні – технологічні процеси, самі операції добування, обробки, транспортування, складування, є частинами виробничих процесів; 2) наука про способи дії на сировину, матеріали і напівфабрикати відповідними знаряддями виробництва, що розробляє прийоми та способи на основі досягнень науки і техніки [див.: 11, с.542]. Технологія – послідовність матеріальних процесів і операцій, реалізація яких приводить до появи продукту (споживчої вартості) з необхідними та корисними для подальшого використання людиною

властивостями [див.: 7, с.249-250]. Технологія за своєю суттю – це інструмент, який використовується для перетворення факторів, що споживаються в продукцію або, більш загальними словами, для досягнення результатів і цілей. Технологія як інструмент не обов'язково повинна бути виготовлена з 1) дерева, сталі або силікату, вона може також бути 2) рецептом, 3) процесом або 4) алгоритмом [див.: 3, с.81]. Технології – це цілісна динамічна система, що включає 1) апаратно-знарядєві засоби, операції і процедури, правила, стандарти, еталони і норми технологічної діяльності, управління технологічним процесом, необхідні для цього 2) інформацію і знання, 3) енергетичні, сировинні, кадрові й інші ресурси, а також 4) сукупність її економічних, соціальних, екологічних і інших наслідків, які певним чином впливають і змінюють соціальне і природне “середовище існування” даної системи [див.: 12, с.16].

Отже, проаналізувавши наведені вище визначення, можна констатувати, що кожне з них описує окремі стадії чи аспекти технологічного процесу (часто поняття “технологія” і “технологічний процес” ототожнюються). Сутність будь-якої технології полягає в можливості управляти технологічним процесом на будь-якому етапі. Тільки за умови, якщо відомі закономірності протікання процесу, засоби контролю початкового об'єкту в будь-який момент часу і є можливості управляти процесом на будь-якому етапі, такий процес можна вважати технологічним. Новий або змінений об'єкт із заздалегідь заданими властивостями має стати результатом такого процесу, який повинен бути спланований на науковій основі. Будь-яка технологія застосовується з метою оптимізації процесу отримання необхідного продукту, тобто зниження витрат на його виробництво та підвищення його якості.

Переконливою в цьому відношенні, на наш погляд, є позиція *О.Жукової*. Вона стверджує, що “налагоджена технологія постає якоюсь програмою (алгоритмом, сценарієм), що задає певну послідовність дій за дотримання заданих умов і порядок функціонування всіх особистісних, методологічних і інструментальних засобів, які використовуються для досягнення мети” [4, с.37]. Саме в цьому значенні автором і вживається поняття “технологія”.

Світоглядною стратегією творців новітніх технологій є “технологізм”, оскільки він визнає пріоритет “інструментально-інженерійного” ставлення людини до природи, суспільства, людини, соціально-гуманітарного середовища її існування.

Що ж таке високі наукомісткі технології? Це поняття і ряд інших, які описують цей феномен (“високі технології”, “надтехнології”, “High-Tech”, “Hi-Tech”, “супер-хай-тек”, “хайтек”, “хай-тек” та інші), широко використовуються не тільки в науковому і професійному середовищі, а й у повсякденному житті. Відзначимо, що вказані словосполучення ми розуміємо як синонімічні. Нові технології сьогодні іменуються також “технологіями третього тисячоліття”, “сингулярними технологіями”, “трансгуманістичними технологіями”, “технологіями XXI століття”. Загальноприйнятої думки стосовно змістовних характеристик цього поняття поки не склалося.

На думку автора, можна виокремити такі визначення: Високі технології – сукупність інформації, знань, досвіду, матеріальних засобів при розробці, створенні та виробництві нової продукції, процесів у будь-якій галузі економіки, що мають характеристики вищого світового рівня [див.: 1]. Під високими технологіями розуміють будь-який складний у виконанні, але при цьому простий у використанні пристрій, застосування якого дозволяє добитися таких результатів, про які раніше не доводилось і мріяти [див.: 15]. До високих технологій відносять технології, засновані на високоабстрактних наукових теоріях, які використовують наукові знання про глибинні властивості речовини, енергії та інформації, а техніку називають сучасною не за датою випуску, а за ступенем її наукомісткості та приналежності до світу високих технологій [див.: 6]. Високі технології – інженерна діяльність зі створення нових виробів і технологій, якщо вона заснована на сильних ноу-хау, на правилах сильного мислення [див.: 13]. Термін “високі технології” вкрай відносний і нині часто вживається для принципово нових технологій, особливо в галузях електроніки, ракетно-космічних досліджень, атомних виробництв, літакобудування і т.ін. [див.: 8].

Як бачимо, в цих визначеннях немає чіткого критерію, за яким ці технології виокремлюються в окрему групу. Найбільш прийнятним, на наш погляд, буде таке визначення: *високі наукомісткі технології* ґрунтуються на фундаментальних теоріях, які

розкривають закономірності мікро-, макро- і мегасвіту та матеріалізовані в сучасних технологіях, використання яких сприяє прогресу соціуму в усіх сферах, справляє значний вплив на соціокультурний простір у всій його тотальності. При цьому ці технології є універсальними, багатофункціональними, багатоцільовими, такими, що мають широку сферу застосування. Вони забезпечують більш оптимальне співвідношення витрат і результатів порівняно з попередніми технологіями.

В індустрії наукомістких технологій XXI ст. можна виокремити два відносно самостійні напрями: технології, спрямовані на трансформацію природи, – Hi-Tech і технології, за допомогою яких стають можливими різного роду маніпуляції індивідуальною та масовою свідомістю, – Hi-Hume. Поступово ці дві категорії технологій створили єдину систему, яка інтегрувала й інші технології. Цей факт став важливим детермінуючим моментом прискорення розвитку технологій теперішнього часу. Наша розвідка присвячена філософському аналізу змісту Hi-Tech.

Як пише В.Лук'янець, сутністю індустрії наукомістких технологій є їхня спрямованість на забезпечення управління “світом складності”. Така практика є дискурсом перетворення “самовільних” нелінійних систем на слуг людства методами, які відрізняються від детерміністичних методів допригожінської науки [див.: 9, с.20]. Високі наукомісткі технології є якісно новим етапом взаємозв'язку фундаментального знання, вимог виробництва і суспільства. Індустрія сучасних високих наукомістких технологій, які дозволяють відтворювати світ неживої та живої матерії, була породжена науково-технічними революціями в нанонауці та нанотехнології, молекулярній біології, інформаційних технологіях, когнітивних науках, інтегруючи фундаментальну науку, техніку.

Можна виокремити особливості, що відрізняють наукомісткі технології від інших технологій: а) висока наукомісткість – показник, який відображає ступінь зв'язку технології з розвитком фундаментальної науки, науковими дослідженнями і розробками; зростає потреба в комплексному, міжгалузевому та міждисциплінарному природничонауковому, технічному і соціогуманітарному знанні; б) швидкі темпи впровадження, значне зменшення часового інтервалу між науковим відкриттям і його впровадженням у технологію; тривалість служби високотехнологічної продукції стала більшою від часу створення та просування на ринок принципово нових товарів у цій сфері; в) високий ступінь впливу на соціокультурну дійсність, здатність викликати процеси самоорганізації соціокультурних систем, що призводить до швидких системних змін останніх в умовах неможливості однозначного прогнозування результатів цих ефектів; сучасні технології за дуже короткий проміжок часу поширюються в усіх секторах економіки, їх мережі підтримки тісно переплетені; г) потреба в тому, щоб продукти наукомістких технологій ставали ланкою іншого процесу виробництва високих технологій, оскільки Hi-Tech самі одночасно постають і технологічним ядром, і частиною мережі підтримки для інших високих технологій.

Високі наукомісткі технології мають значні евристичні можливості та інноваційний потенціал. Результатом їхнього впливу на соціокультурну реальність і людину в усій повноті її вимірів є поява нової якості буття людства, можливими наслідками чого може бути або духовне єднання людства, або виникнення нових форм домінування. Виникає новий тип суспільства, що характеризуватиметься пріоритетним значенням теоретичного знання та фундаментальної науки.

Технологія виражається у вигляді інновацій. У гранично широкому розумінні феномен інновації націлений на об'єктивування нового в різних сферах життєдіяльності соціуму, стає найважливішим елементом соціокультурного порядку, що поступово стверджується. У техніко-економічному контексті інновація відіграє роль механізму об'єктивування нового, що реалізує внутрішній, інтелектуальний і технічний, потенціал людства. Разом з інноваційною системою надтехнології формують “нову економіку”, динаміка і якість якої залежать від технологічних зрушень на базі інновацій. Однак високі наукомісткі технології використовуються також і для поліпшення якості та здешевлення виробництва традиційних.

У чому ж полягає специфіка процесів розробки, впровадження наукомістких технологій і протікання високотехнологічних процесів? По-перше, у багатьох випадках не можна з великою долею вірогідності спрогнозувати, що вийде в результаті протікання технологічного процесу

(особливо в біотехнології і нанотехнологіях). По-друге, засоби праці, методи і прийоми, котрі використовуються, постійно вдосконалюються протягом самого технологічного процесу. По-третє, інструктивний опис всього виробничого процесу в стандартній документації може не містити опису точних умов, за наявності яких гарантується із заданою долею ймовірності неодноразове досягнення необхідної мети. По-четверте, методи, прийоми і засоби управління та контролю виробничого процесу на всіх етапах його протікання можуть іще перебувати на стадії розробки і бути недосконалими. По-п'яте, наукове обґрунтування всіх етапів розробки, здійснення та вдосконалення процесу виробництва потрібного продукту може бути недостатнім, оскільки наука, або науки, на базі яких формуються ці технології, самі можуть перебувати ще на стадії формування [див.: 4, с.41]. По-шосте, це наукове обґрунтування вимагає глибокого осмислення, прогнозування, обґрунтування наслідків досягнутого з позиції “Не нашкодь!”.

Звідси випливає, що для багатьох наукомістких технологій характерна відсутність чіткої визначеності в досягненні бажаного результату. Можна стверджувати, що більшість high-tech є синтезом науки, мистецтва і технологічного знання, оскільки часто вони унікальні. Високі наукомісткі технології не просто здатні до саморегуляції, вони включають технології, різні стадії яких складаються з технологій, здатних до самоорганізації, тому й не можна точно спрогнозувати, що стане їх результатом. Це вимагає нових методів оцінки ефективності таких технологій.

Важливо підкреслити, що для високих наукомістких технологій характерні процеси комерціалізації та капіталізації фундаментальної науки, адже в цих технологіях фундаментальні дослідження отримують ринкову оцінку. Розвиток індустрії Hi-Tech ініціюється фундаментальною наукою, при цьому відбір програм з метою подальшого їх впровадження у виробництво здійснюється не науковими діячами, а представниками бізнесу, котрі мають достатньо для цього коштів, як правило ними є співтовариство ТНК. При цьому метою наукового дослідження стає створення продукту, що відповідає сучасному рівню технологічного розвитку меґасуспільства і критерію комфортності споживання. Поява феномена технауки як нової форми взаємодії науки, виробництва і бізнесу стало результатом переорієнтації цілей наукового пошуку на реалізацію інновацій, що приносять прибуток від реалізації на ринку. В реальній практиці існує нерозривний синергетичний симбіоз між наукою і технологією.

У суспільстві знання істотно розширюються контури взаємодії науки, технології, суспільних потреб, бізнесу і кардинально змінюються їх взаємозв'язки: розробка нової технології починається тоді, коли на неї є попит. Б.Юдін відзначає: “Взаємозв'язок науки і техніки в такому симбіозі внутрішньо суперечливий. З одного боку, наука постає генератором нових технологій і саме через стійкий попит на них користується підтримкою, часом вельми щедрою. З іншого боку, виробництво нових технологій визначає попит на науку обмеженого типу, так що багато її потенцій залишаються нереалізованими. Від науки не вимагається ні пояснення, ні розуміння речей – достатньо того, що вона дозволяє ефективно їх змінювати” [16, с.590]. Сьогодні, особливо в передових державах, іде процес розширення прикладних розробок, які дедалі більше стають домінантою науково-технологічного розвитку.

Для високотехнологічних галузей характерне швидке моральне старіння. Покоління комп'ютерів і комунікаційних приладів старіють уже на момент їхнього впровадження у виробництво, тож вони можуть і не доходити до стадії тиражування. Можна також відзначити певного роду двоїстість наукомістких технологій, сутністю якої є те, що їх створення ініціюється розвитком фундаментальної науки, а, це означає, що учасниками цього процесу є висококваліфіковані фахівці. Водночас дуже швидко вони стають доступними масовому споживачеві, якому достатньо володіти лиш елементарною функціональною грамотністю.

Високі наукомісткі технології поки що не стали базовими для планетарної цивілізації, тобто такими, за допомогою яких вона самовідтворює свою тотальність у світі. Проте провідні соціальні аналітики стверджують, що такими вони стануть уже в найближчі декілька десятиліть. Револьюційний стрибок у розвитку пообіцяв людству відомий футуролог і один із провідних фахівців у сфері передових технологій Р.Курцвейл. На його думку, не далі як до 2020 р. з'явиться штучний інтелект, а людський мозок буде оснащений комп'ютерами. На думку Р.Курцвейла, прогрес по експоненті зараз іде в таких галузях, як нанотехнології, розшифровка геномів, чіткість

знімків, що отримуються при томографії мозку. Аналітик упевнений, що після 2029 р. розвиток цивілізації піде по шляху створення гібрида між машиною і людиною [див.: 14].

Отже, на сучасному етапі розвитку планетарної цивілізації є всі підстави говорити про формування Ні-Тех як складного, багатоаспектного соціокультурного феномена, оскільки саме ці технології мають значний і достатньо швидкий соціокультурний ефект. Прогресуюче зростання наукомісткості – це якісно нова характеристика сучасної і майбутньої теоретико-практичної діяльності планетарної цивілізації, що репрезентує нову якість зв'язку фундаментальної науки, технології, виробництва та бізнесу, суспільства та людини. Наукомісткість є провідним детермінуючим чинником майбутнього планетарної цивілізації, тому сьогодні актуальним є включення ціннісних компонентів у структуру наукових знань на постнекласичному етапі розвитку науки, для якої характерна аксіологічна антропоцентризация. Центральна роль у суспільстві високих наукомістких технологій має належати “людиномірним” системам, які беруть до уваги цінності та морально-етичні критерії.

У статті неможливо висвітлити всі аспекти такого багатогранного та складного феномена сучасності, як високі наукомісткі технології. Тому є потреба в подальшому дослідженні актуальних напрямів порушеної проблеми. Так, можливим є здійснення аналізу практик трансформації соціокультурної реальності та органічного життя під впливом сучасних надтехнологій.

Література

1. Высокая технология [Электронный ресурс]. – Режим доступа (станом на 2011 р.): www.glossary.ru.
2. Гейзенберг В. Избранные философские работы: Шаги за горизонт. Часть и целое /В. Гейзенберг; [пер. с нем. А. В. Ахутина, В. В. Бибикина]. – СПб.: Наука, 2005. – 572 с.
3. Желены М. Управление высокими технологиями /М. Желены; [под ред. М. Желены; пер. с англ.] //Информационные технологии в бизнесе: Энциклопедия. – СПб.: Питер, 2002. – С. 81–89.
4. Жукова Е. А. Проблема классификации высоких технологий /Е. А. Жукова //Вестник Томского государственного педагогического университета. – 2008. – № 1. – С. 34–46.
5. Кизима В. В. Постнеклассические практики: рефлексивность и управление /В. В. Кизима //Вопросы философии. – 2010. – № 3. – С. 54–65.
6. Козлов Б. И. Современная техника: в поисках оснований постиндустриального развития [Электронный ресурс] /Б. И. Козлов //Высокие технологии и современная цивилизация: Мат-лы науч. конф. – Режим доступа (станом на 2011 р.): <http://www.philosophy.ru/iphras/library/tech/vysok.html>.
7. Лебедев С. А. Философия науки: Словарь основных терминов /С. А. Лебедев. – М.: Академический Проект, 2004. – С. 320.
8. Лузгин Б. Н. Обратная сторона высоких технологий [Электронный ресурс] /Б. Н. Лузгин. – Режим доступа (станом на 2011 р.): <http://pozdneyakov.tut.su/Seminar/a0102/a003.htm>.
9. Лукьянец В. С. Наукоёмкое будущее. Философия нанотехнологии. Загадка Silentium universi /В. С. Лукьянец //Практична філософія. – 2003. – № 3. – С. 10–27.
10. Марков М. Технология и эффективность социального управления /М. Марков; [пер. с болг.]. – М.: Прогресс, 1982. – 267 с.
11. Новый политехнический словарь /[гл. ред. А. Ю. Ишлинский]. – М.: Большая Российская энциклопедия, 2000. – 671 с.
12. Ракитов А. И. Информация, наука, технология в глобальных исторических изменениях /А. И. Ракитов. – М.: Б.и., 1998. – 104 с.
13. Табунщиков Ю. А. Здания высоких технологий – возможности современного строительства [Электронный ресурс] /Ю. А. Табунщиков //Архитектура и строительство Москвы. – 2004. – № 2–3. – Режим доступа (станом на 2011 р.): <http://www.ecoteco.ru/index.php?id=568>.
14. Футуролог описал 2020 год [Электронный ресурс]. – Режим доступа (станом на 2011 р.): <http://vz.ru/society/2008/6/6/175098.html>.
15. Черкасский С. Как не стать мастерской ненужных вещей [Электронный ресурс] /С. Черкасский //Новые рынки. – 2001. – № 2. – Режим доступа (станом на 2011 р.): http://b-news.narod.ru/management/kkak_3.htm.
16. Юдин Б. Г. Знание как социальный ресурс /Б. Г. Юдин //Вестник РАН. – 2006. – Т. 76. – № 7. – С. 587–595.

Summary

Kondratenko Svitlana. The Industry of High Tech as a Problem of Modern Philosophy. The key features of modern High Tech as difficult, multidimensional social-cultural phenomenon are analysed in the article. **Keywords:** technology, high technology intensive, innovation, technoscience.

ФІЛОСОФСЬКИЙ ДИСКУРС РОЗВИТКУ ВИСОКИХ ТЕХНОЛОГІЙ У КОНТЕКСТІ МЕРЕЖЕВОЇ ПАРАДИГМИ

Розкривається сутність понять «технологія», «висока технологія» на сучасному етапі розвитку наукового знання, показано їх особливості. Акцент зроблено на аналізі їх методологічної ролі в контексті мережевої парадигми. При цьому особливу увагу автор зосередила на системі NBIC-конвергенції та мережі Інтернет, як серцевині мережевої парадигми.

Ключові слова: високі технології (hi-tech), NBIC-конвергенція, мережа, парадигма.

Сучасний етап розвитку наукового знання характеризується прискоренням розвитку високих технологій, які активно впливають на всі сфери планетарної цивілізації. Розкрити сутність високих технологій, їх методологічну роль, взаємозв'язок і вплив на сфери людської життєдіяльності в контексті мережевої парадигми є *метою* статті.

Перш ніж перейти до з'ясування сутності високих технологій треба розкрити смисловий аспект поняття «технологія». З одного боку, воно тісно пов'язане з поняттям «техніка», що позначає «сукупність створюваних людьми засобів (знарядь, приладів, механізмів і т.ін.), які дозволяють людям використовувати природні матеріали, явища і процеси задля задоволення своїх потреб» [7, с.61]. Техніка спеціально виготовляється людиною та використовується нею з певною метою, тому вона є артефактом (штучним утворенням). Вона розвивається в ході історії. Смысл техніки здобуває завдяки людині, хоч у свою чергу саме техніка завжди визначає спосіб людського існування, а нині з нею пов'язують долю цивілізації.

Зважаючи на те, що *технологія* (з грецьк. *τέχνη* – мистецтво, майстерність, уміння і *λόγος* – слово, поняття, вчення) – це «сукупність (система) правил, прийомів, методів здобуття, обробки або переробки сировини, матеріалів, проміжних продуктів, виробів, які застосовуються в промисловості» [8, с.65], тобто вона передбачає роботу з виробом (будь-яким кінцевим продуктом праці), враховуючи прогнозовані заздалегідь якості та характеристики, мінімально можливі витрати з його створення, обслуговування та експлуатації, а також – це комплекс знань і навичок, за допомогою яких людина здатна створювати і використовувати ці засоби для продуктивної діяльності. Це визначення технології позначає її розуміння у вузькому значенні.

З іншого боку, в широкому розумінні поняття «технологія» пов'язується з цивілізаційними змінами і науково-технічними революціями (НТР). З цього приводу С.Розін, розкриваючи сутність цього поняття, відзначає, що технологія є «складною реальністю, що функціонально забезпечує ті чи ті цивілізаційні завоювання (тобто є механізмом новачій і розвитку), а по суті є сферою цілеспрямованих зусиль (політики, управління, модернізації, інтелектуального та ресурсного забезпечення і т.д.), що істотно детермінуються, однак, низкою соціокультурних чинників» [8, с.65]. З цього визначення ми бачимо, що технології сприяють розвитку всіх сфер планетарної цивілізації та ведуть до науково-технічних революцій, оскільки є тим поштовхом, який може спричинити глобальні зміни у сфері наукового знання.

Технологію також можна визначити і як наукову дисципліну, що розробляє та вдосконалює способи виробництва. Це означає, що вона не лише виробляє, а й учить виробляти, сприяє оновленню техніки і самого виробництва, поліпшенню його якісних і кількісних характеристик. Технологія розвивається з поступом суспільства й у багатьох аспектах визначає вектор його розвитку та вдосконалення. Сьогодні це вже не просто комплекс навичок із виробництва будь-якої продукції, а складний комплекс знань, які отримуються в результаті проведення досліджень глобального масштабу.

З нашого погляду, технологія – це, по-перше, комплекс заходів зі створення чи перетворення якого-небудь предмета (продукту праці), тобто в цьому випадку її можна ототожнювати з технологічним процесом, по-друге, це комплекс наукових знань, наукова дисципліна, яка вчить як правильно здійснювати ці заходи, аби отримати якісний високотехнологічний продукт, і по-третє, це той поштовх, який сприяє НТР, цивілізаційним змінам і розвитку планетарної цивілізації.

Сутність будь-якої технології полягає в «можливості повністю управляти технологічним процесом на будь-якому його проміжному етапі» [3, с.17] та в інформаційній природі. Остання ознака характеризує процес створення технології, що складається з трьох шаблів: 1)

технологічного знання, 2) технологічного процесу, 3) реплікації продуктів технології. Він передбачає генерацію, рецепцію, кодування, передачу, зберігання і тиражування інформації.

Спочатку, в індустріальному суспільстві, технологія ототожнювалася з виробництвом матеріальних благ, оскільки основними продуктами її виробництва були матеріальні предмети. Під час переходу до постіндустріального суспільства відбувається якісний стрибок у структурі й динаміці розвитку продуктивних сил, докорінна перебудова технічних засад матеріального виробництва (на основі перетворення науки на провідний чинник виробництва). В ході становлення нової природничо-наукової картини світу відбулася зміна місця й ролі людини у виробничому процесі. Змінюються пріоритети, і технологія набуває загального соціального значення. В результаті розширення меж застосування цього поняття воно почало використовуватися стосовно сфери послуг: кінцевим продуктом технології відтепер стали послуги та інформація, а не матеріальні предмети.

Ще одним продуктом технології є певний стан свідомості людини, групи людей, а також поведінка чи дії, зумовлені цим станом. У цьому випадку поняття «технологія» ототожнюється з такими поняттями, як «метод», «методика», «вміння», «майстерність». На цьому тлі з'явилися такі поняття, як «соціальна технологія», «гуманітарна технологія», «бізнес-технологія», «передвиборча технологія», «інформаційна технологія», «телекомунікаційна технологія», «інноваційна технологія» тощо. Щодо понять «соціальна технологія» і «гуманітарна технологія» варто зазначити, що вони знайшли широке коло свого застосування в сучасній літературі та мовленні. З одного боку, вони синонімічні, з іншого – відрізняються за об'єктом технологічної дії, оскільки об'єктом дії гуманітарної технології є індивід (індивіди), а соціальної – соціальні спільноти. На нашу думку, в цьому випадку доцільно говорити про соціально-гуманітарні технології, технологічна дія яких поширюється як на окрему людину, так і на все людство в цілому, яке у всі періоди свого розвитку прагнуло до перетворення світу, до поліпшення свого існування та підвищення рівня життя.

З певного моменту історії технологія почала відігравати головну роль у нашому існуванні, адже завдяки їй змінювались умови праці, навколишнє середовище, сфери суспільства, змінилась і сама людина. Це сприяло, натомість, виникненню нових технологій, в основі яких лежать інформаційні процеси, які відповідають запитам суспільства. Вони поглибили структурні зрушення в науці. Комп'ютеризація науки і поява складних приладових систем, заснованих на інформаційних технологіях, дозволяють організовувати комплексні дослідницькі програми, в яких беруть участь фахівці з різних галузей наукового знання. При цьому зростає питома вага та значущість технічних і технологічних наук. Вони стають самостійною групою наук і виконують функції пізнання, конструювання та пояснення функціонування штучно створеного технічного середовища. До них можна віднести, наприклад, біотехнологію, нанотехнологію та інформатику.

Із прискоренням темпів розвитку наукового знання відбулася низка науково-технологічних революцій, які стали потрясіннями в галузях космофізики, молекулярної біології, нанофізики, нанохімії, когнітивної науки, наноінформатики, наноелектроніки. Сутність сучасного етапу науково-технічної революції полягає в підвищенні наукомісткості техніки і технології, в переході від матеріало-, енерго- і трудомістких процесів до матеріало-, енерго- і трудоозаощаджувальних. Для нового етапу НТР характерні якісні зміни в системі наукового знання. Прискорюючи перегони у сфері хай-тек-індустрії, ці революційні зрушення до кінця ХХІ століття визначатимуть обрії наукового світогляду. Саме тому філософський дискурс про трансформації соціальної ролі науки і породжуваної нею хай-тек-індустрії, про відтерміновані наслідки цих змін стає найактуальнішим дискурсом нашого часу. Адже завдяки згаданим революціям процес науково-технологічного оволодіння людиною світом вийшов на новий етап, пов'язаний зі створенням і використанням таких надтехнологій, як наноінженерійні, молекулярно-біологічні, наногеномні, наномедичні, технології нейрочипів, віртуальної реальності, штучного інтелекту та ін., яким поступаються місцем традиційні технології мегасоціуму.

В умовах революції супертехнологій наука постає не тільки безпосередньою продуктивною силою та самостійною галуззю економіки, а й особливою сферою соціогуманітарної творчості. З цього випливає, що «наукова думка, творчість, інтелектуальне зусилля стають життєво важливими енергіями, причетними не лише до перетворення фізичного та соціального космосу, а й до зміни людської біосоціальної, інтелектуально-духовної природи» [9, с.446]. У століття вибухового прогресу надтехнологій екзистенційні межі людського буття змістились у бік мікрокосмосу, у наносвіт, світ генів, світ ДНК. Ці нові технології сьогодні позначаються такими термінами, як «технології третього тисячоліття»,

«сингулярні технології», «трансгуманістичні технології», «технології XXI століття». Саме вони надалі визначатимуть вектор розвитку нашої цивілізації.

Сьогодні у науковому й філософському дискурсі співіснують такі поняття, як «високі технології», «наукомісткі технології», «надтехнології», «хай-тек (High-Tech)» та ін. Ці поняття широко використовуються не лише в науковому співтоваристві та професійно-дослідницьких осередках, а й у повсякденному житті. З нашого погляду, потрібно розкрити зміст і значення цього синонімічного ряду, з'ясувати особливості кожного з понять, які до нього входять.

Сучасні технології засновані на досягненнях науково-технічного прогресу, й у свою чергу, стають підставами для його наступних щаблів. Найновіші технології, які викликають найбільше зрушень у різних галузях, відносять до *високих технологій* (high technology, high tech, hi-tech) – «сукупність інформації, знань, досвіду, матеріальних засобів при розробці, створенні та виробництві нової продукції та процесів у різних галузях економіки, які мають характеристики найвищого світового рівня» [2]. Головними чинниками, які спричинили перехід до використання високих технологій були науково-технічна революція та глобалізація. А їх результатом стало захоплення світового ринку. Економічний добробут країн визначається рівнем розвитку хай-тек технологій. За рахунок фінансування галузі високих технологій, виведення їх на світовий ринок, країни прагнуть підвищити свою конкурентоспроможність і здобути першість на світовому ринку технологій.

О.Жукова, розглянувши проблему Hi-Tech, або ж високих технологій, виокремила їх специфічні риси: «висока наукомісткість, висока швидкість впровадження й ротації, структурна перебудова економіки, зміна процесів організації виробництва та методів управління» [3, с.19], проте, ці риси, вважає вона, були актуальними лише на початковому етапі розвитку високих технологій і сьогодні не є визначальними. На наш погляд, окремі з них усе ж таки залишаються характеристиками їх сутності. Так, наприклад, висока наукомісткість відображає зв'язок високих технологій з фундаментальною наукою, її розвитком і результатами досліджень; висока швидкість впровадження визначає інтервал між відкриттям, визнанням його науковим співтовариством, впровадженням його самого і його результатів у технологію для забезпечення високого рівня життя сучасного суспільства і т.д.

До специфічних особливостей високих технологій, на нашу думку, також можна віднести: швидке оновлення (прискорення темпів розвитку всіх галузей наукового знання та конвергенція технологій, що веде до посилення комунікації, більш швидкого взаємопроникнення, появи нових, іноді неочікуваних, результатів), глибокий вплив на соціокультурну дійсність (завдяки проникненню в усі сфери планетарної цивілізації), їх інформаційна природа (в центрі високих технологій – інформаційно-комунікаційні процеси). Із зазначеного напрашується висновок, що для сучасних високих технологій властиві дуже швидкий темп і значний соціокультурний ефект.

Завдяки розширенню процесів автоматизації всіх етапів створення технології, hi-tech витісняють людину зі сфери постановки завдань. Вони чинять потужний вплив і на спосіб життя людини, її діяльність, саму людину в цілому. Завдяки зростанню впливу високих технологій на соціокультурні системи формуються подвійні позитивні зворотні зв'язки. Значущість високих технологій для розвитку суспільства зростає, тому збільшується фінансування сфери Hi-Tech задля підвищення ефективності та більш масштабного розгортання їх впровадження. А це веде до створення та використання нових прогресивних високих технологій, подальшого розширення Hi-Tech-виробництва і перебудови системи освіти у бік збільшення кількості підготовлених фахівців для цієї сфери. Усе це призводить до зростання впливу високих технологій на соціум і культуру. Сучасні соціокультурні системи (і сама людина в тому числі) змушені постійно робити вибір між альтернативними шляхами розвитку.

Використання високих технологій та відповідної їм техніки є найважливішою ланкою науково-технічної революції (НТР) на сучасному етапі, яка здійснюється за такими напрямками:

1. Розробка екологічно чистих джерел енергії (сонячна, воднева та ін.).
2. Нові матеріали і нанотехнології (наноелектроніка, технології нанооб'єктів і наноструктур).
3. Технології подвійного призначення (літакобудування, ракетобудування, космічна техніка).
4. Біотехнології (клонування, генна інженерія, біохімія, біофізика).
5. Робототехніка, штучний інтелект і т.ін.

Зважаючи на сказане, можна дати таке визначення Hi-Tech: високі технології (*хай-тек*) – це наукомісткі, багатофункціональні, багатоцільові технології, що мають широку сферу застосування, здатні викликати ланцюгову реакцію нововведень і роблять значний вплив на соціокультурну сферу та людину в цілому. На сучасному етапі розвитку соціуму їх сутність

становлять «нано-біо-гено-нейро-інфо-комп'ютерно-мережеві надтехнології» [6, с.5]. Ядром цього комплексу є система NBIC-конвергенції технологій (N – нано, B – біо, I – інфо, C – когно) – основне поняття початку XXI століття – символ нової науково-технічної революції. Симбіоз цієї системи та інформаційно-комунікаційних технологій (ПК, Інтернет та мобільний телефон) і складає сутність сучасних високих технологій. На їх розвиток провідні держави (Китай, США, Японія) витрачають нині мільярди доларів. Досягнення в галузі цих технологій неминуче ведуть до революційних змін в економіці, промисловості, електроніці, сфері досліджень штучного інтелекту, медицині та інших царинах людської діяльності. Вони визначають стратегію еволюції соціуму на сучасному етапі його розвитку.

Інформаційні, або, як прийнято їх називати, інформаційно-комунікаційні технології (ІКТ), які відносяться до високих технологій, займають центральне місце в їх системі, оскільки вони впливають на всі технології, сприяючи їх швидкому розвитку та впровадженню. Серед інформаційних технологій виокремлюють мережеві, засновані на принципі ризомності та відсутності чіткої ієрархії в організації. Тому можна дати таке визначення поняття «мережа»: *мережа* – це суперскладна система, яка характеризується полімагістральністю, великою кількістю учасників (акторів), горизонтальною ієрархією, відсутністю централізованого управління, свободою, процесуальністю (мережа – це те, що постійно перебуває в русі, процесі змін і становлення, призводить до появи нового). Вона існує як певне середовище, в якому перебувають і взаємодіють користувачі (актори).

Мережі широко охопили всі сфери суспільства і сьогодні існує безліч їх видів – соціальні, комунікативні, економічні, політичні, освітні та ін. Вони набули універсального, глобального поширення, тим самим отримавши методологічне значення. Відображення цих реальних мереж спричинило появу в мисленні людини поняття «мережа». Окремі вчені, дослідники спробували узагальнити риси реальних мереж. Відображення найбільш загальних рис, притаманних усім реальним мережам є сутністю мережевої парадигми. *Мережева парадигма* (виходячи з класичного визначення парадигми за Т.Куном) – це концептуально нова модель постановки та розв'язання наукових завдань, заснована на мережевому типі взаємодії, горизонтальній ієрархії, полімагістральності та системності, прийнята науковим співтовариством в епоху технологій хай-тек і загальної інформатизації суспільства. Мережі в усьому своєму розмаїтті є ядром усіх сучасних видів технологій, особливо, інформаційно-комунікаційних, які відіграють провідну роль у становленні інших технологій, є їх основою і каталізатором розвитку. Тому мережева парадигма є сукупністю відображень найбільш загальних рис, властивих усім реальним мережам, їх осмислення людиною.

Мережеві технології знаходять своє відображення, головним чином, у функціонуванні мережі Інтернет. Вона, на думку Г.Бехманна, є серцевиною «нової соціально-технічної парадигми, яка фактично утворює матеріальний базис нашого життя і нашої системи соціальних взаємозв'язків, праці та комунікацій» [1, с.132]. Наука завдяки новітнім Інтернет-технологіям виходить на новий етап розвитку – «Мережевої структури науки» (Networked Science). На цьому етапі вчені всього світу об'єднуються в мережеві спільноти і, перебуваючи на великій відстані один від одного, проводять свої наукові дослідження. О.Журавльова відзначає, що «використовуючи кіберінфраструктуру «Мережевої структури науки», можна створити «віртуальний коридор» для всіх учених, який може «привести» до появи лабораторій або відділень» [4, с.156]. Завдяки цьому в мережі Інтернет виникають дослідницькі мережі (Research Networks), що мають на меті забезпечення співробітництва вчених з різних куточків світу, відкритого доступу до ресурсів і баз даних, апробації результатів і впровадження нових технологічних стандартів і мережевої інфраструктури на базі глобальної мережі.

Практичним утіленням ідей сучасної науки є науково-дослідна інфраструктура Інтернет, під якою О.Журавльова розуміє сукупність «засобів та інструментів, за допомогою яких надаються необхідні послуги науковим спільнотам для проведення різних видів досліджень» [4, с.158]. Ці послуги виражаються в наданні вченим можливості проводити самопрезентації в мережі Інтернет, створювати форуми і блоги, бази даних, сайти, проводити опитування і т.д. Глобальна мережа Інтернет є ядром мережевої парадигми, яка виконує методологічну функцію в осмисленні хай-тек. Мережеві технології, будучи складником нано-біо-гено-нейро-інфо-комп'ютерно-мережевих технологій, дедалі глибше проникають у всі сфери суспільства і сприяють його поступу. Вони є сполучною ланкою сучасних технологій, оскільки розробка та активне впровадження високих технологій передбачає розширення кооперації та співробітництва всередині наукового співтовариства, між наукою і промисловістю на регіональному, національному та міжнародному рівнях. Тому відбувається формування дослідницьких мереж у

сфері високих технологій, метою яких є підвищення конкурентоспроможності промисловості певних країн, подолання географічної та дисциплінарної фрагментарності ресурсів, підготовка експертів і фахівців у галузі високих технологій, формування сприятливого середовища для впровадження та використання хай-тек (наприклад, з такою метою була створена перша європейська мережа в галузі нанобіотехнології «Nano2Life»).

Перебуваючи у тісному взаємозв'язку, всі елементи системи NBIC, ІКТ (інформаційно-комунікаційні технології) і мережеві технології впливають один на одного, взаємозбагачуються і конвергують. Це дозволяє говорити про їх синергійність. Синергія полягає в їх сумарному ефекті, який широко використовується в усіх сферах людської діяльності і наукового знання, особливо економіці, біології, медицині тощо. Взаємодіючи одна з одною, технології створюють таку мережу технологій, яка позначає саме їх взаємозв'язок. На перетині мережевого «павутиння» ми можемо спостерігати певні «новоутворення», які і є результатом синергії. Наприклад, досліджуючи проблему нано- і когнітивних технологій, їх взаємозв'язок і вплив на суспільство, К.Корсак вводить нове поняття – *ноотехнології* («ноо» – мудрі) – для «позначення тільки тих способів життєзабезпечення, котрі не шкодять біосфері та людині» [5, с.9]. На його думку, завдяки цим технологіям людство звернеться до розв'язання сучасних проблем, вивчення їх впливу на нашу цивілізацію. Завдяки ноотехнологіям будуть ліквідовані наявні й передбачувані ризики, яким піддається людство на сучасному етапі розвитку. Ноотехнології призведуть до сталого розвитку планетарної цивілізації.

Висновок. Отже, в епоху становлення високих технологій відбувається активний розвиток системи NBIC-конвергенції та інформаційно-комунікаційних технологій (ІКТ), їх симбіоз, який породжує синергетичний ефект і здійснює активний позитивний вплив на розвиток усіх сфер суспільства. У цих процесах мережева парадигма виконує важливу методологічну функцію.

Література

- 1.Бехманн Г. Современное общество: общество риска, информационное общество, общество знаний /Готтхард Бехманн; [пер. с нем. А.Ю.Антоновского, Г.В.Гороховой, Д.В.Ефременко, В.В.Каганчук, С.В.Месяц]. – М.: Логос, 2010. – 248 с.
- 2.Высокая технология [Електронний ресурс]. – Режим доступу: [http://www.glossary.ru/cgi-bin/gl_sch2.cgi?RC:xuqol!yl\)turujoo](http://www.glossary.ru/cgi-bin/gl_sch2.cgi?RC:xuqol!yl)turujoo)
- 3.Жукова Е.А. Hi-Tech: динамика взаимодействий науки, общества и технологий: автореф. дис. на соискание ученой степени доктора филос. наук: спец. 09.00.08 «Философия науки и техники» /Елена Анатольевна Жукова. – Томск, 2007. – 39 с.
- 4.Журавлева Е.Ю. Научно-исследовательская инфраструктура Интернет /Е.Ю.Журавлева //Вопросы философии. – 2010. – № 8. – С.155-166.
- 5.Корсак К. Технології майбутнього, або Четверта хвиля /Костянтин Корсак //Науковий світ. – 2010. – № 10, жовтень. – С.8-10.
- 6.Лукьянец В.С. Вызовы тысячелетия наукоемких технологий /В.С.Лукьянец //Практична філософія. – 2008. – № 3. – С.5-16.
- 7.Розин В.М. Техника /В.М.Розин //Новая философская энциклопедия: В 4 т. /Ин-т философии РАН, Нац. общ.-науч. фонд; Научно-ред. совет: предс. В.С.Степин, заместители предс.: А.А.Гусейнов, Г.Ю.Семигин, уч. секр. А.П.Огурцов. – М.: Мысль, 2010. – Т. IV. – 2010. – С.61-62.
- 8.Розин В.М. Технология /В.М.Розин //Новая философская энциклопедия: В 4 т. /Ин-т философии РАН, Нац. общ.-науч. фонд; Научно-ред. совет: предс. В.С.Степин, заместители предс.: А.А.Гусейнов, Г.Ю.Семигин, уч. секр. А.П.Огурцов. – М.: Мысль, 2010. – Т. IV. – 2010. – С.65.
- 9.Цикин В.А. Философская интерпретация хай-тек в обществе риска /В.А.Цикин, Е.С.Голуб //Интелект. Особистість. Цивілізація [Текст]: Темат. зб. наук. пр. із соц.-філос. пробл. Вип. 8 /голов. ред. О.О.Шубін. – Донецьк: ДонНУЕТ, 2010. – С.445-452.

Summary

Kravchenko Tetyana. The Philosophical Discourse of the Development of High-Tech in the Context of Network Paradigm. The essence of concepts «technology», «high technology» on the modern stage of scientific knowledge development, their features reveals in the article. An accent is done on the analysis of their methodological role in the context of network paradigm. Thus the special attention author concentrated on the system of NBIC-convergence and the Internet, as the core of network paradigm. **Keywords:** technology, high-tech (hi-tech), NBIC-convergence, network, network paradigm.

ФІЛОСОФСЬКА ІНТЕРПРЕТАЦІЯ ФЕНОМЕНА НАНОТЕХНОЛОГІЙ ЯК ОСНОВИ КОМПЛЕКСУ NBIC

Розкриваються філософські аспекти розвитку одного зі складників NBIC – комплексу нанотехнологій, їх сутності та особливостей. Особливу увагу приділено філософському осмисленню наслідків розвитку нанотехнологій.

Ключові слова: нанотехнології, нанонаука.

Актуальність. Перспективи науково-технічного прогресу найближчих десятиліть пов'язані з розвитком сучасних передових технологій, які значно збільшують виробничі здатності людства: інформаційні технології (квантовий комп'ютер, нейронні мережі), нанотехнології, біотехнології, термоядерна енергетика й ін. Оволодіння людством набором цих технологій призводить не лише до примноження його можливостей, а й природно та неминуче викликає істотні зрушення у житті самого суспільства. Взаємовплив і взаємопосилення цих технологій прийнято називати NBIC-конвергенцією. Розвиток NBIC-технологій значно змінює наші уявлення про світ, у тому числі – про природу базових понять, таких як життя, людина, розум, природа, що демонструє у свою чергу потребу в їх ретельному вивченні й аналізі.

Сьогодні з великою впевненістю можна передбачити, що саме становлення нанотехнологій у контексті їх синергійної конвергенції з інформаційними технологіями, біотехнологіями та когнітивними науками вже у найближчому майбутньому стане одним із ключових чинників розвитку нашої цивілізації. Тому одним із центральних напрямів філософської рефлексії стає осмислення розвитку нанотехнологій, їх амбівалентної природи, оскільки саме вони мають загальний характер, як і ті ж інформаційні технології, і водночас мають яскраво виражене виробниче значення. У зв'язку з цим розробка нових напрямів розвитку нанотехнологій, усвідомлення соціальних наслідків їх використання вимагають ґрунтовних філософських і методологічних досліджень.

Найбільш відомі роботи у цій галузі належать таким дослідникам, як *В.Аршинову, В.Лук'яню, Д.Медведеву, В.Прайду* та ін. Термін «нанотехнологія» (або «нанотехнології») був уперше введений професором токійського університету *Норіо Танігучи* у 1974 р. у контексті обробки матеріалів шляхом додавання або видалення атома чи молекули. У 1981 р. термін був популяризований співробітником Сандійської національної лабораторії *Е.Дрекслером*, який використав поняття «нанотехнології» для узагальнення процесів створення матеріалів, структур і обладнань із зернами, шарами й елементами в субнанометровому діапазоні, а також методів їх вимірювання. Особливу увагу до нанотехнологій привернула його книга [див.: 4], в якій у науково-популярному стилі з елементами наукової фантастики була описана прийдешня ера нанотехнологій.

Можна досить точно назвати й дату, коли почався лавиноподібний розвиток нанотехнологій. Це 1984 р., коли американські вчені *Р.Смолі, В.Курл і Т.Крото* повідомили про відкриття *фуллерена*. Про значущість цього відкриття свідчить присудження цим ученим у 1996 р. Нобелівської премії з фізики. Фуллерен – порожня частка, схожа на оболонку футбольного м'яча, яка складається з 20 шестикутних вуглецевих циклів і 12 п'ятикутних із загальною кількістю атомів вуглецю, рівних шістдесяти, – став знаковою фігурою нанотехнологій. Для його позначення в текстах було запропоновано символ *C₆₀*.

Іншим свідченням цієї значущості є той факт, що в країнах з розвинутою економікою та наукою – США, Японії, Об'єднаній Європі, а також і в Китаї дослідження в галузі нанотехнологій оголошені найвищими національними пріоритетами.

У наш час ніякого загальновизнаного визначення нанотехнології просто не існує. Дається, наприклад, її прагматичне визначення: 1) нанотехнологією називається галузь технології, котра має справу зі структурами, принаймні один з вимірів яких має розміри менше

100 нанометрів; 2) нанотехнологія використовує характерні ефекти і феномени, які перебувають у проміжку між атомарною і мезо сферами; 3) нанотехнологія позначає цілеспрямоване створення й/або маніпулювання окремими мікроструктурами [див.: 3, с.34].

Часто уживане визначення нанотехнології як комплексу методів роботи з об'єктами розміром меншими 100 нанометрів недостатньо точно описує як об'єкт, так і відмінність нанотехнології від традиційних технологій і наукових дисциплін. Об'єкти нанотехнологій, з одного боку, можуть мати характеристичні розміри зазначеного діапазону: наночастки, наносуміші (об'єкти, в яких три характеристичні розміри перебувають у діапазоні до 100 нм); нанотрубки, нановолокна (об'єкти, в яких два характеристичні розміри перебувають у діапазоні до 100 нм); наноплівки (об'єкти, в яких один характеристичний розмір перебуває в діапазоні до 100 нм). З іншого боку, об'єктами нанотехнологій можуть бути макроскопічні об'єкти, атомарна структура яких контрольовано створюється на рівні окремих атомів.

Нанотехнології якісно відрізняються від традиційних, оскільки на таких масштабах звичні, макроскопічні, технології поводження з матерією часто незастосовні, а мікроскопічні явища, дуже слабкі на звичних масштабах, стають набагато значнішими: властивості та взаємодії окремих атомів і молекул або агрегатів молекул, квантові ефекти.

Найпоширенішим визначенням цього поняття є таке: «нанотехнологія – міждисциплінарна галузь фундаментальної та прикладної науки і техніки, що має справу із сукупністю теоретичного обґрунтування, практичних методів дослідження, аналізу й синтезу, а також методів виробництва й застосування продуктів із заданою атомарною структурою шляхом контрольованого маніпулювання окремими атомами і молекулами» [10]. Досягнення у цій галузі неминуче ведуть до революції в галузях електроніки, медицини, штучного інтелекту, промисловості й інших сферах людської діяльності. Як відзначають експерти, нанотехнології можуть здійснити таку ж революцію в маніпулюванні матерією, яку здійснили комп'ютери у сфері інформації.

Нанотехнологія нині вважається ключовою високою технологією, що забезпечує спрямоване конструювання виробів із заданими властивостями шляхом маніпуляції атомами та молекулами. Розвиваючись як метод одержання фундаментальних знань, вона стає самостійною силою спрямованого впливу на природу, суспільство та людину.

У дослідженні нанотехнології можна виокремити два основні підходи. З одного боку, існує так званий «top-down» підхід, який домінує головню у фізиці та фізичній техніці. У цьому випадку вивчаються дедалі більш і більш мініатюрні компоненти і структури. З іншого боку, є «bottom-up» підхід, спрямований на цільове створення дедалі більш складних систем з атомарних або молекулярних елементів. Цей підхід дотепер був представлений хімією і біологією, в яких робота з об'єктами нанометричної величини вже не є чимось незвичайним [3, с.34].

Маємо зазначити, що у понятті «нанотехнології» закладено значно глибший філософський зміст, аніж уявляється на перший погляд. Впровадження нанотехнологій спричинить значне поліпшення якості й збільшення загальної тривалості життя людей, швидке впровадження нових технологій у промисловість, перерозподіл ресурсів, зниження соціальної напруженості, розвиток екологічних систем. Тобто відбудеться якісна зміна економічної, політичної сфери буття суспільства [див.: 5, с.28].

Специфіка нанотехнології полягає в тому, що вона є не тільки практичною технологією створення матеріальних об'єктів як елементів природного світу, а й спрямована на конструювання соціального світу, що виражається у спектрі можливостей її застосування. Кардинальна відмінність нанотехнології від усіх інших технологій полягає в тому, що вона дозволяє перетворювати світ на атомно-молекулярному рівні та використовувати його невичерпні ресурси. Соціальні наслідки розвитку нанотехнології мають пов'язаний із суперечливою природою соціуму амбівалентний (конструктивний і деструктивний) характер, що проявляється в таких соціально значущих галузях, як військова та інформаційна сфери, екологія, медицина, енергетика, повсякденне життя. Специфіка двоякого характеру розвитку нанотехнології полягає в кардинальному перетворенні фізичного світу, а це потребує врахування можливих незворотних наслідків.

Осмислюючи нанотехнології, не можна не згадати про нанонауку. «Нанонаука є сферою перетину таких дисциплін, як фізика, хімія, біологія, матеріалознавство й технічні науки. Вона охоплює дослідницьку сферу декількох природничих і науково-технічних дисциплін і може бути охарактеризована як така, що виходить за дисциплінарні межі» [3, с.39].

Антропологічні ефекти розвитку нанотехнології виявляються у модифікації рівня чутливості людини за допомогою наночипів, які програмують віртуальну реальність в її мозку. Ці процеси визначають нові взаємозв'язки свідомості й технологічно модифікованого буття у формуванні культури вражень, яка сприяє творчій діяльності індивіда, передбачаючи можливість її злиття з машиною. Тому вони викликають потребу у нових етичних цінностях гуманізму, в трансгуманізмі, кардинальній зміні значущості релігії в житті людини, нашій культурній ідентифікації.

Соціокультурні перспективи розвитку нанотехнології полягають у тому, що, по-перше, з'явиться новий спосіб життя, по-друге, в суспільній свідомості виникне феномен «секуляризованої вічності», зумовлений значним збільшенням тривалості життя й відокремленням біологічного старіння від «коду соціальної смерті», по-третє, відбудеться кардинальна зміна смислу людського життя, тому що індивід буде здатний відчувати себе творцем природного та соціального світів і досягти «практичного безсмертя» [2, с.61].

Зрозуміло, що за своїм потенціалом і можливими соціокультурними наслідками атомно-молекулярні технології перевершують усе, що було досягнуто дотепер. Ці технології можуть бути суперечливими, але методологічно важливим є те, що, незважаючи на можливе неоднозначне ставлення до їх наслідків, залишається безсумнівним їх метапринцип, кінцева мета якого – поліпшення природних здібностей людини. Тому цілком закономірно, що на початку XXI століття дедалі більш значущою стає філософська рефлексія соціокультурних наслідків розвитку нанотехнології, тому що їх пізнавальні можливості не тільки мають позитивний потенціал, а й загрожують, як уважають багато філософів, існуванню людства в межах техногенної цивілізації.

Філософська рефлексія передбачає з'ясування специфіки нанотехнологій, аналіз впливу цієї нової сфери діяльності на проектування соціальної реальності, нових культурних стереотипів, формування нового підходу до традиційного гуманізму, прогнозування можливих соціокультурних наслідків розвитку нанотехнології, виявлення зміни соціальних цінностей і смислу людського життя. Тут істотна роль може належати теорії соціального конструювання реальності, теорії інформаційного суспільства, моделям культури й іншим концепціям і принципам соціальної філософії, пов'язаним із визначенням місця технології в соціумі.

У цьому контексті методологічно важливою постає концепція інформаційно-мережевого суспільства, в якій нанотехнологія може бути представлена як висока технологія інформаційного суспільства. Мають місце п'ять основних характеристик парадигми інформаційного суспільства: 1) інформація постає сировиною парадигми, і ми маємо справу з технологіями впливу на інформацію; 2) всеохоплення ефектів нових технологій; 3) мережна логіка будь-яких систем, які використовують нові інформаційні технології; 4) парадигма заснована на гнучкості; 5) зростаюча конвергенція конкретних технологій у високоінтегрованій системі [див.: 2, с.68].

На нашу думку, нанотехнології репрезентують усі ці характеристики, оскільки їх суть – у появі молекулярних машин, які на неорганічній основі здійснять переворот у способі виробництва матеріальних благ у раніше небачених, історично безпрецедентних масштабах. Прогрес у галузі медицини, молекулярної біології, генетики та протеоміки в комбінації з новітніми досягненнями електроніки, робототехніки й програмного забезпечення має привести до можливості проведення нових біохімічних маніпуляцій з клітинами і генами, до створення імплантованих у мозок інтерфейсів, надмініатюрних потужних комп'ютерів і навіть штучного інтелекту, який перевершує за рівнем розвитку людський.

Усі перелічені напрями науково-технічного прогресу відрізняються взаємозв'язком і здатністю до синергізму, що виявляється в процесі конвергенції, що відбувається саме зараз на рівні НТ-процесу різних наукових дисциплін у єдине ціле. До переліку таких наук входять,

насамперед, нанотехнології, біотехнології, інформаційні технології та когнітивні науки, причому нанотехнологія як один із основних складників постає в потрібному аспекті: технологія практичної діяльності (створення надмініатюрних потужних комп'ютерів і т.д.); психотехнологія (створення інтерфейсів або нейрочипів, які імплантуються в мозок і можуть бути запрограмовані на створення безпосередньо у свідомості людини тієї чи тієї віртуальної картини світу, модифікуючи її чуттєве сприйняття); соціальна технологія (створена в мозку людини віртуальна картина світу визначає її соціальну поведінку) [див.: 2, с.69].

Проблематика, пов'язана з філософським осмисленням наслідків розвитку нанотехнологій, по своїй суті трансдисциплінарна. Подальші дослідження в цьому напрямі мають торкатися таких ключових тем: трансформація інформаційного суспільства у суспільство знань і нанотехнологій; суспільство нанотехнологій у контексті мережевої парадигми; нова соціологія й економіка суспільства знань, заснованого на мережевих комунікативних нанотехнологіях; формування нового «постлюдського» світу доби біфуркацій і нанотехнологій; проблема цінностей доби нанотехнологій як проблема трансгуманізму; інтеграція знань і технологій у контексті нанонауки; формування ринку нанотехнологій як процесу спільного створення споживачем і виробником нових унікальних цінностей.

Висновок. Отже, проблема подальшого розвитку нанотехнологій значною мірою є світоглядною: суспільство перебуває на межі нової цивілізації, культурні засади якої мають відрізнятися безпрецедентною конструктивністю й відповідальністю за неї. Без перебільшення можна сказати, що нанотехнології – це шлях до створення нової цивілізації з властивими їй новими цінностями та ідеалами. Слід підкреслити, що саме розвиток нанотехнологій визначить образ ХХІ століття, подібно до того, як відкриття атомної енергії, винайдення лазера і транзистора визначили специфіку ХХ століття. Важливо мати на увазі, що нанотехнології повинні розглядатися не тільки й не стільки як ще одна висока технологія, а як якісно нова трансдисциплінарна й транстехнологічна сфера креативно-конструктивної людської діяльності.

Література

1. Аргонов В.Ю. Искусственное программирование потребностей человека: путь к деградации или новый стимул развития? /В.Ю.Аргонов //Вопросы философии. – 2008. – № 12. – С.22-38.
2. Аршинов В.И. Философские проблемы развития и применения нанотехнологий /В.И.Аршинов, М.В.Лебедев //Философские науки. – 2008. – № 1. – С.58-79.
3. Горохов В.Г. Проблема технауки – связь науки и современных технологий /В.Г.Горохов //Философские науки – 2008. – № 1 – С. 33-57
4. Дрекслер Э. Машины созидания: Грядущая эра нанотехнологии [Электронный ресурс] /[пер. с англ. М.Свердлова]. – Режим доступа: <http://mikeai.nm.ru/russian/eoc/eoc.html>
5. Ковальчук М.В. Нанотехнология и научный прогресс /М.В.Ковальчук //Философские науки – 2008. – № 1 – С.29-32.
6. Лукьянец В.С. Нанотехнологии и их роль в судьбе цивилизации [Электронный ресурс] – Режим доступа: http://www.2084.ru/articles.php?article_id=57.
7. Медведев Д.А. Феномен NBIC – конвергенции: Реальность и ожидания /Д.А.Медведев, В.В.Прайд //Философские науки – 2008. – № 1 – С.97-117.
8. Медведев Д.А. Молекулярные машины Эрика Дрекслера: Настоящее будущее нанотехнологий /Д.А.Медведев, А.А.Попов //Философские науки. – 2008. – № 1 – С.117-126.
9. Прайд В. В. Влияние высоких технологий на ход глобализации: надежды и опасения /В.В.Прайд, А.В.Кортаев //«Новые технологии и продолжение эволюции человека? Трансгуманистический проект будущего» /М.: Издательство ЛКИ, 2008. – С.122-147.
10. Електронна енциклопедія [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://ru.wikipedia.org/wiki/Наночастица#.D0.9D.D0.B0.D0.BD.D0.BE.D1.87.D0.B0.D1.81.D1.82.D0.B8.D1.86.D1.8B>

Summary

Prokopenko Bohdan. The Philosophical Discourse of Cognitive Technologies. The philosophical aspects of the development of one component of complex NBIC – nanotechnologies reveals in the article. The special attention is given to philosophical judgement of consequences of development of nanotechnologies. **Keywords:** nanotechnologies, nanoscience.

ЧИСЛО ФІБОНАЧІ – МАТЕМАТИЧНА Й АНТРОПОКОСМІЧНА КОНСТАНТА (стаття перша)

Розкрито ключову роль математичної константи – числа Фібоначі, яке виражає онтологічно-смыслову та гармонійну єдність Людини і Космосу.

Ключові слова: гармонія, «золотий перетин», космос, пропорція, число Фібоначі.

Актуальність теми зумовлена тим, що вже не одне тисячоліття людина ставить перед собою «одвічне» філософське запитання, на яке, здавалося б, ніколи їй не отримати відповіді: є вона «вінцем творіння», чи все-таки вона – «буття-в-собі», випадкове та самотнє в безмежному Всесвіті? Від відповіді на нього залежить, по-перше, усвідомлення людиною самої себе, своєї природи і можливостей, по-друге, розуміння істинного смислу власного буття, місця у світі, по-третє, характер ціннісних орієнтацій, система норм ідеалів і взірців поведінки та діяльності. Це надзвичайно важливо в сучасних умовах, адже, як зазначає Р.Баландін, «людина, шокована своїми технічними досягненнями, поволі приходить до самозаперечення та визнання безцільності буття» [1, с.218]. Людство змушене мислити і діяти в інший спосіб, а звідси неминуха трансформація самої науки, що формує наші знання про світ і змінює наші світоглядні уявлення. Різні варіанти відповіді на зазначені питання в той чи той період часу формували відповідно й різні метафізичні моделі взаємозв'язку між людиною та Космосом, оскільки з давніх-давен наділені розумом істоти інтуїтивно відчували власну приналежність до Всесвіту. Незважаючи на всі відомі моделі такої єдності з Універсумом, сучасна людина, «озброєна» потужним науково-технічним інструментарієм, продовжує шукати переконливі докази й обґрунтування цієї вельми правдоподібної гіпотези. Один із варіантів можливого розв'язання проблеми стосується природи унікального феномена, що претендує на статус математичної константи – *числа Фібоначі*.

Саме тому **метою** нашого дослідження є опис, аналіз і узагальнення різних виявів цього феномена (числа Фібоначі) як математичного еталону, що вказує на органічну єдність людини і Всесвіту. Тож **об'єкт осмислення** – число Фібоначі та його вияви у різноманітних сферах людської діяльності, особливо в антропокосмічній площині. **Предметом** є характеристики досліджуваної математичної константи та її роль у поясненні зв'язків між людиною та Космосом.

Дослідженням означеної математичної сталої займалися як представники природничих, так і гуманітарних наук: Н.Воробйов, Ю.Матіасевич, Р.Фішер, А.Стахов, Г.Грім, М.Гіка, Р.Фішер та ін. Вони переконливо довели, що Космос і людина – це дві полярності, нерозривно пов'язані між собою. Крізь усю історію людства прослідковуються їх вкрай непрості стосунки: від цілісного злиття в прадавні часи до повного протистояння в ХХ ст., що призвело до руйнації внутрішнього світу людини та численних проблем цивілізації. Тож наразі постає нагальна потреба відшукати втрачені точки дотику людини з природою, Космосом і, зрештою, з самою собою, в тому розумінні, щоб знову відновити почуття своєї приналежності до світу, своєї привілейованості через осмислення себе як апогею творчого задуму Всесвіту, закономірного результату космо- та антропогенезу в їхньому взаємопроникненні та взаємодоповненні.

Поняття Космосу в сучасному його визначенні позначає світ як організоване й упорядковане ціле [13, с.107]. Філософський спадок стародавніх цивілізацій надзвичайно багатий прикладами саме такого уявлення про Космос. Переважна частина космогонічних міфів різних народів прямо вказує на творення світу як гармонійної структури з первісного стану хаосу. Варто зазначити, що й місце людини в такому творенні не останнє. Навпаки, прослідковується чітка аналогія між Всесвітом і людиною. Так, давньоіндійська «Рігведа» розповідає про постання Всесвіту не з хаосу, а з Вселенської Пралюдини – Пуруші. Такі міфи вказують на подібність макро- та мікрокосмосу, Всесвіту і людини. Це характерно для китайських, індійських, юдейських і багатьох інших прадавніх космогонічних уявлень.

У міфах часто такій антропоморфній картині світу дається позитивна оцінка. В «Айтарейараньяка» розповідається про богів, які, побачивши створену людину, кажуть: «Добре зроблено» [2, с.325]. Отже, можна припустити, що людина справді була створена за певним законом, гармонійним проектом і стала творчим волевиявленням Бога-деміурга. Так, у трактаті

герметистів «Поймандр» згадується Першолюдина, вінець світобудови, яка була настільки досконалою, що могла рівнятися із самим Богом.

Фундаментальна основа давньокитайської філософії наскрізь пронизана принципом гармонії. *Лао-цзи* у своєму трактаті «Дао-Де цзін» зазначає: «Дао породжує одне, одне народжує два, два народжує три, а три народжує всі істоти. Всі істоти носять у собі *інь* та *ян*, які наповнені *ці* й утворюють гармонію» [5, с.228]. Інший давньокитайський мислитель *Цзи сі* у праці «Чжун юн» вказує на те, що «Гармонія (рівновага – *хе*) – досконалий Шлях Піднебесної» [4, с.176].

Античний філософ і математик *Піфагор* був першим, хто вжив слово «космос» у значенні, наближеному до його сьогоденного. На його думку, саме впорядкованість, симетрія та краса були найголовнішими атрибутами космосу. Формами ж краси інший грецький філософ, *Аристотель*, добачав у впорядкованості простору, пропорційності та визначеності [див.: 13, с.109]. Тут не можна не згадати й про гераклітівське *архе* – логос як вищий принцип міри і порядку в макро- та мікрокосмосі. Він також споглядав гармонію в світі, та на відміну від Піфагора добачав її в законі єдності протилежних сил. Платонові ідеальні тіла також були виявом гармонії буття.

Число, яке, за Піфагором, становить першооснову буття, виявляє строгий лад цього світу, його чітку організацію, визначаючи не лише його кількісні, а й якісні прояви. «Ціле небо є гармонією та числом» [15, с.253], – казав Піфагор. Числами вимірюється не тільки матеріальний світ (його тіла та форми), а й духовний (наприклад, світ музики). Згідно з постулатами його філософії, тільки пізнання математичних законів дає можливість зрозуміти принципи світобудови, а звідси можна констатувати спорідненість людини і Всесвіту, всього живого в природі. Чим далі людина заглиблюється в таємничі засади світоустрою, тим більше вона розширює межі особистого мікрокосмосу, тим ширше відтворює в собі весь макрокосмос, а відтак, вона ототожнюється й зливається з Абсолютом. Ця ідея стала фундаментальною в античному космоцентризмі.

Проблематика пропорційності та гармонії бентежила розум і середньовічних мислителів. Августин Блаженний свято вірив у реалізацію в світі найвищої мудрості та досконалості, тобто рис, іманентних Творцю. Такими принципами реалізації є, за Августином, число, міра та вага. Звідси випливає, що наш світ є «найкращим з усіх можливих світів». Цей постулат пізніше виправдовуватиме у своїй філософській системі Г.Ляйбніц.

Теолог і філософ *Т.Аквінський* у своїй праці «Сума теології» формулює один з основних принципів естетики: об'єкти з правильними пропорціями найбільш гармонійно впливають на почуття людини. «Прекрасне – це пропорція» [6, с.72]. Як зазначає Р.Фішер, цей мислитель вбачав прямий зв'язок між красою та математикою, яку можна віднайти в природі [16, с.1].

Теорію гармонії розвивав також німецький математик і філософ епохи Нового часу – *Г.Ляйбніц*. У свою філософську систему вчений вводить поняття «наперед встановлена гармонія». *К.Фішер* говорить про його систему гармонії як таку, що пояснює світ як ідеальний вихідний порядок сил, або мікрокосмічних індивідів, оскільки кожна монада посідає своє місце в проекті світоустрою. Все в ієрархізованому світі настільки узгоджене, за системою Ляйбніца, що й у найменшій частині Бог зміг би побачити порядок усіх речей у Всесвіті.

Німецький романтик XVIII ст. *Новалис* вважав числа символами Абсолюту: «Очевидно, що в природі, як і в історії, існує чудова містика чисел. Невже все існуюче не причетне до смислу, симетрії та надзвичайного взаємозв'язку? Чи не є очевидним присутність Бога в математиці, як і в кожній іншій науці?» [7, с.567]. Ці думки не здаються фантастичними та невиправданими в сучасних уявленнях про Всесвіт і природу людини.

Упродовж усієї історії мислителі, починаючи з Піфагора, Платона, й закінчуючи О.Лосєвим і П.Флоренським, шукали «універсальну константу», «божественне число», «метричний каркас буття». І, до речі, більшість із них вірили у панування в Усесвіті всеохопної гармонії.

Число Фібоначі, яке було винайдене близько восьмиста років тому італійським математиком *Леонардо Пізанським*, на прізвище *Фібоначі*, й описане в його книзі «*Liber abaci*» (1202 р.), може цілком претендувати на роль універсальної константи або математичного коду, «закладених» в основу світо- та людинотворення. А числовий ряд Фібоначі ще нерідко називають математичною кабалою [див.: 11]. На Сході ця послідовність чисел була відома ще індійським математикам (*Гопала*, *Хемачандра*), а також використовувалась у будові віршів. Існує припущення про обізнаність з цією послідовністю як вавилонян, так і стародавніх єгиптян, у містерії та науку яких ніби-то був посвячений Піфагор. У сучасній науці, зокрема в теорії елементарної математики, вивчення характеристик і особливостей чисел Фібоначі є найбільш цікавим і захоплюючим.

Досліджуючи популяцію кроликів, Фібоначі виявив, що кількість пар кроликів створює числовий ряд, кожен член якого – сума двох попередніх чисел (рекурентний ряд). Цей ряд набуває такого вигляду: 1, 1, 2, 3, 5, 8, 13, 21, 34, 55, 89, 144 ...

Частка при діленні кожного наступного члена ряду на попередній асимптотично наближається до ірраціонального числа 0,618... (число Φ). Така пропорція була відома ще Піфагору та його школі. Вона вважалася «божественною», оскільки являла собою таємничі закони еволюції Космосу. Завдяки цій пропорції Піфагор розробив своє вчення «Про музику сфер». «У вченні Піфагора, – зазначає М.Зарубицький, – гармонія сфер мала глибоко етичний, естетичний і есхатологічний смисл, оскільки душа теж мислилась як «гармонія», ізоморфна гармонії космосу, земна ліра була точним «відображенням» небесної, гра на ній – долученням до гармонії Всесвіту і приготуванням до повернення на небесну прабатьківщину» [9, с.110].

Дивовижним є той факт, що раціональність числа Фібоначі зростає в міру того, як зростають числа в пропорції [див.: 12, с.221]. Загалом, це число характеризується цілою низкою цікавих особливостей і математичних трансформацій.

Геометричний вияв осмислюваної пропорційності називають «золотим перетином» і полягає він у поділі відрізків у такий спосіб, щоб відношення більшого відрізка до цілого було рівним відношенню меншого відрізка до більшого.

Першою документальною літературною згадкою про «золотий перетин» є «Принципи» *Евкліда*. Та ще задовго до нього піфагорійці вже використовували цей закон на практиці. Звідси любов піфагорійців до фігури зіркового п'ятикутника – що не було простою примхою, а наявним утіленням закону «золотої пропорції». Згодом Платон у діалозі «Тімей» також опише вказаний закон.

Форма світу, за уявленнями давньогрецьких філософів, мала би бути гармонійною, а всі стихії пов'язані з гармонійними геометричними фігурами: з куба виникала земля, з тетраедра – вогонь, з октаедра – повітря, з ікосаедра – вода, з додекаедра – сфера Всесвіту (ефір). Як писав Діоген Лаєрський, «структури Універсуму, що належать земній сфері, являли собою числа, або завуальовані геометричні форми» [14]. Платон, глибоко шануючи геометрію, займався вивченням характеристик і властивостей ідеальних геометричних тіл. Серед цих п'яти Платонових тіл, які уособлювали собою світові стихії, є два (додекаедр та ікосаедр), які геометрично більш складні ніж інші, проте мають взаємообернені числові параметри.

У статті *А.Стахова* «Код да Вінчі, Платонові й Архімедові тіла...» підкреслюється, що геометрія додекаедра та ікосаедра безпосередньо пов'язана з «золотою пропорцією». Це виявляється при визначенні загальної площі цих фігур та їх об'єму. Недарма *Й.Кеплер* намагався побудувати свою геометричну модель Сонячної системи саме на основі правильних платонівських багатокутників. Його праця «Гармонія світу» демонструє яскраву модель гармонійності світобудови, а гармонія як така являє собою універсальний світовий закон, і все буття підпорядковується йому. Кеплер вважав, що кожна з шести планет, які обертаються довкола Сонця, відповідають визначеному музичному ладу і тембру голосу. Співвідношення між цими планетами становлять гармонійну пропорцію.

Платонове вчення вплинуло на світогляд одного з найвідоміших фізиків-теоретиків 20 ст., засновника квантової матричної механіки *В.Гайзенберга*. Він захоплювався філософією Давньої Греції, будучи переконаним у тому, що в основі всього лежить математична форма.

Мистецтво прадавніх цивілізацій мало практичне підґрунтя. Закон «золотого перетину» було покладено в основу будівництва пірамід у Гізі, Мексиці та афінського Парфенону.

Доба Ренесансу – апогей культури західної цивілізації, коли інтерес до «золотої пропорції» відродився. Італійський математик *Лука Пачолі* написав трактат «Про божественну пропорцію» (1509 р.) разом з генієм доби Відродження *Леонардо да Вінчі*, який проілюстрував видання. Відомо, що і сам Леонардо плідно використовував цей закон у своїх шедеврах («Мона Ліза», «Таємна вечеря» тощо). «В результаті цієї пропорційності отримуємо те єдине співзвуччя, яке слугує око тим самим, що й музика вуху» [10, с.8], – писав геніальний мислитель і митець. Знаменитий рисунок да Вінчі «Вітрувіанська людина» (1490 р.) є своєрідним взірцем синтезу науки, мистецтва та символічного знання. Зображена людина – це ідеал краси та пропорційності, а фігури, в які вона вписана (квадрат і коло), виражають єдність духу і матерії. Звідси випливає висновок, що Леонардо намагався показати досконалу людину-мікрокосм, яка містить у собі, хоч і символічно, всі першоеlementи світобудови.

Відомий німецький художник *Альбрехт Дюрер* у своїй праці «Чотири книги про пропорції людини» виклав основні тези естетичної теорії пропорційності людського тіла. В його роботах завжди можна віднайти закон «золотого перетину». Дослідники його творчості

вказують на той факт, що чим досконаліші графічні роботи майстра, тим частіше членування цілого в композиції відповідає вказаному закону.

Головний естетичний принцип епохи Ренесансу полягав у свідомому застосуванні «золотої пропорції». Так, *Рафаель, Мікеланджело, Тіціан, Ботічеллі* й багато інших художників епохи Відродження відповідно komponують свої полотна. Серед російських художників цей принцип застосовували у своїх геніальних роботах *І.Шишкін* та *К.Васильєв*.

Графічна ж модель універсального закону набуває вигляду спіралі, що в математиці більш відома як логарифмічна спіраль, або як спіраль Фібоначі. Взагалі форма спіралі відома ще з найдавніших часів людства. Її знаходять на наскельних малюнках, гігантських кам'яних надгробках, у храмах. Починаючи з кам'яного віку, спіраль інтерпретувалась як оновлення життя, плідність рослинного й органічного світів. Спіралеподібно відбуваються еволюційні процеси та розвиток. Кожен виток – це початок одного циклу та закінчення іншого.

Висновок. Отож, як бачимо, впродовж усієї історії людство перебувало в пошуку свого синтезу з космічним і божественним. Такий синтез надає людству онтологічно-визначеного статусу. Людина – це виплекана еволюцією дитина розумного і креативного Космосу. Її мета полягає в удосконаленні своєї цілісності, розкритті себе відповідно до законів Універсуму, за творчими і розумними принципами, одним із яких є відповідність явищ і процесів антропокосмічній константі, що дістала назву «золота пропорція», математичним вираженням якої стало так зване «число Фібоначі».

Література

- 1.Баландин Р.К. Черная магия мозга /Рудольф Баландин. – М.: Эксмо: Яуза, 2010. – 320 с.
- 2.Воеводина Л.Н. Мифология и культура: [уч. пособ.] /Л.Н.Воеводина. – М.: Институт общегуманитарных исследований, 2002. – 384 с.
- 3.Григорьев Ю.А. Современный мир – космос и его влияние на человека. Как защитит себя от вредного энергоинформационного поля /Ю.А.Григорьев, С.Г.Денисов. – Анима, Пловдив, 2001.
4. Григорьева Т.П. Дао и Логос (встреча культур) [Електронний ресурс] /Т.Григорьева. – Режим доступу: <http://psylib.org.ua/books/grigt01/index.htm>.
- 5.Дао-Дэ цзин, Ле-цзы, Гуань-цзы: Даосские каноны /Перевод, вступит. ст., комм. В.В.Малявина. – М.: «Издательство Астрель»; «Издательство АСТ», 2004. – 542, [2] с.: ил.
- 6.Естетика: [посіб. для підготов. до іспитів] /Л.М.Дубчак, П.С.Прибутько. – К.: Вид. ПАЛИВОДА А.В., 2007. – 124 с. – (Б-чка студента). – Бібліогр.: с. 122.
- 7.Энциклопедия символов, знаков, эмблем. – М.: Эксмо; – СПб.: Мидгард, 2007. – 608 с.: ил.
- 8.И цзин («Книга перемен») /[пер. с кит. А.Лукьянова, Ю.Шуцкого]. – СПб.: Издательский дом «Азбука-классика», 2007. – 304 с.
- 9.Зарубицкий К. Почути музику сфер. Земний прообраз світу Пандори /К.Зарубицкий. – К.: «Стилос». – 152 с.
- 10.Леонардо да Винчи. Суждения /Леонардо да Винчи. – М.: Изд-во Эксмо, 2006. – 416 с.
- 11.Нікітін А. Мистические задачи Леонардо Фибоначчи [Електронний ресурс] /А.Нікітін. – Режим доступу: <http://www.membrana.ru/articles/readers/2002/01/30/171700.html>.
- 12.Пифагор. Золотой канон. Фигуры эзотерики / Пифагор. – М.: Изд-во Эксмо, 2004. – 448 с.
- 13.Хамітов Н. Філософський словник. Людина і світ /Н.Хамітов, С.Крилова. – К.: КНТ, Центр навчальної літератури, 2007. – 264 с.
- 14.Хлебников Г.В. Проблема соотношения научного и религиозного знания в раннем пифагореизме [Електронний ресурс] /Г.В.Хлебников //Академия Тринитаризма. – М., Эл № 77-6567, публ.13472, 23.06.2006. – Режим доступу: <http://trinitas.ru>
- 15.Філософи. 60 портретів /[пер. з нім.]. – Тернопіль: Навчальна книга – Богдан, 2010. – 368 с.
- 16.Фишер Р.Последовательность Фибоначчи: приложения и стратегии для трейдеров /Robert Fischer; [пер. з англ.] //Fibonacci Applications and Strategies for Traders. - Wiley, John & Sons, Incorporated, 1993. – 167 с. – Режим доступу: <http://forex.360.net.ua/ukraine-tehnicheskomu-analiz-forex-articles/robert-fitshep-posledovatelnost-fibonachchi-prilozheniya-i-strategii-dlja-trejderov.html>

Summary

Khalay Inna. Fibonacci Number – Mathematical and Antropocosmic Constant (Article One). The article reveals the key role of mathematical constants – Fibonacci number, which expresses the ontological meaning and harmonious unity of Man and Cosmos. Keywords: harmony, "golden section", space, proportion, Fibonacci number.

ЕЛІМІНАЦІЯ СУБ'ЄКТИВНО-ЛЮДИНОМІРНИХ АСПЕКТІВ ЗНАННЯ В ДОБУ КЛАСИЧНОЇ НАУКИ

Висвітлюються людиномірні аспекти класично-наукової парадигми. Акцентується увага на позиціонуванні суб'єкта в методології наукового пізнання.

Ключові слова: суб'єкт, класична наука, елімінація, людиномірний аспект, парадигма.

Антропоцентризм – концепція, що виражає домінуючий людиномірний аспект у філософії. Філософсько-світоглядне тлумачення ролі та місця людини визначалося виключно уявленнями та ідеями певної культурно-історичної доби (космо-, теоцентризм і т.ін.). Зі становленням науки розпочався якісно новий етап у вивченні та позиціонуванні людини – відтепер уже у філософсько-науковій парадигмі. Формування наукового підґрунтя для визначення сутності людини, її місця у Всесвіті, природі, соціумі тривало в процесі еволюції науки (класична-некласична-постнекласична).

Класична філософія і наука сформували своєрідні основи світорозуміння. Йдеться, з одного боку, про концепцію, згідно з якою людина постає головною метою всіх процесів, які відбуваються у світі, з іншого боку – про ціннісно нейтральну наукову парадигму, що пояснює походження та будову Всесвіту. Парадоксальність взаємозв'язку зазначених основ очевидна: наука пояснювала реальність, не торкаючись питання про її смисл і призначення; а людиноцентристське світорозуміння часто не спиралося на фундаментальну наукову базу. Ми можемо констатувати несприйняття класичною наукою ідеї антропоцентризму і водночас відзначити відсутність у класично-науковій парадигмі філософського бачення.

У цьому контексті **актуальність** означеної теми полягає в теоретичній та практичній значущості подальшого дослідження специфіки класичної наукової парадигми з урахуванням провідних тенденцій розвитку сучасної науки та її методологічних засад. Оскільки антропологізація філософії та методології науки в класичну добу набула прихованих форм, то питання щодо розуміння ролі та місця людини у світі в контексті науки і філософії тих часів ще й досі залишається до кінця не з'ясованим.

Дослідженням цієї проблеми займалися багато вчених і філософів. У контексті різноплановості ракурсів осмислення антропологічного складника класично-наукової парадигми доречно розрізнати науковий аналіз і філософське розуміння цього питання. Наукове тлумачення антропологічних аспектів класичної парадигми ми знаходимо у працях тогочасних філософів і вчених (Ф.Бекон, Р.Декарт, Б.Паскаль, Т.Гоббс, Д.Локк, Б.Спіноза, Г.В.Ляйбніц), а також у публікаціях сучасних дослідників цієї проблеми (П.Гайденок, В.Лекторський, В.Гусєв, П.Гуревич, І.Фролов, М.Мамардашвілі та ін.). Окремо варто відзначити ідеї Е.Нікітіна [10], який процес антропологізації філософії та науки виділив в окрему тенденцію, якій притаманна прихована та відкрита форми.

Антропоцентризм є специфічною формою гуманізму. Тому будь-які спроби позбавити людину привілейованого місця у центрі світобудови оцінюються не інакше як антигуманні. “Копернік, Кеплер, Галілей, Ньютон протягом небагатьох десятиріч, – писав В.Вернадський, – розірвали віками встановлений зв'язок між людиною і Всесвітом... Наукова картина Всесвіту, охоплена законами Ньютона, не залишила в ній місця жодному з проявів життя. Не тільки людина, не тільки все живе, а й вся наша планета загубилась у нескінченності Космосу”. Як зазначає М.Марчук, класична наука не раз давала привід звинувачувати її в антигуманізмі [див.: 8, с.264].

У цій статті ми акцентуємо увагу на чинниках, які сформували загальноприйняту думку про елімінацію людиновимірних аспектів з класично-наукової парадигми.

Метою розвідки є висвітлення основних акцентів антропологізації філософії та науки, виявлення прихованих форм цього процесу, його ролі та значення у формуванні антропологічного складника класично-наукової парадигми.

Крім того, варто зазначити, що ще на початках формування класично-наукової парадигми поняття “центру” було знівельоване. У науково-філософських тлумаченнях природи необхідність наявності центру (як, наприклад, космо- чи геоцентризм у попередніх культурно-історичних епохах) зникала. Початки цього знаходимо ще в ідеях “єдиного” *М.Кузанського*. У розумінні цього мислителя єдине є всім. Причому йому нічого не протиставляється. Абсолютний мінімум збігається з максимумом. Усесвіт потенційно нескінченний, що свідчить про відсутність у ньому центру й осяжності, оскільки вони є межами, яких нескінченність мати не може. Взагалі, Кузанський вважав поняття центру світу суб’єктивним припущенням. Об’єктивно центру немає ніде, водночас, він є всюди. Мислитель вказував, що центром ми зазвичай називаємо точку зору спостерігача, якому властиво вважати себе в центрі, незалежно від його місцезнаходження [див.: 3]. Продовження цієї аргументації знаходимо в *Паскаля*, який вважав, що Всесвіт – це сфера, що не має меж, центр її – скрізь, периферія – ніде. Весь видимий світ – лише ледве помітний штрих у неосяжному лоні природи. Людській думці не під силу охопити природу [див.: 4, с.121].

Отже, Кузанський не тільки відкинув геоцентричну модель світу, а й вказав на один з основних недоліків майбутньої класично-наукової парадигми, а саме: за небачених до того часу наукових успіхів і досягнень, які стали можливими завдяки якісно новим методам і засобам, поступово відійшла на задній план і була практично відсутня ідея цілей (мети) світотворення. Паскаль пізніше пояснив чому це сталося. Людині не під силу навіть наблизитися до розуміння таких крайнощів, як кінець всесвіту і його початок. Людина не може досягнути небуття, з якого виникла, і нескінченність, у якій вона розчиняється. Людина охоплює лише видимість явищ, бо не здатна пізнати ані їх початок, ані їх кінець. У такому контексті людина справді позбавлялася будь-якого особистісного метафізичного змісту, залишаючись маленькою, пасивною частинкою, повністю підпорядковану чітким законам.

Наукові революції середини XIV ст. – XVIII ст. призвели до руйнування уявлень про макросвіт. На ранній стадії свого розвитку людство ще не сформувало правильного тлумачення оточуючого світу. Мислення зводилося до принципу: що бачу і відчуваю – те і є дійсністю. Протягом тривалого часу така методологічна настанова сформувала впевненість у тому, що видиме чи уявне нами і є реальністю. Руйнування подібних уявлень відбулося в ході перших наукових революцій. Відкриття Коперніком геліоцентричної системи світу, яка замінила Птолемейську геоцентричну систему, вважається першою глобальною науковою революцією в історії людства. Копернік уперше висунув важливу думку про рух як природну властивість небесних і земних об’єктів, які підкорюються закономірностям механіки. Вчення Коперніка заперечувало релігійну картину світу, що базувалася на вченні Аристотеля, висунувши ідею центрального місця Землі, що давало підстави проголосити людину центром і найвищою метою світотворення [див.: 1, с.126-127]. Однак, як виявилось, ця ідея так і залишилася лише потенційно привабливою, до кінця так і не реалізованою в період зародження класичної науки. Це було своєрідним відлунням ще ренесансної доби, яке поступово стихало в контексті бурхливих змін, пов’язаних зі становленням нової класично-наукової парадигми.

У період Відродження та на початку Нового часу сформувався унікальний взаємозв’язок та взаємозалежність між гео- природо- й антропоцентричними парадигмами. Це у свою чергу створило фундаментальні основи зародження якісно нового розуміння науки в цілому і наукового тлумачення людини зокрема. У Середні віки утвердилася думка про те, що світовим порядком керує Бог, а людина як прообраз божий може пізнати Бога в його проявах. Це переконання слугувало основою для зародження сучасної науки. Наука давала впевненість, що світом керує певний закон (який і є предметом її дослідження), на відміну від ідеї античного хаосу.

У класичному природознавстві образи людини одинимірні й строго однозначні. Як і всі “класичні” знання, вони не підлягають якимсь приватним інтерпретаціям, не можуть бути довільно “змодельовані” окремими індивідуальними суб’єктами.

Класична наука виробила чимало різних правил і прийомів для “нейтралізації суб’єкта”. Йдеться про так званий безальтернативний реалізм класичної науки, який спричинився до

заперечення будь-яких інших поглядів, відносячи їх до “ненаукових”. Можливо, саме тому й не вдалося класичній природничонауковій теорії досягти цілісних уявлень про світ і місце в ньому людини, включити у сферу теоретизування весь спектр поширених у гуманітарній культурі образів людини та її внутрішнього світу. Відсутність цілісної багатовимірної концепції людини в структурі класичної науки відкривала можливість утвердження реалізму, що заперечував людську свободу, замінюючи її усвідомленою доконечністю.

“Деспотичні” безальтернативні системи класичного природничонаукового знання мають дві світоглядно-методологічні причини свого виникнення. По-перше, дослідники ігнорують той факт, що їхня свідомість не тільки і стільки пасивно відображає навколишню дійсність, скільки активно творить, конструює її; відповідно все те, що перебуває поза межами суб’єктивної реальності, проголошується ними чимось позалюдським. По-друге, відбувається невпинна абсолютизація природничонаукового знання: все об’єктивне сприймається як абсолютне, все суб’єктивне – як відносне. Подібні системи несумісні з довільними інтерпретаціями: не прагнуть бути “точками зору”, бажаючи бути самим “зором”. На класичному етапі свого розвитку науковій раціональності не вдалося повною мірою зберегти діалектичний характер взаємин між суб’єктивним і об’єктивним [див.: 11, с.14].

Акцентуючи увагу на чинниках, які сформували загальноприйнятту думку про елімінацію людиномірних аспектів з класично-наукової парадигми, не варто відкидати висвітлення основних акцентів антропологізації філософії та науки, виявлення прихованих форм цього процесу та його ролі у формуванні антропологічної компоненти класично-наукової парадигми.

Перед тим як аналізувати специфіку розвитку антропоцентричної концепції в умовах класично-наукової парадигми доречним є висвітлення концептуальних принципів, характерних для цієї епохи. Серед них: фундаменталізм, фіналізм, абсолютизм, імперсональність, субстанціальність, реалізм і динамізм див.: [5, с. 21]. Навіть з цього неповного переліку принципів класичної науки стає зрозумілою роль суб’єкта (на той час – фундаментальної людиномірної одиниці). Класична наука формувала монолітну, деперсоніфіковану, замкнуту систему знань. Упроваджувався образ узагальненого (урівняння суб’єктів в їхніх можливостях і здатностях у процесі пізнання), інваріативного, асоціального, не креативного, позбавленого ініціативності суб’єкта. Всі вказані принципи формували основу класичної науки, а пізніше стали догмами, яких чи то повністю, чи в окремих проявах, дотримуються й досі. Хоча очевидним є їхня безперспективність. У ході еволюції науки всі вони до певної міри виявили свою недієздатність, втратили актуальність, а подекуди взагалі піддалися жорсткій критиці та запереченню.

Постає питання: що виявило недоліки основних принципів класичної науки, і що спонукало до пошуку нових форм і методів наукової парадигми? Наївно було б думати, що заперечення своїх же основ відбувалося завдяки класичній науці (з її догматичністю і несприйняттям новацій). Саме тут і варто наголосити на процесі антропологізації з антропоцентричною компонентою в основі. Саме людиномірні характеристики світорозуміння повернули науку в соціокультурний та аксіологічний контекст. Реалізація цього повороту відбувалася завдяки побудовам філософських систем на основі антропології, новаторствам у самій науці, базованим на усвідомленні недосконалості класично-наукових догм і використанні якісно нової методології в процесі наукового пізнання. Тому ми зосередимося на з’ясуванні можливостей розв’язання проблемних питань, які стосуються формування класично-наукових догм, їхнього впливу на визначення ролі та місця людини, зміни орієнтирів у контексті процесу антропологізації філософії та методології класичної науки.

Взагалі, наука XVII-XVIII століть не може вважатися повністю класичною, якщо під класикою розуміти зрілий стан науки. Зрілістю є такий стан науки, який відповідає боровському принципу відповідності. Це означає, що попередні вчення не відкидаються як хибні, але їх застосування обмежується певною сферою. У вказаний термін стану зрілості досягла лиш одна наукова дисципліна – механіка. Тому пропонується виокремити ще передкласичну добу науки. Характерною ознакою наук передкласичного періоду є надмірна ідеалізація дійсності, характерна як для природничих, так і для гуманітарних наук. Цей метод був перенесений Гобсом і Локком із

природознавства на філософію. Такий механістичний підхід не дозволяв пояснити основи природи, не кажучи вже про людину та суспільство, що породжувало сумніви в силі пізнання. Звідси походять трагізм Паскаля, скептицизм Юма та Канта [див.: 12].

Нас у цьому контексті цікавлять дві речі: виявлення форми прихованої антропологізації (коли філософські системи вибудовувалися виходячи з антропологічної тематики, але за “класичною” методологією), та самі принципи механіцизму як основи передкласичної науки, що сприяли елімінації суб’єкта з процесу пізнання. Філософський зміст антропологізації ми розглянемо в контексті ідей тогочасних філософів, акцентуючи спершу увагу на суті елімінації суб’єктивно-людиномірних аспектів знання.

Варто зазначити, що базовою презумпцією (очевидним вихідним припущенням) наукового пізнання є переконаність в існуванні зовнішньої по відношенню до свідомості реальності, властивості та закономірності якої не залежать від людини. Існування зовнішнього світу незалежно від суб’єкта пізнання – вихідна ідея всього природознавства. Саме це й відрізняє науку на всіх етапах її розвитку від багатьох інших форм освоєння реальності. Чітке тлумачення терміна “об’єктивний світ” змушує еліминувати із сфери наукового пізнання все, що стосується людської суб’єктивності.

Спочатку об’єктом наукового пізнання був світ природи. Відтак вироблені в ході такого пізнання принципи і методи поширювалися на сфери соціального та духовного буття. Становлення й утвердження в науці фіксованих правил і процедур отримання знання також є її специфікою. Пізнання часто включалося в широкий контекст духовної діяльності: художньої, ідеологічної, релігійної. У XVII столітті наука інституалізується в якості автономної системи формування знання. Цим вона відокремилася від величного духовного досвіду Сходу, який виражався в нерозривній єдності пізнавального, релігійного, художнього, морального. Від європейської традиції наука дистанціювалася через розмежування сфер істини і смислу. Вирушаючи на пошуки істини, запитуючи світ, чим він є насправді, вчений свідомо відсторонюється від питання про смисл: що він (світ) означає для нього (вченого, людини). Отже, реалізується прагнення мінімізувати суб’єктивні чинники в процедурах відображення суті природи [6, с.8-9].

Наука вивчає і тлумачить світ “таким яким він є”, а людина сприймає його “таким, яким хоче його бачити”. У цьому основна проблема класично-наукової парадигми. Класична фізична картина світу була досить незручною для людини. Кожен найменший рух міститься у світовій формулі, якою до того ж неможливо скористатися за недостатністю знань. Абсолютно відсутня свобода думки, оскільки будь-яка думка, яку можна висунути, вже міститься в зазначеній загальній формулі. Такий детермінізм визначає безглуздість будь-якої практичної діяльності: суспільству немає чого прагнути, оскільки все передбачено і людям у цьому світі робити нічого [див.: 7]. Життя і людина виникають у ньому випадково – як системи складних скупчень атомів. Усі дії, які здійснює людина – це замасковане вираження фізичних законів. Свідомість людини, її почуття й думки – це лиш електричні імпульси у нервовій системі. Природні процеси безцільні, вони лише підкорюються певним сталим законам [див.: 9, с.222]. Отже, фізична картина світу цілком позбавляла людину свободи індивідуальних, суспільних, політичних, економічних дій, відбираючи право на свободу, без якої життя неможливе.

Класична картина світу претендувала на привілейоване володіння істинним знанням. Для неї характерним є прогресивно спрямований лінійний розвиток з чіткою детермінацією. Минуле визначає теперішнє так само як і сучасне формує майбутнє. Стан світу, від нескінченно віддаленого минулого до далекого майбутнього повністю пророковується та передбачається. Класична картина світу здійснювала тлумачення та опис об’єктів у безальтернативній системі координат. Для неї характерна онтологічна орієнтація, виражена у фрагментарності та ізольованості. Основним критерієм була вимога елімінації всього, що стосувалося суб’єкта пізнання чи факторів, які підривали фундаментальні класично-наукові основи [див.: 7].

В об’єктному сприйнятті сутності виявляється ще одна характерна методологічна настанова, важлива для подальшого дослідження шляхів еволюції науки. Передбачалося, що отримані результати зумовлюються лише мірою проникнення в об’єктивну реальність,

абстрагуючись від впливу на них особливостей суб'єкта і використовуваних ним дослідницьких прийомів. Суб'єкт у процесі пізнання не здійснює жодного впливу на об'єкт.

Саме прагнення пізнати вищу істину, яке стало фундаментом класичної науки, зробило її «глухою» до світоглядних, метафізичних і багатьох інших позанаукових знань. Людина усвідомлює, що їй не дана божественна здатність у своєму досвіді безпомилково здобувати абсолютну істину. Руйнується її впевненість у тому, що вона “чудо природи”, “улюблене дитя Бога”, “вінець творіння”, що вона може стати рівною з Богом. Буття розколюється на два рівні – буття в собі (Бог і природа) і світ людини. Втрачається впевненість у тому, що експериментальне природознавство може досягти абсолютно достовірного, безпомилкового знання про фізичний світ. Абсолютно достовірно людина може знати тільки те, що сама створила своїми руками чи думкою. Вперше епістемологія стає імовірнісною. Філософія Нового часу знов і знов однобічно відтворює центральну дихотомію “буття в собі” і “буття для нас” [2, с.8].

Цілком очевидно, що в такому методологічному контексті людиномірні аспекти повністю нівелювалися. Людина перетворювалася на просту структурну одиницю, частинку природного світу, пасивний елемент природи, як і будь-який інший об'єкт у світі, який має своє призначення, але аж ніяк не роль і неповторне місце. Однак, навіть класично-наукова парадигма не змогла остаточно позбавити людину її місця у світі.

Висновок: Отже, незважаючи на всю специфіку становлення науки Нового часу, процес антропологізації мав місце і в період утвердження класичної науки. Як не парадоксально, самі ж ідеологи Нового часу зберегли людиномірне розуміння буття. У своїх працях практично всі класики тієї доби свідомо чи несвідомо сповідували набагато ширше розуміння світу і людини, ніж те, що випливало з природничонаукового пізнання. Людина позбавлялась активності та дієвості, але ніхто не заперечував ініціативності людини. Унікальна здатність людини проявляти ініціативу не дозволяла абсолютно елімінувати з наукового погляду на світ його людиномірно-суб'єктивного складника.

Література

- 1.Архипкин В. Естественно-научная картина мира /В.Архипкин, В.Тимофеев. – Красноярск: Красноярский гос. ун-т, 2002. – 320 с.
- 2.Вовк С. Філософські основи природознавства /С.Вовк. – Ч. 1. Логіко-гносеологічні основи природознавства. – Чернівці: Прут, 2001. – 112 с.
- 3.Гайденко П. История новоевропейской философии в ее связи с наукой: [Электронный ресурс] /П.Гайденко. – Режим доступа: http://krotov.info/history/16/gaydenko/gayd_01.html
- 4.Де Ларошфуко Франсуа. Максимумы. Блез Паскаль. Мысли. Де Лабрюйер Жан. Характеры /Франсуа де Ларошфуко, Блез Паскаль, Жан де Лабрюйер. – М.: Художественная литература, 1974. – 544 с.
- 5.Ильин В. Классика – неклассика – неонеклассика: три эпохи в развитии науки /В.Ильин //Вестник Моск. ун-та. – Сер.7. Философия, 1993. – №2. – С. 16-34
- 6.Каменев С. Научная картина мира: от классической – к современной /С.Каменев. – Владивосток: Морской гос. ун-т им. адмирала Г. И. Невельского, 2006. – 67 с.
- 7.Лешкевич Т. Философия науки: традиции и новации. Научная картина мира и ее эволюция: [Электронный ресурс] /Т.Лешкевич. – Режим доступа: http://society.polbu.ru/leshkevich_sciencephilo/ch13_ii.html
- 8.Марчук М.Г. Ціннісні потенції знання /М.Г.Марчук. – Чернівці: Рута, 2001. – 319 с.
- 9.Моисеев В. Философия и методология науки: [Электронный ресурс] /В.Моисеев. – Режим доступа: http://polbu.ru/moiseev_sciencephilo
- 10.Никитин Е. Об одной тенденции в развитии философии /Е.Никитин //Вопросы философии, 2001. – № 10. – С. 88-98
- 11.Ожеван М. Людський вимір науки і “науковий вимір” людини /М.Ожеван. – К.: Либідь, 1992. – 175 с.
- 12.Самченко В. Исторические типы науки: [Электронный ресурс] /В.Самченко //Философия науки, 2000. – №2. – Режим доступа: http://www.philosophy.nsc.ru/journals/philscience/8_00/04_cam.htm

Summary

Skakun Ihor. Elimination of Subjective Aspects of Human Knowledge in Terms of Classical Science. The article explores aspects of human dimensional characteristics of classical-scientific paradigm. The author stresses the role of positioning the subject in the methodology of scientific knowledge. **Keywords:** subject, classic science, elimination, human aspect, paradigm.

МІСЦЕ СВІДОМОСТІ В СИСТЕМІ СУЧАСНОГО НАУКОВОГО ЗНАННЯ

Досліджується місце свідомості в системі сучасного наукового знання, аналізуються основні варіанти постановки і розв'язання зазначеної проблеми.

Ключові слова: свідомість, квантова фізика, фізичний вакуум, торсіонне поле.

Актуальність запропонованої теми зумовлена тим, що в сучасній філософії науки більшість найважливіших питань пов'язано з феноменом свідомості. Багато відомих філософів, а також авторитетних учених минулого та сучасності розмірковували над цією проблемою. Значний внесок у її розробку зробили *Б.Дан, Р.Джана, І.Мірзаліс, А.Московський, Р.Пенроуз, Дж.Уілер, Дж.Хегелін, Г.Шипов*.

Основною **метою** нашої статті є аналіз різних моделей включення свідомості в систему наукового знання, дослідження її статусу, ролі та місця в пізнавальній діяльності.

Важко сказати точно, коли вперше в людини з'явився інтерес до проблеми свідомості, однак можна беззаперечно стверджувати, що він виник значно раніше, ніж зародилася фізика, хімія, біологія та багато інших наук – основа сучасного природознавства. Свідомість як об'єкт і предмет осмислювалася не тільки філософією, а й засобами таких наук, як фізіологія (вища нервова діяльність), біофізика, біохімія, психологія тощо.

Унікальна ситуація склалась у фізиці. З одного боку, в XX сторіччі фізика своїми ідеями і теоріями вторглась в інші науки, в результаті чого на стику з нею постали нові сфери знання, наприклад, біофізика. З іншого боку, незважаючи на грандіозний прогрес у самій фізиці, місця для свідомості в ній не знайшлося. Ще й досі відчувається брак ідей, які дали б можливість зрозуміти природу свідомості з погляду природничонаукового знання, вписати її у фізичну картину світу. Проблема свідомості з позицій фізики стала обговорюватися ще сторіччя тому, проте серйозні дослідження на цю тему розпочалися в другій половині XX сторіччя.

Відомий вчений *Н.Бор* сформулював радикальне завдання: майбутня фізика повинна містити в собі свідомість. Прості й очевидні міркування, що підтверджують обґрунтованість ідеї Н.Бора, хоча й без посилань на нього, сформулював *Р.Пенроуз*. Він підкреслював, що «сьогоднішній науковій картині світу бракує важливого компонента... Науковий світогляд, який ігнорує проблему свідомості, не може претендувати на свою повноту. Оскільки свідомість – частина Всесвіту (частина об'єктивної реальності), то будь-яка фізична теорія (точніше, наукова парадигма), що не відводить їй належного місця, фундаментально неповна» [8]. Далі *Р.Пенроуз* відзначає, що «хоча наразі немає... теорії, яка близько підходила б до пояснення свідомості, ... це не повинно стримувати наш пошук такої теорії» [там само].

З позицій сучасних уявлень аналіз можливості застосування фізики у сфері вивчення свідомості показує, що незалежно від конкретної моделі (і навіть її істинності) сам спосіб цього застосування залишається тим самим, хоча в повному обсязі він реалізується далеко не завжди. У ньому можна виокремити три компоненти. Це, по-перше, відповідь на питання про те, як взагалі можна застосувати фізичне знання до пояснення свідомості. Відомо, що в теоретичній фізиці існує як мінімум дві проблеми, в яких хоча б у дискусійній формі виявляється феномен свідомості. Це проблема редукції хвильової функції (проблема квантових вимірів) [див.: 2, с.12], а також антропний принцип [див.: 3]. Підкреслимо, що ці проблеми існують тільки у квантовій теорії, у класичних теоріях, наприклад, в електромагнетизмі, місця для феномена свідомості зовсім немає. Після цього, по-друге, треба дати відповідь вже значно конкретніше питання: як описати свідомість у контексті (квантової) теорії? Потрібно знайти такі явища, що перебувають у сфері компетенції цієї теорії та існують без усякого зв'язку з активністю свідомості, або такі наслідки її формалізму, які за своїми властивостями були б подібні до властивостей описуваних проявів свідомості. По-третє, треба спробувати включити активність свідомості у формалізм теорії. Аналіз літератури показує, що дослідники концентрують свою увагу здебільшого на другому етапі.

Оскільки цей підхід наявний у працях провідних спеціалістів з психофізики, то важливо прояснити ті концептуальні передумови, на яких засновані конкретні моделі. Так, *А.Московський* та *І.Мірзалис* [див.: 3] вважають, що домінуючими нині є дві дослідницькі програми, однією з цілей яких є синтез феномена свідомості й фізики (програма *Р.Джана* й *Б.Дана* та програма торсійних полів). Хоча в цих програмах не обговорювалося фундаментальне питання про те, які ж можливі фізичні кореляти свідомого досвіду як такого: сприйняття, відчуття, мислення тощо. У цьому зв'язку великий інтерес становить унікальна програма *С.Гамерофа* та *Р.Пенроуза* [див.: 4, с.60], в якій розвивається фізичний підхід до опису природи нашого внутрішнього досвіду.

Спочатку розглянемо працю «On quantum mechanics of consciousness with application to anomalous phenomena» *Р.Джана* і *Б.Дана*. Експериментальною основою цієї праці є проведені авторами в 1979-1985 р. дослідження психокінетичного впливу людини на електронні та механічні системи. В них брало участь 40 операторів, причому жоден із них не мав якихось особливих психічних здібностей. Було виявлено статистично значуще відхилення поведінки електронного датчика випадкових чисел і механічної системи від нормального поводження відповідно до наміру операторів. У цих дослідженнях підтверджується лише наявність впливу в теперішньому часі на перебіг фізичного процесу чи то комп'ютера, який генерує випадкові числа, чи механічної системи.

Вчені підкреслюють, що численні спроби описати психофізичні явища такого типу з позицій різних фізичних теорій не привели до успіху. Вони вважають, що основні труднощі включення фізики до психофізичних явищ полягає в тому, що у визначенні фізичної реальності немає феномена активності свідомості. З огляду на це, вони відмовляють фізиці в спроможності пояснювати психофізичні явища й наполягають на їх метафоричному статусі.

На перший погляд може здатися, що зазначена позиція авторів унеможливує використання фізики у вивченні психофізичних явищ, однак, поглиблений аналіз показує, що певна можливість у названій праці припускається, оскільки доводиться, з одного боку, пояснювати взаємодію свідомості з фізичними об'єктами, а без залучення фізики цього зробити просто неможливо, а з іншого – їм потрібно будувати свій метафоричний опис за якимсь зразком, на підставі якихось стандартів мислення, а таким стандартом і настановою є квантова теорія.

Ключовим припущенням *Р.Джана* й *Б.Дана* є реальність взаємодії свідомості з її оченням. При цьому, по-перше, йдеться в основному про індивідуальну свідомість, а по-друге, в це поняття включають весь людський досвід (сприйняття, пізнання, емоції, підсвідоме, несвідоме), хоча й не припускається ніяких конкретних психологічних або фізіологічних механізмів реалізації свідомості. Під навколишнім середовищем розуміється «не-я»: «Свідомість і оточення уявляється як залучений в діалог «Я – не-Я» класичної філософії [див.: 5, с.460]. Натомість проблему опису колективних феноменів свідомості пропонується тлумачити за аналогією зі статистикою елементарних часток.

Далі постулюється, що свідомість представляється хвильовою функцією, що узгоджується з рівнянням Шредінгера. Зовнішнє середовище подане в цьому рівнянні потенційним членом за аналогією з тим, як ураховується зовнішнє поле в рівнянні руху для однієї частки. Змінними хвильової функції є простір, час, перцепції, емоції тощо. Час автори розуміють суто психологічно: він може «бігти», «стояти», «тривати» тощо. Для вичленовування часових одиниць автори залучають міркування психологічного типу: «Подібна концепція є в психологічній літературі – у роботі *Е.Попеля* «Осциляція – як можлива основа сприйняття часу», де стверджується, що «часовий континуум суб'єктивно квантується на відрізки, які впливають один за одним ... Ця послідовність дискретних відрізків формально може бути описана як осциляція. Тривалість одиничного відрізка, очевидно, залежить від різних психологічних умов... Індивідуальні розбіжності можуть бути значними» [4, с.38].

Але на основі яких ідей описувати взаємодію свідомості й навколишнього середовища? Крім включення потенціалу зовнішнього середовища в рівняння Шредінгера для хвильової функції свідомості стверджується, що вплив свідомості на середовище здійснюється на основі квантових кореляцій (квантової нелокальності), що пов'язане з парадоксом Айнштайна-Подольського-Розена. Обговорюється значущість квантових кореляцій для різних фізичних процесів.

У контексті згаданої праці цей вплив позначається як «метафора зв'язку». Однак для опису кінетичного ефекту одного цього механізму недостатньо, і автори вводять уявлення про

резонанс у розумінні звичайної хвильової механіки. Потреба в його введенні зумовлена тим фактом, що оператор спочатку повинен «налаштуватися» на систему, щоб відтак здійснювати на неї вплив згідно з механізмом квантової кореляції. У фізиці це еквівалентне такій умові: щоб спостерігати квантову кореляцію, спочатку треба приготувати спеціальну пару часток.

Ці два механізми відповідають на запитання: "На що подібне психофізичне явище?" Однак цього недостатньо, оскільки залишається неясним головне питання: як живе впливає на неживе, свідомість – на речовину? На це питання Р.Джан і Б.Дан відповідають у такий спосіб: «Перше, розбіжність між живими і неживими системами нині стає дедалі більш розмитою, як при тлумаченні свідомості з боку біології (віруси, ДНК й ін.), так і з фізичної сторони (штучний інтелект, фізичні системи що самовідтворюються). По-друге, фундаментальну передумову моделі, тобто формування реальності лише на основі взаємодії свідомості з її оточенням не можна формально обмежувати свідомістю, що асоціюється з живими системами.

Отже, хоча Р.Джан і Б.Дан відмовили фізиці в спроможності пояснювати психофізичні явища, однак сам прояв психокінезу як такого вважається фізичним, а метафорична конструкція будується за тією самою схемою. Будь-яке включення феномена свідомості у фізичний опис відбувається через ототожнення «чистої свідомості» з рівнем геометрії простору-часу, рівнем супероб'єднання, тобто з граничним для сучасної фізики рівнем фізичної реальності, або через редукцію хвильової функції.

Включення активності свідомості у фізичний опис психофізичних явищ через ототожнення граничних конструктів теоретичної фізики з феноменом свідомості також використовується в підході до вивчення торсійних полів. Так, А.Московський і І.Мірзаліс, аналізуючи теорію фізичного вакууму, відзначають: «Згідно з Г.Шиповим, розроблена ним версія вакууму має своїм об'єктом такий онтологічний рівень, на якому фізичне і психічне значною мірою збігаються. Постулюється, що основу всіх відомих квантових полів становить якесь первинне торсійне поле, яке є сукупністю елементарних просторово-часових вихрів, які не мають енергії, а переносять лише інформацію» [3, с.30]. Відзначимо, що, відповідно до праць А.Акімова й Г.Шипова, швидкість поширення торсійного поля дорівнює нескінченності [див.: 6].

Включення активності свідомості у формалізм теорії здійснюється у такий спосіб: «Використовуючи принцип відповідності в наближенні слабких електромагнітних і гравітаційних полів, можна побачити, що вакуумні рівняння та їхні точні розв'язки описують заряджені квантові й класичні частки, для опису яких зазвичай використовуються такі фундаментальні рівняння, як рівняння Айнштейна, Максвелла, Дірака, Шредінгера тощо. На додаток до цих рівнянь виходять рівняння, що містять удавані (або комплексні), а також негативні маси і заряди, які рухаються з надсвітловими швидкостями і навіть у часі. Як видається, саме ці властивості вакуумних рівнянь описують ту багату феноменологію, що спостерігається в психофізичних явищах» [7, с.101].

Отже, нині наявні щонайменше дві можливості включення свідомості у фізичну реальність: або через редукцію хвильової функції, або через ототожнення свідомості з граничними конструктами теоретичної фізики (Єдине Поле, Вакуум). Останній спосіб виводить проблему Свідомості на космологічний і космогонічний рівень, на рівень зародження Всесвіту.

Водночас доцільно нагадати, що Шредінгер розглядав псі-функцію як матеріальне поле. Г.Шипов показав, що в рамках теорії фізичного вакууму (нової фізичної парадигми) псі-функція має смисл (характер) торсійного поля – поля, породжуваного класичним спіном [див.: 6]. У результаті ми дістаємо квантову механіку як теорію торсійних полів для квантових об'єктів і квантових масштабів. Тут ідеться про такі властивості торсійних полів: відсутність ослаблення з відстанню, відсутність поглинання природними середовищами, адресний характер впливу, спінова поляризація фізичного вакууму, інформаційний (а не енергетичний) характер впливу, передача впливу з нескінченно великою швидкістю. З урахуванням сказаного, ефекти квантової нелокальності набувають виразного та зрозумілого фізичного змісту.

У теорії фізичного вакууму Г.Шипова, а також у моделях полів як поляризаційних станів фізичного вакууму показано, що роль Єдиного Поля виконує сам фізичний вакуум. Ці висновки збіглися з ідеями Дж. Уілера, який ще в 60-і роки відзначав, що фізичний суперпростір повинен містити в собі параметри спінової структури [див.: 6]. І справді, рівняння фізичного вакууму,

проаналізовані в геометрії *Вайценбока*, містять параметри, пов'язані з крутінням простору спінової структури. Ба, більше, первинні торсіонні поля, які породжують фізичний вакуум, є типово спіновим об'єктом, який не містить нічого, крім спінової структури. Підтвердилося припущення про те, що «чисту свідомість» можна ототожнити з геометрією простору-часу. В результаті сформулювалася фізична модель Свідомості, що містить дві взаємозв'язані структури: з одного боку, Свідомість, що асоціюється не з Єдиним Полем загалом, а з його спіновими структурами – торсіонним полем, на рівні речовини, власне мозку, а з іншого – Свідомість на рівні чистого поля – первинного торсіонного поля. Натомість підхід *Дж. Хегеліна* [7], що полягає в єднанні свідомості з Єдиним Полем, виявився взагалі неточним і неповним.

Проведений вище аналіз показав, що різні фізичні основи моделей Свідомості в рамках теорії фізичного вакууму зводяться до єдиного наукового базису – торсіонних полів.

Відзначимо ще дві важливих обставини. Спочатку у філософії, а відтак і в спеціалізованій фізичній літературі обговорювалося питання про походження нового знання, що забезпечує прогрес у науках. У рамках побудованої фізичної моделі Свідомості на основі теорії торсіонних полів (теорії фізичного вакууму) з'являється обгрунтоване припущення, що джерелом його є весь Всесвіт, який наділений Надсвідомістю [див.: 1]. При цьому спінова підсистема фізичного вакууму, що є матеріальною (польовою) основою Всесвіту, утворює тривимірну голограму, через фазовий портрет якої реалізується обмін інформацією між квантовими елементами цієї голограми на основі принципу "кожен з кожним". І саме тому, що в рамках побудованої фізичної моделі Свідомість людини і Надсвідомість Всесвіту має торсіонну природу, то індивідуальна свідомість кожної людини може розглядатися просто як мікромодуль (і мікромодель) Всесвіту. Виходячи з цього, варто визнати обгрунтованою позицію Біблії, що кожна людина може прямо звертатися до Бога.

Проведений вище аналіз приводить до **висновку** про те, що нова фізика – теорія Фізичного Вакууму – дозволяє не лише на строгому фундаментальному рівні розв'язувати завдання Єдиної Теорії Поля, а й на основі ясних фізичних принципів включити у фізику Свідомість. Питання, сформульоване Р.Пенроузом, «яка фізика нам потрібна для того, щоб зрозуміти свідомість» [8], дістає однозначну відповідь: це Теорія Фізичного Вакууму і моделі поляризаційних станів фізичного вакууму.

Література

- 1.Акимов А.Е. Сознание, физика торсионных полей и торсионные технологии /А.Е.Акимов, Г.И.Шипов //Сознание и физическая реальность. 1996. – Т. 1. – № 1-2. – С.66-72.
- 2.Джан Р.Г. Нестареющий парадокс психофизических явлений: инженерный подход / Р.Г.Джан //Человек. – 1982. – № 3.
- 3.Московский А.В. Сознание и физический мир /А.В.Московский, И.В.Мирзалис //Сознание и физический мир. – М., 1995. – Вып. 1. – С.8-34.
- 4.Хамерофф С. События сознания как оркестрованный выбор пространства-времени /С.Хамерофф, Р.Пенроуз //Journal of Consciousness Studies (2)1.1996. – С.36-53.
- 5.Хамерофф С. Оркестрованная объективная редукция квантовой когерентности в микротрубочках мозга: « Orch OR » модель сознания /С.Хамерофф, Р.Пенроуз //Mathematics and Computer Simulation 40;, 1996. – С.453-480.
- 6.Шипов Г.И. Теория Физического вакуума. Новая парадигма /Г.И.Шипов. – М.: НТ-Центр, 1993. – 362 с.
- 7.Hagelin J.S. Is consciousness unified field?: A field theorists perspective /J.S. Hagelin //Modern science & vedic science. – Fairfield, 1987. – Vol. 1, № 1. – P. 29-88. Hagelin J.S. Restructuring physics from its foundation in light of Maharishi's vedic science //Modern science & vedic science. – Fairfield, 1989. – Vol. 3, № 1. – P.3-74.
- 8.Penrose R. The Emperor's of new mind. Concerning computers, mind and laws of physics /R.Penrose. – Oxford University press, New York. – 1989.

Summary

Onufriychuk Roman. The Place of Consciousness in Modern Scientific Knowledge. The article considers the place of consciousness in the modern scientific knowledge and the main staging options in understanding the problem. **Keywords:** consciousness, quantum physics, the physical vacuum, torsion field.

ІНТЕГРАТИВНІ ПРОЦЕСИ У ПОСТНЕКЛАСИЧНІЙ НАУЦІ

Досліджуються сутність, специфіка та різновиди інтегративних процесів у постнекласичній науці, їхні методологічні засади і можливі наслідки.

Ключові слова: інтеграція, постнекласична наука, трансдисциплінарність.

Актуальність теми полягає у тому, що дослідження природи і потенціалу інтегративних процесів у постнекласичній науці відкриває можливість передбачення напрямів її подальшого розвитку, а також створення відповідної загальнонаукової методології.

Упродовж багатьох століть наука дотримувалася стандарту, за яким наукове знання про світ мало відображати реальність. Проте сьогодні вона змушена включати у своє предметне поле не тільки об'єктивний світ, а й суб'єкта з його пізнавальними потенціями, і навіть його ціннісні настанови. Усе це кардинально змінює світоглядне та методологічне підґрунтя наукової самосвідомості, створюючи передумови для інтегративних процесів у найширшому розумінні суті цього феномена. Відтак постають питання: «Як виглядатиме нова інтегрована наука?» і «Чого від неї можна очікувати?».

У минулому вже були спроби створити універсальний метод, або методи, прийнятні якщо не для всіх наукових дисциплін, то хоча б для більшості з них. Акцент робився на парадигмальній єдності, що апіорі стало причиною виникнення своєрідної залежності когнітивних наук від природних як у методах і змісті, так і критеріях істинності знання, хоча й у природознавстві здійснювалося переосмислення норм, ідеалів і цінностей, наприклад у біологічній науці з її акцентом на складних адаптивних системах і незворотності процесів. Прийшло розуміння, що одній дисципліні бути незалежною від інших практично неможливо. Понад те, навіть така фундаментальна наука, як фізика не позбавлена внутрішніх суперечностей. Отже, знову ж таки виникають запитання: «Як слід розуміти ці суперечності?» і «Чи можуть вони бути розв'язанні внутрішньонауковими засобами?»

Сучасна філософія науки трактує наукове пізнання як соціокультурний феномен. Одне з її завдань полягає в дослідженні того, як історично змінюються засоби формування нового наукового знання і які механізми впливу соціокультурних чинників на цей процес. Однак якщо змінюються самі стратегії наукової діяльності та її функції в житті суспільства, то виникають нові запитання: чи змінюватиметься сама наука; чи й надалі наукова раціональність посідатиме пріоритетне місце в шкалі цінностей; чи можлива втрата наукою свого традиційного ціннісного статусу та своїх попередніх функцій і яких змін можна очікувати в системі самої наукової діяльності та її взаємодії з іншими сферами культури? Принаймні щодо перспектив ясно те, що варто сподіватись як на подальші відкриття, так і на нові наукові революції, поглиблення інтеграційних процесів як усередині науки, так і в широкому соціокультурному контексті.

У найзагальнішому значенні термін «інтеграція» позначає таку тенденцію розвитку науки, що проявляється в об'єднанні розрізнених елементів у цілісну систему, в синтезі знань, які диференціювались у відносно самостійні структури в ході дисциплінарного самовизначення [8, с.34]. Під дисциплінарністю розуміється «відносно самодостатня, відокремлена сфера людського досвіду, що складається з фахівців певної галузі знань, які переслідують спільну мету і розробляють відповідні поняття, факти, методологію» [7, с.324]. Саме тому дисципліні й відрізняються своїми підходами до досліджень, методами, нормами, цінностями. Відтак дисциплінарна наука – це штучна наука, тому що вона відображає світ окремими частинами, а не в його цілісності. Іншими словами, дисциплінарність – це демаркація знання, котра не завжди відповідає процесам і взаємодіям, які відбуваються реально.

Інтегративні тенденції можна класифікувати по-різному. Найзагальнішими підходами є діахронічний і синхронічний. Згідно з першим, інтеграція знання досліджується в історичному (генетичному) контексті розвитку науки, корелюючи з його ключовими етапами (класична, некласична, постнекласична наука). Дослідники виокремлюють зазвичай три фази послідовного розвитку наукових досліджень як реалізацію тенденції переходу від диференціації до інтеграції наукового знання: предметно-дисциплінарну (класична наука), проблемно-дисциплінарну (некласична наука) і міждисциплінарні комплексні підходи (постнекласична наука). Синхронічний же підхід є позаісторичним, але його цінність у тому, що з'ясовуються найрізноманітніші аспекти інтеграції, характерні для будь-якого часового періоду.

Важливо мати на увазі, що інтегративні процеси у сфері науки здійснювалися з однією метою – звести до спільного знаменника зростаючий обсяг емпіричних і теоретичних знань, а також прогресуючу дисциплінарну фрагментацію та диференціацію науки. У другій половині XX ст. представники філософії науки зрозуміли, що як окремі дисципліни, так і їхня взаємодія має великий науково-дослідний потенціал. Такий підхід уможливив перенесення методів з однієї дисципліни в іншу. Наслідком таких експериментів стало утворення так званих бінарних дисциплін (біофізика, біохімія). Водночас надзвичайно важливо відзначити, що більшість дисциплінарних синтезів передбачають об'єднання наукових методів, але аж ніяк не механічне об'єднання дисциплін. Іншими словами, специфіка знання залишається в межах конкретної дисципліни, і ця дисципліна жодною мірою не зникає і не трансформується.

Такі терміни, як мульти-, транс-, інтер-, кросдисциплінарність усе частіше використовуються науковим співтовариством. Однак ще не на часі ставити питання про те, що дисциплінарна диференціація в науці зникає. Навряд чи найближчим часом наука істотно змінить свою структуру. Йдеться скоріше про потребу переосмислення основних настанов науки, створення загальної методології, взаємне наближення та синтез наукових дисциплін, так само як і наукового і позанаукового знання. Ці процеси, з одного боку, ще недостатньо вивчені, тому непросто прогнозувати, якою буде наука через 20-50 років. Але, з іншого боку, більшість науковців погоджуються, що майбутнє – саме за інтегрованою наукою.

Можна по-різному тлумачити сутність інтеграції наукового знання. З одного боку, це може бути зведення кількох наук до однієї (метод редукціонізму). Наприклад, такі науки, як біологія, хімія, геологія, фізіологія можуть бути об'єднані на методологічному ґрунті фізики. Разом з тим, якщо суто внутрішній процес інтеграції в природничих дисциплінах більш-менш зрозумілий, оскільки вони мають багато спільного в методології (те саме стосується й гуманітарних наук), то синтез між природничими і гуманітарними науками ще не є таким однозначним. Однозначно скептично до можливості такого синтезу ставилися представники неокантіанства і герменевтики, вважаючи, що методологія та ціннісна орієнтація соціогуманітарного і природничонаукового пізнання істотно відрізняються, тому не варто сподіватись на їх об'єднання. Зрозуміло, що значно легше синтезувати біологію й хімію, створивши нову науку біохімію, адже ці дві дисципліни багато в чому споріднені з погляду використання експериментальних методів, наявності спільного ареалу досліджень і т.ін. Набагато складнішим є пошук засад об'єднання таких дисциплін, як біологія та етика. Методологічна база біології не може повноцінно використовуватись етикою, тому що людська мораль не піддається експерименту й безпосередньо не впливає з людської тілесної організації. Проте сьогодні вже можна чітко стверджувати про існування біоетики як повноцінного наукового напрямку.

З іншого боку, кожна дисципліна, зокрема кожен метод, який використовується в дослідженнях, має осмислюватись як частина універсальної науки й універсального наукового методу. З такого погляду сучасній науці вже притаманні інтегративні тенденції. Хоча такий підхід і не дає чіткої відповіді, чому впродовж історії розвитку науки різні її напрями не могли дійти згоди щодо єдиної методології та єдиних стандартів науковості.

Однак чи не найефективнішою та найпоширенішою інтегративною стратегією в сучасній науці є співпраця між дисциплінами. Вона може здійснюватись у різних формах, починаючи з тимчасових спільних досліджень і до виникнення нових дисциплін. Такі напрями науки, як соціальна психологія, біофізика, біохімія, біоетика, економічна географія тощо, незважаючи на те, що вони мають різну основу, проблемне поле й по-різному входять у міждисциплінарну взаємодію, є прикладами наукового синтезу, наукової співпраці.

Основним інтегративним засобом у науці ще й досі залишається перенесення методів з однієї дисципліни в іншу. Гарантією можливості такого перенесення можуть бути наявність однотипних елементів (приміром, хімічних речовин у біологічних об'єктах), або ж подібність предметних сфер (наприклад, науки і техніки). Проте в більшості випадків є так звана провідна дисципліна, яка стає основою для подальшого синтезу [див.: 1, с.23-25].

Всі інтеграційні процеси можна класифікувати відповідно до мети, методів і результатів.

Мультидисциплінарність (плуродисциплінарність, полідисциплінарність) є, напевне, найдавнішим і найпоширенішим науково-пізнавальним методом, який передбачає співіснування декількох дисциплін. Це в основному співпраця між дисциплінами, що не передбачає їхньої подальшої інтеграції чи зміни методологічної бази окремої дисципліни. Мультидисциплінарні спільноти складаються з науковців різних галузей, котрі стають рівноправними партнерами в дослідженні певної проблеми [див.: 6]. Це своєрідне «накладання» дисциплін одна на одну. Основним завданням такого синтезу є чітке розмежування функцій і сфер дослідження і, як

результат, отримання ґрунтовнішого знання завдяки тому, що кожен працює у своєму дисциплінарному «ареалі», сприяючи у такий спосіб отриманню фахово верифікованих висновків.

На відміну від мультидисциплінарності *інтердисциплінарність* має інтегральний характер. Інтердисциплінарні дослідження можуть перерости у виникнення нової дисципліни. Вперше термін «інтердисциплінарність» було використано суспільствознавцями всередині 20-х рр. XX ст. як певна реакція на занепад традиційної освіти і науки. Вже починаючи з 40-х рр. цей метод набув широко вжитку в суспільно-гуманітарних науках. Інтердисциплінарний метод мав своєрідний революційний характер, тому що він ставив під сумнів не тільки ефективність окремих традиційних дисциплін, а й доцільність самої системи наукового знання. Йшлося радше про неспроможність тогочасної науки реагувати на виклики у своєму традиційному вигляді та неспроможність суто дисциплінарного розв'язання наукових проблем, ніж про певний загальнонауковий синтез. Цікавим є також і лінгвістичний бік цього поняття. Так, префікс «інтер» може означати об'єднання, поєднання (напр., інтернаціональний) тощо. Водночас він може вказувати і на роз'єднання (інтервал). Тому інтердисциплінарність має подвійне значення: з одного боку, він створює основу для міждисциплінарної співпраці, а з іншого – вказує на позадисциплінарний простір, проблеми, які наразі не стали предметом дослідження жодного наукового напрямку. Таку специфіку в сучасній літературі називають «постдисциплінарністю» чи «антидисциплінарністю» [5, с.15]. Отже, інтердисциплінарність – це підхід, який чи то через діалог, чи то через взаємодію двох або більше дисциплін об'єднує методології, створюючи нові можливості дослідження проблем, які нерідко переростають у нові дисципліни.

Незважаючи на те, що термін *трансдисциплінарність* широко вживається в сучасній науці, він не має чіткого й однозначного визначення. Вперше його вжив відомий швейцарський психолог і філософ *Жан Піаже*. Зокрема він зазначив: «Нарешті ми можемо сподіватися побачити вищий рівень взаємодії, що настає за інтердисциплінарністю. Цей рівень є «трансдисциплінарністю», що міститиме не лише взаємодію чи взаємний обмін між спеціалізованими дослідницькими проектами, а й включатиме ці стосунки у цілісну систему, без будь-яких нездоланих меж між системами» [9, с.138].

Більшість дослідників схиляється до думки, що під «трансдисциплінарністю» варто розуміти метод, який усуває межі між різними дисциплінами. Це навмисне порушення дисциплінарних правил з метою створення нового бачення проблеми та розширення дослідницького поля. Фактично трансдисциплінарність, руйнуючи дисциплінарні межі, формує основу для народження нової дисципліни зі своїми методами, нормами, цінностями. Отже, трансдисциплінарність окреслює методологічне підґрунтя застосування інтегрованих наукових підходів до таких складних проблем, які виходять за межі усталених академічних дисциплін (природне довкілля, енергія, здоров'я, культура). Тобто трансдисциплінарність – це інтеграція не науки, а знання. На відміну від мультидисциплінарності, мета якої завжди залишається в межах дисциплінарного досвіду, трансдисциплінарність існує «між дисциплінами», руйнуючи між ними демаркаційні лінії задля досягнення єдності наших знань про світ, який не охоплюється цілковито жодним дисциплінарним дослідженням.

Подібною до трансдисциплінарності є *парадисциплінарність*. Це поняття не часто зустрічається в науковій літературі, але варто відзначити і цей інтегративний метод. Іноді парадисциплінарністю вважається «паразиткування» на певній дисципліні. Насправді парадисциплінарний підхід об'єднує дисципліни через діалог і обмін, через протиставлення їхніх методів, теорій, засобів і т.ін. для того, щоб відкрити і/або розширити взаємозв'язки між окремими сферами наукового знання [див.: 4, с.166].

Ще одним інтегративним методом є *кросдисциплінарність* – науковий підхід, який у дослідженні та поясненні проблем окремої дисципліни передбачає використання методів інших дисциплін. Кросдисциплінарність – метод, який виводить дослідника поза межі окремої дисципліни, але без співробітництва (кооперації) чи об'єднання (інтеграції) з іншими [див.: 3, с.30]. Кросдисциплінарність вивчає предмет за допомогою методів, запозичених із дисциплін, які безпосередньо з ним не пов'язані, наприклад, соціологічне дослідження читача. У кросдисциплінарних зв'язках долаються межі дисциплін, але ні методи, ні цілі не змінюються, тоді як інтердисциплінарність змішує практики і засади всіх залучених дисциплін. Прикладом такої взаємодії може бути зв'язок фізики і музики, або політики і літератури.

Набагато менш уживаним є термін *унідисциплінарність*, який позначає переконання, що немає достатньої раціональної причини (принаймні в соціо-гуманітарних науках) для

того, щоб єдиний масив знання розбивати на дисципліни. Навпаки, вважається, що наука – це синкретична система, самодостатня у своєму цілісному вигляді. Проте недоліком означеного підходу є те, що не завжди враховується ним епістемологічний плюралізм і специфіка внутрішньодисциплінарних методів, у результаті чого науковці досить скептично ставляться до ефективності такого наукового методу, як унідисциплінарність, акцентуючи увагу на його суб'єктивному характері [див.: 2, с.223].

Ще однією тезою унідисциплінарності є ідея, сформульована у XX ст. Суть її полягає в тому, що якщо існує стільки наукових напрямів і дисциплін, то має бути певна основа, яка це все знання поєднує в систему. Якщо розвивається світ у цілому, для якого характерне об'єднання, глобалізація, то так само розвивається, змінюється й наука, якій теж притаманні інтегративні процеси. Відтак пропагується ідея, що дисциплінарність – це передовсім ізоляція, яка принижує науку. В цьому контексті ідея інтеграції, тобто руху до синтезу, цілісності та гармонії між різними дисциплінами, виходить на перший план.

У цьому плані цікавим є такий термін, як *монодисципліна*. Це поняття має двояке значення. З одного боку, це диференціація науки, бо цей метод поділяє всю науку на монодисципліни, а з іншого – це інтегративний метод, тому що він формує певну систему. Фактично це сфера наукового знання про однотипні об'єкти, процеси і явища. Вона формує певну систему дослідження, акцентуючи увагу на законах існування кожного з цих об'єктів, процесів і явищ. Однак якщо певна проблема виходить за межі тієї чи тієї дисципліни, відбувається взаємодія монодисциплін, а це фактично і є міждисциплінарною інтеграцією.

Існує ще один підхід – *гіпердисциплінарний*. Він зосереджується на дослідженні найбільш загальних властивостей, законів розвитку та функціонування як людини, так і світу. Прикладом гіпердисципліни може слугувати фізика, тому що вона дає фундаментальне і найбільш загальне пояснення тих природних процесів, які відбуваються у світі, будучи водночас основою для об'єднання інших природничих дисциплін. Гіпердисципліною можна, звісно, вважати і філософію. Хоча тут варто відзначити не так її науковий характер, як світоглядний. Філософія постає інтегративною основою не тільки для наук (як природничих так і соціогуманітарних), а й для позанаукових форм знання (релігія, мистецтво, система цінностей, культура в цілому). Вона вказує на те, що людське знання не обмежується тільки логікою, хоча не варто її недооцінювати.

Що стосується поняття *метадисциплінарність*, то ним позначають синтез наукового, технологічного, соціального знання з людським чинником. Цей метод певною мірою закликає когнітивну науку зрозуміти і пояснити такий феномен, як взаємозв'язок між комп'ютерною наукою і теорією культури. Метадисциплінарний метод ближчий до соціогуманітарного пізнання, де науковець не є відстороненим спостерігачем, як у природничих науках. Метадисциплінарність поєднує теорію і практику. Це вже той етап, коли наука стає не лише суб'єктом пізнання, а й об'єктом.

Зазначені підходи ефективні в межах науки. Методи, про які йтиметься далі, відкидають дисциплінарний підхід в принципі, тому немає сенсу говорити про міждисциплінарний синтез.

Серед найпоширеніших є *недисциплінарність* – термін, який часто використовується для характеристики не так дисциплінарного, як проблемно-орієнтованого дослідження. Досить часто недисциплінарність асоціюється з трансдисциплінарністю, і якщо перша може й не стосуватись окремих наукових напрямів, то друга має безпосередній стосунок до науки. Прикладом недисциплінарного підходу може бути взаємозв'язок між науковим співтовариством і суспільством у процесі становлення нових форм знання, наприклад, гендерних досліджень, які об'єднують і науку, і соціум. Як правило, такі дослідження проводяться не так суто науковими товариствами, як на базі спеціально створених для цього центрів, програм, організацій тощо.

Своєрідним видом недисциплінарності є *постдисциплінарність*. Цей метод намагається не об'єднати дисципліни, а уникнути їх. Такою самою є позиція й *антидисциплінарності*, де пропагується ідея, що істинне знання не є тільки дисциплінарним. Тому акцент робиться на тих сферах, які ще не мають дисциплінарного виявлення.

Можна говорити ще про цілу низку методів, які характеризують інтегративні тенденції в сучасній науці, наприклад, інтра-, інфра-, оліго-, екстра-, пандисциплінарність тощо. Напевне не потрібно всім їм давати визначення з двох причин. По-перше, виходячи з того, про що ми говорили вище, цілком упевнено можна судити про те, куди рухається сучасна наука і що нині розуміється під поняттям «інтеграція». По-друге, всі ці методи не мають ні однозначного визначення, яке б

визнавалося всім науковим співтовариством, як і спільного бачення того, наскільки вони ефективні та як вони можуть (і чи взагалі можуть) вплинути на створення нової науки.

Отже, стан сучасної науки вказує на те, що роряд із тими розбіжностями, які існують між соціо-гуманітарним і природничим знанням, проглядається багато спільних рис, які й формують потенціал для подальшого пізнавально-ціннісного синтезу наукового знання. Всі ці настанови привели до виникнення нових методів, форм, способів дослідження, які передбачали взаємонаближення дисциплін і подальший науковий синтез. Їх можна класифікувати залежно від специфіки цих методів, настанов і цілей дослідження, а також їхнього кінцевого результату.

Висновки. По-перше, відповідно до цілей взаємодії можна поділити науковий синтез на інтерактивний, зокрема, мультидисциплінарність і кросдисциплінарність, що полягає в тимчасовій співпраці між дисциплінами, а також інтегративний – інтердисциплінарність і трансдисциплінарність (співпраця між дисциплінами з об'єднанням або корегуванням їхніх методів на шляху виникнення нових дисциплін). Іншими словами, перший метод є *горизонтальною інтеграцією*, тоді як другий – *вертикальною*. По-друге, відповідно до сфери, де відбувається інтеграція, можна виокремити інтеграцію всередині науки (мульти-, крос-, інтердисциплінарність); інтеграцію наукового і позанаукового знання (транс-, пара-, гіпер-, метадисциплінарність); інтеграції знання поза межами науки (не-, пост-, антидисциплінарність). По-третє, відповідно до структури науки, синтез знання може відбуватися всередині природничих або соціогуманітарних наук (біофізика, економічна географія), між природничими та соціогуманітарними науками (біоетика) і між науковим і позанауковим знанням (наука і релігія, наука і культура). По-четверте, важливим є бачення знання в цілому і науки зокрема як самоорганізованої багатофакторної нелінійної цілісної системи, дослідженням якої займається синергетика. По-п'яте, процес теоретичного обґрунтування інтегративних процесів у науці триває. Постійно виникають нові форми, методи взаємодії, специфіка яких визначається новими термінами (грос-, пан-, екстра-, інтра-, інфрадисциплінарність). Проте, як уже зазначалося, ці підходи ще потребують додаткового вивчення і перевірки своєї результативності часом. Усе це дає підстави стверджувати, що постнекласична наука змінюється, використовує нові методи, технології, підходи. І саме інтеграційні процеси у сфері наукового пізнання природи і людини відіграють одну з ключових ролей у цих змінах.

Література

1. Белоус В.В. Человек как интегральная индивидуальность /В.В.Белоус, А.И.Щебетенко. – Пятигорск, Пермь: Изд-во Пятигор. гос. лингвист. ун-та, 1996. – 203 с.
2. Bouwel J. Van. Questioning structurism as a new standard for social scientific explanations /Jeroen Van Bouwel //Graduate Journal of Social Science. – 2004. – Vol.1. Issue 2. – pp. 204-226. – Режим доступу (станом на 2010 р.): <http://www.gjss.org/images/stories/volumes/1/2/bouwel.pdf>
3. Haught J. F. Science and religion: from conflict to conversation /John F. Haught. – New York: Paulist Press, 1995. – 225 p.
4. Jantsch E. Inter- and Transdisciplinary University: A systems approach to Education and Innovation /Erich Jantsch //Policy Sciences. – Vol 1. Num. 1. –1970. – p. 403-428.
5. Nicolescu B. Manifesto of transdisciplinarity /Basarab Nicolescu; translated from the French by Karen-Claire Voss. – Albany: State University of New York Press, 2002. – vi, 169 p.
6. Oppenheim P. Unity of science as a working hypothesis /Paul Oppenheim and Hilary Putnam //Minnesota Studies in the Philosophy of Science; [H. Feigl and G. Maxwell, ed.]. – Minneapolis: Minnesota University Press. 1958. – Vol. 2. – pp. 3-36.
7. Piaget J. The Epistemology of Interdisciplinary Relationships /Jean Piaget //Interdisciplinarity. Problems of Teaching and Research in Universities. – Paris, Organization for Economic Cooperation and Development, 1972. – pp. 127-139.
8. Rahman S. Logic, Epistemology, and the Unity of Science /Shahid Rahman, John Symons, Dov M. Gabbay, Jean Paul van Bendegem. – Springer, 2009. – 626 p.
9. Salmon W. C. Scientific explanation and the causal structure of the world /Wesley C. Salmon. – Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1984. – xiv, 305 p.

Summary

Manchul Bohdana. Integrative Processes in Terms of Post-Non-Classical Science. The article examines the specifics and variety of integrative processes in post-non-classical science and its influence on further development. Keywords: integration, post-non-classical science, trans-disciplinarity.

НЕЯВНЕ ЗНАННЯ В КОНТЕКСТІ ПОСТКЛАСИЧНОЇ РАЦІОНАЛЬНОСТІ: КАРЛ ПОПЕР І МАЙКЛ ПОЛАНІ

Виявляються основні методологічні та світоглядні суперечності концепцій двох яскравих представників постпозитивізму – Карла Попера і Майкла Полані. Здійснено змістовний аналіз концептуального діалогу в рамках генези філософії науки. Основна увага акцентується на проблемі передумов наукового пізнання, співвідношення раціонального та позараціонального, явного та неявного знання в контексті посткласичної раціональності.

Ключові слова: методологія, неявне знання, позараціональне пізнання, філософія науки, посткласична раціональність.

Актуальність теми зумовлена глибинними трансформаціями, які характеризують сучасний методологічний пошук. Світові кризи, глобалізація, активне формування інформаційного простору вимагають адаптації науки, формування нею якісно нової поняттєвої матриці, здатної адекватно репрезентувати нові смисли. Знання стає центральною категорією нашого часу, тому осмислення його природи, джерел і сфер застосування стикається з цілою низкою проблем, розв'язувати які покликана сучасна філософія та методологія науки.

Багато філософів, епістемологів і методологів науки дедалі частіше звертають увагу на імпліцитні, неявні знання, без урахування та використання когнітивного потенціалу яких неможливо уявити формування нового типу наукової раціональності. Тому доцільно звернутися до витоків концепції неявного знання, в тому числі його теоретико-методологічного вираження в працях таких видатних мислителів сучасності, як Майкл Полані та Карл Попер.

Сучасна західна філософська думка відзначається винятковою строкатістю як проблем, так і можливих варіантів їх розв'язання. Минули часи, коли ми говорили про історичні епохи і філософські школи як про одне ціле. Починаючи з часів античності, на арені філософських колізій Європи зазвичай конкурували дві протилежні одна одній філософські системи, які у свою чергу прив'язувалися до конкретних імен. Інші філософські традиції, що виникали поряд, вважалися похідними від центрального світоглядного протистояння.

У ХХ сторіччі філософія розпалася на безліч окремих острівців. Історикам філософії стає дедалі важче схопити основну ідею, звести розмаїття мислимого до єдиної основи. Тому новітня філософія постає не однорідною, цілісною системою, що веде людство до істинного знання, а швидше множинністю ідей, що відкриває безліч шляхів його досягнення. Разом з тим, важливо підкреслити, що «це не просто конгломерат абсолютно не пов'язаних між собою концепцій, шкіл, течій, напрямів», адже «Історія західної філософії ХХ ст. має свою логіку» [4, с.5]. Тому, обґрунтовуючи світоглядний і методологічний плюралізм, притаманний філософському пошуку минулого сторіччя й сучасності, потрібно сфокусувати погляд на тому, що «предметне поле філософії кінця другого тисячоліття по суті не змінилося, воно лише рясно розцвіло всіма барвами, відтінками змісту понять і категорій, що дбайливо культивувалися багатьма поколіннями шанувальників мудрості» [4, с.6].

Найбільш цікавим, на нашу думку, в світлі окресленої проблематики може стати осмислення методологічної самосвідомості класичної науки з притаманними їй сциєнтизмом, «телеологією» об'єктивності, ідеалом позитивного знання, в яких добачався колосальний потенціал очікуваного наукового поступу. Очевидно, що ці принципи стали сумнівними в контексті становлення посткласичної науки, в результаті чого філософія науки змушена була реагувати на нові світоглядні та методологічні тенденції. Це проявилось в тому, що від аналізу структури наукового знання, процедур перевірки та підтвердження теорій дослідники стали переходити до з'ясування специфіки розвитку знання. «Звернення до реальної історії розвитку наукових ідей, – пише О.Нікіфоров, – дало

потужний стимул до розвитку самої філософії науки. Відбувається швидке послаблення й пом'якшення жорстких методологічних стандартів і норм, заміна їх м'якшими й слабшими. У кінцевому підсумку цей процес призвів до відмови взагалі від будь-яких універсальних стандартів науковості, раціональності тощо» [5, с.12].

Визрівання посткласичної раціоналістичної традиції детерміноване також зростанням авторитету ірраціоналізму. «У XX ст. ірраціональне, стаючи окремим умонастроєм, тіснить раціональне і стає сумірним раціональному», – наголошує *Н.Автономова*. «В сучасну добу з'являються підстави не лише для ірраціоналістичного підходу до буття, а й підстави для пошуку раціоналістичного підходу, образу нової раціональності» [1]. Очевидно, неявні знання – неодмінний компонент сучасної епістемології. Посткласична філософія спирається в процесі освоєння дійсності на людський розум у широкому розумінні цього слова – не як логічного інструмента, а як властивості суб'єкта. Таке розгорнуте розуміння «розуму» легітимізує в новій раціональності імпліцитні, ірраціональні форми мислення (інтуїцію, містичний досвід, неявні знання тощо). П.Гайденко протиставляє такий розум науковій раціональності. На її думку, він більш досконалий, ніж раціональність – джерело деструктивності. «Від наукової раціональності, мислимої як техніка оволодіння природою, треба знову звернутися до розуму – тієї вищої людської властивості, яка дозволяє *розуміти*: розуміти смисловий зв'язок не тільки людських дій і душевних зрушень, а й явищ природи в їх цілісності, єдності, в *живому зв'язку*» [3, с.14].

Витоки аналізу природи неявного знання в контексті посткласичної раціональності – у філософських концепціях постпозитивістів *Майкла Полані* і *Карла Попера*. В сучасній літературі досить вичерпно проаналізовано еволюцію ідей К.Попера. Враховуючи виняткову оригінальність і неоднозначність філософських поглядів мислителя, не дивно що його напрацювання стали об'єктом особливого інтересу. Його філософська система гармонічно вписалась у загальну тенденцію методологічного пошуку філософії науки. Спробуємо хоча б фрагментарно дослідити філософське полотно, на тлі якого еволюціонували ідеї мислителя, й охарактеризувати його методологічні принципи в кореляції з концепцією іншого постпозитивіста – Майкла Полані.

Метою такого аналізу є виявлення методологічного потенціалу вчень означених мислителів, а також окреслення можливостей його актуалізації в процесі з'ясування сутності та різноманітних виявів так званого неявного, недискурсивного, неексплікованого знання.

Майже три десятиліття минуло з того часу, як побачила світ одна з класичних праць Карла Попера під назвою «*Об'єктивне знання. Еволюційний підхід*» [див. 7], а за десятиліття до цього іншим філософом Майклом Полані було написано книгу «*Особистісне знання. На шляху до посткритичної філософії*» [див.: 6]. Очевидними є опозиційність змісту цих праць, і прихований потенціал його співвідношення на методологічному рівні.

В сучасній науковій літературі філософська концепція Майкла Полані, без перебільшень, обділена увагою, але в силу зростання інтересу до проблем неявного знання ситуація стала змінюватися на краще. Серед сучасних дослідників, які переймалися цією проблемою, слід назвати *Н.Автомову*, *А.Барішеву*, *П.Гайденко*, *Д.Дубровського*, *Л.Мікешину*, *М.Марчука*, *А.Нікіфорова*, *Б.Пружиніна*, *В.Стьопіна*, *Л.Султанову* та ін.

Майкл Полані обґрунтовує ідею **неявного** (особистісного, мовчазного, латентного, імпліцитного) знання як важливої властивості будь-якої когнітивної практики, в тому числі й наукового пізнання. На його думку особливо важливим у науковому пізнанні є не універсальний характер істини, а її *особистісна* зумовленість, співвідношення з цінностями, досвідом, вірою. В спрощеному розумінні неявне знання – це зразки діяльності, досвід виконання певних операцій (в тому числі мисленнєвих).

Особливість цього виду знання полягає в неможливості його формалізації. Єдиний спосіб передачі неявного знання – обмін досвідом від учителя до учня, від покоління до покоління. Але ключове значення концепції мислителя полягає в можливості виявлення та застосування неявного знання в системі наукових теорій, оскільки «в самому серці науки існують галузі практичного знання, котрі через формулювання передати неможливо» [6, с.89]. Така ідея

незвична і навіть некоректна з погляду класичного раціоналізму, де наукове знання асоціюється з ідеалами об'єктивності. Будь-яка спроба необґрунтованих особистісних інтерпретацій приречена на невдачу, адже її можна розцінювати як джерело суб'єктивності.

Боротьба за об'єктивність – головний пріоритет філософського пошуку Карла Попера. Червоною ниткою ця настанова пронизує канву його методологічної концепції. Мислитель намагається реалізувати ідею «звільнення знання від особистості». Об'єктивне знання, на його думку, повинно бути вільне від будь-яких інтерпретацій і трактувань. Головним аргументом у доведенні цього є автономність «Світу 3». Цей світ, за Попером, уособлює в собі «критичні судження й те, що – по аналогії з фізичними станами, або станами свідомості – можна назвати дискурсивними станами, або станами критичних суперечок; зазвичай сюди відносяться зміст журналів, книг і бібліотек» [7, с.109], тобто всі формалізовані та потенційно формалізовані знання, про які ми можемо тільки здогадуватися, судячи з дискурсивності відомих нам теорій. Перші два світи Попера не настільки цікаві в світлі окресленої проблематики, тому він і сам нехтує роллю «Світу 1» і «Світу 2» в процесі обґрунтування об'єктивного знання, відводячи їм роль усього-на-всього лише містків, через які це знання здатне рухатися до суб'єкта.

Автономність «Світу 3» полягає в абсолютній незалежності його змісту від людини. За словами Попера, коли людство зникне а всі книги й бібліотеки залишаться, «об'єктивне знання» не втратить своєї значущості, оскільки зміст книжок потенційно може бути дешифрованим, скажімо, інопланетними цивілізаціями. І навіть якщо цього не станеться, можливість бути дешифрованим робить «мешканців Світу 3» абсолютно самостійними і незалежними. «Знання в об'єктивному розумінні є знанням без того, хто знає, воно є знанням без суб'єкта знання» [7, с.111]. Отже, Попер відкидає будь яку залежність «Світу 3» від особистості (суб'єкта). При цьому він відводить йому пріоритетну роль як гаранту об'єктивності. З його слів, коли б зникли всі книги і тексти, то люди ніколи не змогли б реалізувати подальший прогрес технологій, а коли б зникла вся техніка, то завдяки об'єктивному знанню існує можливість відновити всю цивілізацію і знову продовжити процвітання [див.: 7].

Очевидно, що Попер гіперболізував роль формалізованого знання. Виходячи з ідей Майкла Полані, велику трудність становитиме відновлення наших умінь у випадку, коли зникне «полігон» для постійних тренувань – техніка. Книги і бібліотеки стануть подібними на стародавні писемні згадки, зміст яких для нас невідомий. У світлі цих настанов «Світ 3» – паралельний світ, але не автономна частина реального, тому що в разі зникнення наших традицій і навичок володіння технікою, вмістилище «об'єктивного знання» втратить будь-яку цінність.

На такому простому прикладі усвідомлюється вся гострота розбіжності методологічних принципів наукового пізнання в концепціях обох мислителів. Разом із тим, у контексті концептуального розв'язання проблеми постає можливість уявного діалогу між Карлом Попером і Майклом Полані. Хоча в «Об'єктивному знанні» К.Попера немає жодного посилання на М.Полані, можна припустити, що він критикує ідею «особистісного знання», поняттям якого неявно оперували концепції посткласичної раціональності.

З іншого боку, ми знаходимо схожими розбіжності між філософськими уявленнями античних мудреців Сократа і Платона, з одного боку, та між вихідними принципами концепцій Полані та Попера. Безумовно, дивлячись крізь призму філософської доктрини Попера, можна розгледіти елементи платонізму. Попер і сам не заперечує можливості проведення таких паралелей, проте обережно формулює думку про неприпустимість ототожнення з об'єктивно-ідеалістичним ученням античного мислителя. Все стає зрозумілим, якщо зважити на те, що в силу специфіки філософії науки ідеалізм як світоглядний принцип – неприпустимий, оскільки він загрожувало останній опинитися в царині метафізики, яку прихильники «позитивного» образу знання так ревно намагалися виключити з методологічної свідомості науки.

Зі слів *Н.Юліної* переконуємося, що Попер таки зазнав впливу метафізики і його інтелектуальна доля «являє собою модельний приклад того, як методолог науки, варто тільки йому опустити «кігтик» у сферу гносеології, «по вуха» опиняється не тільки в

гносеології, а й у метафізиці. Ставши метафізиком, він вимушений дотримуватися певних її канонів» [8, с.31]. Загалом варто віддати належне такому філософському авантюризму, бо як і Платон, Попер у такий спосіб обґрунтовує важливу світоглядну настанову про існування універсалій, незалежних від свідомості.

Майкл Полані, у свою чергу, апелює до сократівської філософії. На його думку, «слова вагомого вселюдського значення протягом століть акумулювали безцінне багатство периферичного знання... Цим пояснюється плодovitість сократівського дослідження значень таких слів, як «істина», «справедливість», «хоробрість» [6, с.168]. На думку мислителя, формалізовані поняття, в їх об'єктивному розумінні, нічого не вартують, оскільки за словом (або в слові, як вважав Потебня) приховане набагато більш цінне знання, відповідно формалізація зводиться до смислової та змістовної редукції.

Приблизно таких же принципів, як відомо, дотримувався Сократ, який, можливо, саме тому не залишив по собі, жодної записаної думки. Але навіть якби ми ніколи не дізналися з інших джерел про цього чудового філософа, це не завадило б його ідеям неявно фігурувати в кузні світоглядної думки, час від часу коректуючи візерунок «ковалів» – себто філософів. З упевненістю можна сказати, що творчість Сократа співзвучна з методологічними принципами Майкла Полані, але він з тією самою обережністю й з тих же причин, що й Карл Попер, уникає метафізичних спекуляцій.

У світлі такої аналогії чіткіш усвідомлюється взаємозалежність філософських концепцій К.Попера і М.Полані. Обидва добавляли можливим подальший розвиток філософії науки лише за умови подолання кризи класичної раціональності та формування посткласичного її розуміння, покликаного змістовно збагатити поняття «рацію». Проте Карл Попер і Майкл Полані по-різному розв'язували проблему «змістовної бідності» традиційної раціональності.

Карл Попер оперує поняттям «фонове» знання, яке, по суті, є «об'єктивістським» прототипом неявного. «Знання, - на його думку, - ніколи не починається з нічого, але завжди з певного фонового знання – знання, що в даний момент сприймається як дане, – в симбіозі з певними труднощами, певними проблемами» [7, с.75]. З іншого боку, це тільки віддалене узагальнення неявного. Його доречніше буде назвати «знанням що передувє», а неявне не тільки передувє будь якому пізнавальному акту, воно визначає його специфіку та постійно присутнє на всіх етапах шляху до істини. Як бачимо, фонове знання - це всього-на-всього модифікація поперівської тези про те, що 99,9% організму є незмінними і тільки 0,01% схильний до трансформації. Але філософ наголошує на розумінні фонового знання дещо з інших позицій, вважаючи, що: «теорія *tabula rasa* – абсурдна: на кожному етапі еволюції та розвитку організму нам доводиться передбачати наявність певного знання у формі передумов і очікувань» [7, с.75], у такий спосіб звертаючи нашу увагу на **горизонт очікувань** як визначальну особливість фонового знання.

Це один з небагатьох моментів, де Попер так близький до Майкла Полані. Останній доводить особливу актуальність і гносеологічний потенціал очікувань як неявної компоненти пізнання, адже «справді жоден учений не може відмовитися від того, аби добирати дані в світлі своїх евристичних очікувань» [6, с.57]. Попер підкреслює, що «в будь-який момент нашого доннаукового чи наукового розвитку ми живемо в центрі того, що я зазвичай називаю «горизонтом очікувань». Під цим терміном я розумію сукупність усіх наших очікувань – як несвідомих, так і свідомих, і навіть, можливо, явно виражених якою-небудь мовою» [7, с.323]. Проте Майкл Полані має на увазі багатогранність творчого процесу, особистісну природу мотивацій, котрі породжують відповідні (особистісні) очікування. Все це в комплексі становить неявний компонент розвитку наукової теорії. Попер, навпаки, натякає на детермінізм, продиктований об'єктивним змістом будь-якої теорії. Його горизонт очікувань також лежить у площині «Світу 3».

Торкаючись проблеми об'єктивного і суб'єктивного знання, яка логічно назріла в процесі порівняння «філософії без суб'єкта знання» й «особистісно зумовленого знання», ми опиняємось у ситуації, що дає нам право говорити про об'єктивний характер особистісного знання. М.Полані наполягав на принциповому протиставленні суб'єктивного і особистісного

знання. З одного боку, воно хоч і пов'язане нерозривно з суб'єктом, залишається автономним стосовно нього (подібно до поперівського «Світу 3»), але його автономність утілена не в абсолютній свободі від людини (знаючої), а в незалежності від її свідомості. Полані схилився до думки, яка полягала в існуванні та функціюванні неявного знання поза свідомістю суб'єкта пізнання, і цим самим довів можливість існування альтернативних, *позараціональних* форм знання, таких, що принципово не можуть стати атрибутом розуму.

Існує чимало проблем пов'язаних з позараціональними формами пізнання, їхня демаркація становить ядро методологічного пошуку сучасної філософії науки, але думку Полані цілком справедливо можна вважати відправною точкою наукового осмислення цієї проблеми. З іншого боку, «особистісне підвласне потребам, які воно саме визнає як щось незалежне від нього, воно несуб'єктивне; але оскільки воно є дією, що спричинена індивідуальними пристрастями, воно й необ'єктивне. Воно долає диз'юнкцію між суб'єктивним і об'єктивним» [6, с.300].

Розуміння неявного знання, за Полані, слід шукати у взаємодії неусвідомлених (позараціональних) форм знання та особистісних інтенцій, які завжди неявно присутні в нашому мисленні, незалежно від його характеру (наукового, побутового тощо). До всього цього філософ додає тезу про а-критичний характер особистісного знання, оскільки «терміни «критичний» і «некритичний» не слід вживати стосовно неявного мислення в його чистих формах. Не говоримо ж ми про критичний або некритичний характер танцю або стрибків у висоту. До неявних дій застосовні інші мірки; їх ми повинні розглядати як а-критичні» [6, с.275]. У цій тезі яскраво виражена опозиція «критичному раціоналізму» Карла Попера, якщо критичний – раціональний, то акритичний – позараціональний.

Спробуємо розкрити зміст поняття *позараціональне знання* в рамках концептуальних особливостей філософії Карла Попера. Зрозуміло, що проблему співвідношення понять «неявне» і «позараціональне» неможливо вичерпати в рамках однієї публікації, проте між ними можна провести паралель. Цінність такої аналогії слід шукати в сучасних тенденціях осмислення наукового пізнання, котрі можна охарактеризувати як формування нової парадигми наукового пізнання. Отже, М.Полані не тільки обстоював ідею особистісно зумовленого пізнання, його філософська думка була набагато глибшою, частково передбачивши метаморфози методологічного пошуку на кілька десятиліть вперед.

Що стосується К.Попера, то незважаючи на раціоналістичний характер його філософії, логічну та послідовну концепцію наукового пошуку, не можна стверджувати, що філософ не розумів натяків на обмеженість раціонально-логічного способу освоєння світу, а разом з тим кризи класичної раціональності. Хоч об'єктивіст Попер відповідально підійшов до обґрунтування своєї концепції, її по праву можна назвати останнім найбільш продуманим ідеалістично-науковим світоглядом, де першоосновою постає «*знання*» (на кшталт платонівської «ідеї», або гегелівського «духу»), об'єктивне і вільне від знаючого. Об'єктивне знання, як і платонівський світ ідей, відірване від реального світу і всіх його атрибутів, у тому числі й від раціональності, нерозривно пов'язаною з суб'єктом.

«Світ 3» тільки потенційно є елементом людського розуму, його надбанням, атрибутом. Насправді він перебуває поза його межами, він *позараціональний*. Очевидно, що онтологічна конструкція К.Попера - не гімн раціоналізму, не його апологія, а навпаки, констатація того факту, що знання набагато ширше поняття, ніж раціональність. Пізніше, в контексті становлення посткласичної раціональності формується думка про те, що розум іде слідом за знанням і занотовує його (формалізує). Справжнє пізнання ґрунтується на раціональному знанні, але не на раціональності як властивості розуму. Раціональність усього-на-всього «нотаріус» знання, вона видає вексель про те, що нове знання вписується в рамки пануючої парадигми. Критичний раціоналізм Попера є лиш «*інститутом експертизи знання*». «Відомо, що наукові знання здатні існувати за наявності розвинутого інституційного контролю, тобто інституту експертизи, який визначає, чи можна ті чи ті дані віднести до знання. Таким інститутом виявляється спеціально визначений експерт, колектив, публікації у відповідних виданнях та інші форми» [2]. Сюди можна віднести бібліотеки та всі існуючі тексти, інакше кажучи - всіх жителів «Світу 3». Отже

раціональність, за Попером, це лиш один зі станів існування знання, альтернативою якого є позараціональна форма знання. Якщо припустити що раціональні знання – явні, а позараціональні – неявні, то пізнання слід розглядати як процес раціоналізації позараціонального, тобто забезпечення переходу неявного знання в явне. Картина стає дедалі яснішою, якщо узагальнити основні ідеї Попера. Існує певне знання, що постає базисом для відкриття наступного знання, що в даний час є неявним, оскільки воно не є атрибутом розуму, або ж просто – непізнане.

Висновок. Отже, порівняння філософських систем Карла Попера і Майкла Полані на методологічному та концептуальному рівні цінне тим, що виявляє неабиякий конструктивний потенціал у контексті становлення посткласичної раціональності, а їх діалогічність продовжує породжувати нові методологічні конструкти. Сфокусувавши науковий інтерес на проблемі неявного знання, ми знайшли підтвердження думки про його значимість в епістемологічних конструкціях сучасної філософії науки, де вони здебільшого постають передумовами пізнання. Для Полані ними здебільшого були ціннісні пріоритети особистості, тоді як для Попера вони являли собою біологічну схильність людини до пізнання – «фонове знання» та «горизонт очікувань» (у цьому Попер співзвучний з Полані).

Обидва філософи по різному намагаються подолати кризу європейської раціональності, але вони єдині в тому, що класична раціональність обмежує сферу застосування «розуму» і чітко усвідомлюють гостру потребу смислового збагачення цього поняття. Так, Полані апелює до особистісного знання, що не усвідомлюється суб'єктом, але ефективно функціонує на рівні зразків діяльності. Попер, констатує ідеалістичний характер об'єктивного знання, виносить його за рамки класичної раціональності, натякаючи на потребу методологічного обґрунтування нової раціональності. Прагнучи логічно об'єднати філософський пошук постпозитивістів, ми застосували поняття *позараціонального знання*, що зіграло важливу роль у становленні посткласичної раціональності. Тож проблема залишається до кінця не розв'язаною, оскільки поле дослідження було обмежене всього лише двома працями. Подальший аналіз може перетворитися на цілу серію оригінальних публікацій.

Література

1. Автономова Н. Разсудок. Разум. Рациональность: [Електронний ресурс] /Н.Автономова. – Режим доступу: http://scepsis.ru/library/id_964.html
2. Барышева А.В. Экономика знаний: новая парадигма научного познания: [Електронний ресурс] /А.В.Барышева. – Режим доступу: <http://spkurdyumov.narod.ru/barisheva2.htm>
3. Гайденко П.П. Проблема рациональности на исходе XX века /П.П.Гайденко //Вопросы философии, 1991. – № 6. – С.3-14.
4. Марчук М.Г. Провідні філософські напрямки (XX століття) /М.Г.Марчук, Б.В.Починок. Навчальний посібник. Частина 1. – Чернівці: Рута, 2008. – 103 с.
5. Никифоров А.Л. Философия науки: История и методология: [уч. пособ.] /А.Л.Никифоров – М.: Дом интеллектуальной книги, 1998. – 280 с.
6. Полани М. Личностное знание. На пути к посткритической философии /Майкл Полани; [пер. с англ. Общая редакция доктора философских наук В.А.Лекторского и кандидата философских наук В.И.Аршинова]. – М.: Наука, 1985. – 343 с.
7. Поппер К. Объективное знание. Эволюционный подход /К.Поппер; [пер с англ. Д.Г.Лахути; отв. ред. В.Н.Садовский]. – М.: Эдиториал УРСС, 2002. – 384 с.
8. Юлина Н.С. Философия Карла Поппера /Н.С.Юлина //Философия науки. – Вип.1. Проблемы рациональности. – М., 1995. – С.8-25.

Summary

Melnychuk Myroslav. Implicit Knowledge in Terms of Post-Classical Rationality: Carl Popper and Michael Polani. Major methodological and ideological differences of the two outstanding representatives of postpositivism, Karl Popper and Michael Polani, are considered. An analysis of meaningful dialogue in the conceptual genesis of the philosophy of science is made. The main attention is focused on the problem of conditions of scientific knowledge, rational and beyond rational in scientific knowledge. **Keywords:** methodology, implicit knowledge, beyond rational cognition, philosophy of science, the new paradigm of scientific knowledge.

ІНТУЇЦІЯ ЯК ФОРМА ДУХОВНОГО ПІЗНАННЯ

Внутрішній, духовний світ є джерелом
невичерпного натхнення та безмежної
краси і радості.

С.Реріх

Досліджується феномен інтуїції як форми духовного пізнання, її творчі можливості в науці, процесі самопізнання та самореалізації; розкриваються умови, шляхи та засоби розвитку інтуїтивних можливостей особистості.

Ключові слова: духовність, інтуїція, пізнання, постнекласична наука, творчість.

Актуальність теми зумовлена тенденцією взаємоближення позицій науки, релігії, філософії та духовно-езотеричних вчень у процесі пізнання та пошуків істини.

У спеціальній літературі досить ґрунтовно досліджено питання про природу інтуїції та її можливості в різноманітних сферах людської діяльності (В.Асмус, Г.Лихошерстних, О.Лосєв, І.Морозов і ін.). Види і форми інтуїції, вияви інтуїції в творчій діяльності аналізувались у працях П.Гуревича, О.Зайцевої, І.Кального, А.Карміна, Б.Кедрова, І.Кондакова, А.Коришнуова, Л.Левчук, А.Лука, М.Панова, З.Сокулера, Є.Фейнберга, О.Фурманової, Н.Юліної та ін.

Метою статті є виявлення ціннісних моментів і способів актуалізації потенціалу інтуїції в процесі духовного пізнання й освоєння реальності. **Об'єктом** нашого зацікавлення буде феномен інтуїції в її духовному вимірі.

Людський дух розкривається у процесі самопізнання, морально-духовного самовдосконалення, релігійного досвіду в тому числі й через інтуїтивну форму пізнання. Ще М.Бердяєв наголошував на тому, що шляхи пізнання світу духовного інші, ніж шляхи пізнання світу природного [див.: 2, с.32]. Загалом, на думку багатьох вчених, інтуїція є одним із найважливіших засобів формування нових наукових ідей. Вона виконує важливу роль у творчому процесі. Без інтуїції не обходиться жодна людина й у повсякденному житті, в будь-якій сфері діяльності. Ми часто користуємося інтуїцією, не помічаючи цього, і лише вона допомагає нам обрати єдино правильне рішення як в науці, так і в різноманітних складних життєвих ситуаціях.

Представники найрізноманітніших, не пов'язаних між собою сфер знання, намагаючись алізувати механізми творчого процесу, неодноразово вказували на велику евристичну роль у ньому саме інтуїції. Роль інтуїції особливо значуща там, де здійснюється вихід за межі існуючих прийомів пізнання, проникнення у невідоме. Інтуїтивні компоненти ми знаходимо в усіх видах наукової творчості, у багатьох професіях і при розв'язанні різноманітних життєвих ситуацій [див.: 8, с.4].

Упродовж останніх років спостерігається зростання уваги до творчих здібностей особистості, осмислюються шляхи та способи розвитку її інтуїтивних можливостей (за твердженнями вчених, розвиток інтуїції призводить до творчості). Як уже зазначалось, інтуїція – важливий елемент творчого процесу, одна з його специфічних форм.

Інтуїція – це духовний розум, яким досконало володіє дуже невелика кількість людей, що досягли високого духовного рівня розвитку. Це джерело творчості й натхнення вчених, художників, поетів, письменників. Відомо, що з інтуїцією пов'язані такі стани, як натхнення, духовне прозріння, одкровення, що її витoki – у несвідомому. У межах філософії людський дух звільняється від наукових рамок, інтуїція дозволяє знайти ще не доведені наукою ідеї, котрі володіють потенційною силою. Саме тому проблема інтуїтивного розвитку особистості стає дедалі більш актуальною та перспективною у наш час.

Г.Тюріна у своїй праці «Природа інтуїції» вказує на те, що залежно від рівня розвитку (еволюції) духовності та свідомості людини можна виокремити різновиди цієї специфічної людської здібності, серед яких – інтуїція-передбачення (мимовільна); професійно-спрямована (довільна) і пророча інтуїція [8, с.35].

1. Інтуїція-передбачення. Кожна людина від народження має здатність до інтуїтивного самопізнання та пізнання, тобто тонко й точно проникати в сутність оточуючого світу. Кожна особа тією чи тією мірою здатна до передбачення: може "побачити", відчувати події, що відбулися, відбуваються чи відбуватимуться в майбутньому. Можна стверджувати, що всі люди мають зв'язок з Тонким Світом і кожен отримує необхідну для життя інформацію. Та як уже зазначалося раніше, в більшості людей цей процес відбувається на неусвідомленому рівні. І лише в особливих екстремальних ситуаціях під час стресу, небезпеки, кризових, критичних миттєвостей життя інтуїція пробуджується, активізується. Бар'єр, що існує між свідомістю і надсвідомістю (Тонким Світом), ніби зникає і людина отримує інформацію-попередження, певні знаки стосовно себе, своїх рідних, близьких через передчуття, передбачення, сні, видіння тощо. Особливо це стосується тих, кого сильно любиш, завжди відчуваєш серцем, що з ними відбувається: біди, хвороби, радощі. Але одні люди довіряють інтуїції, тоді як інші намагаються «приглушити» в собі цей «внутрішній голос».

2.Професійно-спрямована інтуїція. Цей різновид інтуїції пов'язаний з певною сферою діяльності (наукова, творча, художня тощо). Залежно від роду діяльності та духовного рівня розвитку, людина вступає в енергоінформаційну взаємодію з певними предметами, явищами, усвідомлено "зчитує", аналізує і за потреби відтворює отриману інформацію. Цей феномен можна пояснити так: якщо людина інтенсивно працює у певній сфері діяльності, так би мовити, занурюється, заглиблюється, детально та всебічно вивчає щось, то завдяки власним надзусиллям вона долає енергоінформаційний бар'єр, який існує між нею і об'єктом вивчення, в результаті чого ніби "зливається", "з'єднується" з ним у єдине ціле, що й призводить до відповідних наукових, творчих відкриттів, винаходів, пізнання певної істини тощо.

3.Пророча інтуїція. Вона характерна для людини високодуховної, котра може цілком усвідомлено "підключатись" і "зчитувати" інформацію з енергоінформаційного поля будь-яких предметів, явищ як земного плану дійсності, інформаційного поля Землі, так і вищих, Тонких Духовних Світів, незалежно від своєї професійної спрямованості. Чим вищим є духовний рівень людини, тим з вищими пластами інформаційного поля Землі та Всесвіту вона може усвідомлено "виходити на зв'язок", "проникати" в них і "зчитувати" необхідну інформацію. Високодуховна людина стає провідником, джерелом Волі та Мудрості Абсолюту, вона ніби повністю зливається з Ним і через неї транслюються вібрації Абсолюту [див.:8, с.35-36].

Кажучи про інтуїцію як форму духовного пізнання, не можемо не звернути увагу на те, що особливістю сучасної епохи є перехід від еволюції інтелекту до еволюції духовної, інтуїтивного пізнання та самопізнання. Незаперечним є той факт, що, існує два види пізнання. Один – раціональний, через збирання та інтелектуальну обробку інформації, тобто шляхом логічного доведення. Інший – шлях інтуїції, з'єднання (біблійною мовою пізнати – означає з'єднатися). Відомо, що за християнським віровченням, серце є тим органом, за допомогою якого людина пізнає через єднання з об'єктом пізнання.

Характеризуючи два шляхи пізнання – раціональний та інтуїтивний, *М.Бердяєв* у праці «Філософія свободи» писав: «Два розуми проходять через усе людське життя, через усю історію людства – розум малий і розум великий. Взаємовідношення цих двох розумів і становить головну проблематику в філософії. Малий розум – це обмежений розум. Великий розум – Логос – це розум всесвітній, це розум Божественний, розум великих містиків і святих» [2, с.54].

Раціональний та інтуїтивний шляхи – це різні аспекти єдиного процесу пізнання, і якщо інтелект можна умовно трактувати як земний первень, то інтуїцію – як духовне першоджерело, як принцип неземного мислення. Так, логічний шлях переважно веде до пізнання земного буття людини – фізичного і, частково, душевного (психічного) «Я». Інтуїція ж спрямована на пізнання нашого вищого, духовного «Я» і через нього – на пізнання іншої вищої реальності.

З огляду на те, що раціональний і інтуїтивний шляхи – це різні сторони пізнавального процесу, вони повинні взаємодоповнювати, взаємозбагачувати та взаємопрояснювати один одного, взаємодіяти спільно, в синтезі. Це означає, що в ситуації, коли інтуїція переважає в процесі пізнання (що пов'язане з її виходом за межі логічного мислення), вона прискорює творчі відкриття, винаходи, усвідомлення істинної сутності речей і явищ. Науковому ж методу в такому разі випадає виконувати роль помічника, покликаного осмислювати нові ідеї, пояснювати з погляду земної науки на логічному рівні, адаптувати до нашої реальності.

З погляду традиційної науки інтуїція – це здатність людини до безпосереднього одержання знання, осягнення істини без дискурсивного його виведення і доведення. Аналіз літератури духовного спрямування дозволяє висунути гіпотезу, згідно з якою інтуїтивне осягнення істини здійснюється шляхом злиття, єднання суб'єкта з будь-яким об'єктом Універсуму через «підключення» до його енергоінформаційного поля й усвідомленого «зчитування» й аналізу потрібної інформації. Процес інтуїтивного пізнання може відбуватися свідомо лише за умови досягнення рівня людини високодуховної.

Російський релігійний філософ *М.Лоський* у монографії «Обґрунтування інтуїтивізму» (1906 р.) писав, що Бог і людська свідомість не відокремлені нездоланною прірвою, що можливі хоча б окремі хвилини повного злиття людської істоти з Богом, хвилини екстазу, коли людина відчуває і переживає Бога так само безпосередньо, як і власне «Я» [див.: 4, с.100].

Про можливість високодуховної людини заглядати в минуле, сучасне і майбутнє писав ще *Піфагор* [див.: 6, с.29]. За *Платоном*, інтуїція не є чуттєвим сприйняттям ідей, а пізнання – зануренням у себе, в глибини своєї суб'єктивності. В *Аристотеля* інтуїція також надчуттєва. *М.Кузанський* вважав, що вона не має дискурсивного характеру, а є вищою пізнавальною здатністю людського духу. Про чуттєву інтуїцію багато писав *І.Кант*, який заперечував, що людині притаманна така властивість, як інтелектуальна інтуїція. Філософ вважав інтуїцію безпосереднім чуттєвим сприйняттям світу.

З діяльністю «вираження» поєднував інтуїцію *Б.Кроче*, розуміючи під «вираженням» особливу діяльність у самій життєвій плінності, яку трактував ідеалістично як спонтанну активність духу. Інтуїція, за його словами, – «чиста» форма активності духу, в кінцевому результаті – божественна форма. Для *екзистенціалістів* інтуїція є внутрішнім переживанням. Як «божественне одкровення», що дозволяє пізнавати божественний первень усього сутнього, трактується інтуїція *неотомізмом*. У *неопозитивізмі* вона є пізнавальною здатністю, яка компенсує обмежені можливості логічного пізнання. В *реалізмі* та *прагматизмі* уявлення про інтуїцію близькі до розуміння її *Бергсоном*. Тобто, інтуїція має містичну здатність проникати в глибини індивідуальної свідомості, осягати всю сутність «Я», волі, життя, екзистенції тощо.

У своїй концепції «відносних природних світоглядів» *М.Шелер* об'єднав усі духовні потенції, включаючи й те, що не потребує доведень, що не може бути обґрунтованим і не вимагає обґрунтування. Тут органічно співіснують різноманітні форми ієрархічно підпорядкованого знання: міфи або легенди; знання, що імпліцитно міститься в природній народній мові; релігійне знання в його різноманітних станах – від емоційної, неозначеної інтуїції до жорстко фіксованих догм; основні форми містичного знання; філософсько-метафізичне знання; позитивне знання природничих наук і наук про культуру; технологічне знання [див.: 10, с.62]. У такому світогляді наука не є ні єдиною, ні вищою формою знання. Понад те, на думку Шелера, місце розуму рано чи пізно має посісти філософування, що впливає з повноти переживання життя.

На думку багатьох мислителів, здатність до інтуїтивного пізнання є характерною ознакою, насамперед, людини високодуховної. Так, за *Шелінгом*, здатність до інтуїції мають лише особи-обранці духу [див.: 1, с.78]. *Шопенгауер* писав, що інтуїтивне пізнання – це доля генія [див.: 1, с.109]. Вчення про інтуїтивне пізнання італійський філософ першої половини ХХ століття *Бенедетто Кроче* назвав «філософією духу». Так само й *Анрі Бергсон* вважав, що інтуїція – це винятково стан духу. Він порівнював інтуїцію з «даймоном Сократа» [див.: 1, с.181]. Цей феномен можна пояснити тим, що біополе високодуховної людини притягує як магніт відповідні високодуховні, тонкі енергії з Вищих Духовних Світів (у світі тонких енергій подібне притягується подібним). І духовній людині надається можливість «відтворювати» побачене, переносити його в наше земне життя.

Тісно взаємопов'язуючи інтуїтивні можливості людини з рівнем її духовної еволюції, *К.Юнг* характеризує можливості людини цього ступеня розвитку, наголошуючи на тому, що людина набуває здатності відчувати і думати сама, зі своєї власної глибини, стає джерелом і причиною своїх внутрішніх душевних рухів. Взаємодія з навколишнім світом і людьми зовсім не послаблюється, але людина вступає в ці стосунки не як пасивний резонатор, а як активний партнер. Юнг підкреслює, що це дуже високий рівень зрілості. У давні епохи це було долею обраних і тільки у нашу добу стає соціальним явищем.

Характеризуючи духовне пізнання як шлях пізнання світу, російський вчений *В.Плікін* пише, що цей метод дає можливість формування цілісного об'ємного бачення об'єкта (явища) в

усіх його просторово-часових і причиново-наслідкових взаємозв'язках. Духовне мислення має об'ємну структуру, що повністю відповідає структурі Всесвіту, тому завдяки йому у свідомості людини відтворюються істинні інформаційно-енергетичні зв'язки структури Всесвіту, що дає можливість усвідомлення Вселенських Причин і Наслідків. Мить входження людини у стан Духовного мислення (Духовного бачення) – це мить осяяння. В.Пликін стверджує, що «у кожній людині закладена здатність до осяяння, але войовнича бездуховність людства позбавила людей можливості використання цього дару». Він справедливо зазначає, що сучасна людина для отримання знань повинна вивчати десятки наук, витрачаючи великі фізичні, психічні та інтелектуальні сили, десятки років свого життя, а єгипетський жрець, який був людиною високодуховною, мав у собі здатність миттєвого осяяння..., міг миттєво отримувати знання більші, ніж сучасний вчений за все своє життя...» [7, с.6].

Творчість – це духовна діяльність, результатом якої є створення оригінальних цінностей, встановлення нових, раніше не відомих нам фактів, властивостей і закономірностей матеріального світу і духовної культури. Таке визначення дозволяє виявити основні властивості творчості. Тут чітко вимальовується цілісний акт, у якому яскраво виражена активність свідомості творця.

Художня творчість є складним, багатозначним поняттям і важко піддається науковому визначенню. Багато вчених-естетиків зводять творчу діяльність до мистецтва, до безпосереднього «діяння» творіння: написання роману чи сонати, зняття фільму і т.ін. Саме таке «діяння» є конкретним проявом більш загального процесу духовно-практичної діяльності художника. В ньому втілено конкретні філософсько-естетичні й етичні погляди художника, його світогляд, тут він сам розкривається як особистість. Безперечно, не викликає ніяких сумнівів той факт, що процес пізнання світу здійснюється людиною в ім'я досягнення певної мети. Для митця вона полягає у вивченні та розкритті найскладніших закономірностей суспільного життя, які подаються через психологію окремої людини – героя твору мистецтва. Через свого героя, який завжди постає носієм певного світогляду, системи ідеалів тощо, митець впливає на формування характеру свого сучасника. А мистецтво в усій сукупності його видів і жанрів, спираючись на систему створених художником образів, виявляється спроможним виконати свої найважливіші суспільні функції: пізнавальну, виховну, естетичну, комунікаційну, освітню.

А.Бергсон вважав, що наука (логіка) здатна виявити лише відносне знання про світ, а мистецтво (інтуїція) – абсолютне. Художня творчість трактується як вид духовного прозріння, одкровення. Відомо, що ще Платон акцентував свою увагу на моментах художньої творчості, які важко зрозумілі для пересічної людини. Саме він вперше звернув увагу на акт натхнення, показавши його незвичайність і незрозумілість для сприйняття людського розуму. Філософ виявив роль інтуїції в художній творчості, пояснивши її генезис у дусі містичного ідеалізму. Інтуїція, натхнення, талант у цілому, за Платоном, – дар божий, божественного Еросу, що втілюється у героя. Він говорив, що поети творять увісні, не усвідомлюючи того, що вони роблять.

Розкриття складних закономірностей мисленнєвого процесу, в тому числі й механізмів інтуїції, – справа майбутнього, однак уже сьогодні вживаються спроби ближче підійти до їхнього спостереження й експериментального вивчення. Викладачі Лондонського політехнічного інституту *Р.Браун* і *Р.Лаккок* відзначають, що «відкриття найчастіше відбуваються, коли мозок перебуває в розслабленому стані й не зосереджений на тій чи тій технічній проблемі. Іноді навіть стверджують, що ванна, ліжка чи прогулянка в сільській місцевості – найбільш придатні місця для творчого натхнення» [9, с.694].

Незаперечно важливим моментом духовного натхнення є музика. Наприклад, у *Гегеля* в «Естетичі» йдеться про те, що музика звільняє сприйняття світу від просторових форм. «Це найбільш раннє одухотворення дає матеріал для вираження тих інтимних рухів духу, що самі ще залишаються невизначеними і дають можливість серцю повністю відбитись у цих звуках, прозвучати і відзвучати в усій шкалі своїх почуттів і пристрастей» [3, с.94]. *А.Айніштайн* зізнався, що музика була інтуїтивним витокom його наукового мислення, так само як і наукової творчості багатьох інших учених, наприклад, *Н.Бора*, у вищій музикальності якого творець теорії відносності добачав одну з характеристик його як ученого. Йдеться про музику не тільки у прямому її значенні, а й у тому, яке мав на увазі Гегель, називаючи християнство музичним мисленням, або *Кеплер*, говорячи про «музику сфер» [див.: 5, с.135].

Цілісність же, повнота духовного життя передбачає наявність і актуалізацію потенцій не тільки іманентних, а й трансцендентних, які відкриваються нам за допомогою віри, інтуїції. Отже, потенціал тілесного і духовного життя визначається різними ціннісними орієнтаціями і

за великим рахунком обмежений або іманентними потенціями нашого природного середовища, коли ми вважаємо його єдино достовірною, раціонально пізнаваною дійсністю, або ж трансцендентальними потенціями нашого мислення, коли ми апелюємо до дійсності метафізичної, що пізнається лише в інтуїтивному акті віри [див.: там само].

досліджуючи інтуїцію як форму духовного пізнання в сучасній (постнекласичній) науці, бачимо, що на цьому етапі також відбувається характерне звернення до багатогранного духовного досвіду людства, в тому числі й релігійного, прагнення здійснити широке, цілісне світоглядне осягнення дійсності шляхом поєднання «старих наук» (математики, фізики) з філософією, психологією, езотерикою, містикою. У зв'язку з кризовими явищами світової цивілізації початку ХХІ ст. зростає інтерес до езотеризму як одного з ненаукових способів духовного освоєння світу. Езотеризм може існувати як самостійне явище, чи бути елементом інших форм осягнення дійсності (містичної, релігійної, художньої, в тому числі й наукової), з якими він постійно взаємодіє. При цьому значна увага звертається на різноманітні методи медитації (в західних і східних варіантах), проявляється цікавість до гностицизму (однієї з давніх філософсько-релігійних течій) і суфізму (містичної течії в ісламі) з його тяжінням до інтуїтивного пізнання, «просвітлення», екстазу й ін.

Загалом, сучасна наука характеризується взаємодією з різними пізнавальними традиціями. В останні роки здійснюються наукові дослідження, в яких міф, магія, релігія пояснюються раціонально, проте не редукціоністськи. Варто зауважити, що навіть така форма свідомості, як містика не є сукупністю наївних ілюзій чи сліпих вірувань. Вона трактується як давня традиція, сконструйована за особливим типом раціональності, котра, у свою чергу, побудована на інтуїції та специфічній структурності. Цій традиції притаманний прогностичний потенціал і світоглядна ущільненість. Її перевага в тому, що за допомогою інтуїції містична свідомість намагається вловити первісну єдність усіх речей.

Висновок. Сучасна філософія науки звертається до концепцій людського потенціалу як інтегральної характеристики фізичних, психічних, інтелектуальних, духовних властивостей людини, однієї з яких є, безумовно, такий феномен, як інтуїція. Очевидно, що залежно від різноманітних причин і обставин у реальному житті кожної людини її потенціал зберігається чи руйнується, розвивається чи деградує, реалізується чи не реалізується. На рівні духовної інтуїції не виникає сумніву, що вона беззастережно панує в усьому духовному житті людини і спрямовує всю її діяльність у правильне русло, адже духовну сутність людини можна осягнути, лише «занурившись» в інтуїцію, реалізувавши її духовний потенціал.

Література

1. Асмус В.Ф. Проблема интуиции в философии и математике /В.Ф.Асмус. – М.: Мысль, 1965. – 312 с.
2. Бердяев Н.А. Философия свободы: смысл творчества /Н.А.Бердяев. – М.: Правда, 1989. – 607 с.
3. Гегель Г.В.Ф. Эстетика: в 4-х т. /Г.В.Ф.Гегель. – Т.1. – М.: Искусство, 1968. – 312с.
4. Лосский Н.О. Избранное /Н.О.Лосский. – М.: Правда, 1991. – 622 с.
5. Марчук М. Аксіологічний потенціал інтуїції в науковому пізнанні /М.Г.Марчук, С.І.Мудра //Науковий вісник Чернівецького університету: Збірник наукових праць. – Вип. 309-310. Філософія. – Чернівці: Рута, 2006. – С. 131-138.
6. Мейланов Р.П. Энергетика человека и современное естествознание /Р.П.Мейланов. – Махачкала: Бари, 1998. – 150 с.
7. Плыкин В.Д. В начале было слово или след на воде /В.Д.Плыкин. – Ижевск: Изд-во Удмуртского университета, 1995. – 43 с.
8. Тюріна Т.Г. Феномен інтуїції. Книга для педагогів, психологів, філософів /Т.Г.Тюріна. – Львів: СПОЛОМ, 2005. – 120 с.
9. Brown R.A. Dreams, daydreams and discovery /R.A.Brown, R.G.Luckcook. – Jour. of chem. education, 1978, vol. 55, № 11. – P. 694–696.
10. Scheler M. Die Wissenformen und die Gesellschaft /M.Scheler. – Leipzig, 1926

Summary

Svitlana Mudra. Intuition as a Form of Spiritual Knowledge. The phenomenon of intuition as a form of spiritual cognition, its creativity in science, the process of self-knowledge and self-actualization, disclosed conditions, ways and means of intuition opportunities of personality are considered. **Keywords:** spirituality, intuition, knowledge, synonymous and science, creativity

ТВОРЧИСТЬ ЯК ПРОЦЕС ВИЯВУ ТА АКТУАЛІЗАЦІЇ ЗВ'ЯЗКУ РАЦІОНАЛЬНОГО ТА ІРРАЦІОНАЛЬНОГО В НАУЦІ

Досліджується проблема взаємозв'язку раціонального та ірраціонального в контексті наукової творчості, роль і значення в цьому процесі розуму, логіки, інтуїції, осяяння тощо.

Ключові слова: інтуїція, ірраціональне, наука, пізнання, раціональне, творчість.

Актуальність теми зумовлена тим, що діалектика раціонального та ірраціонального є однією з найважливіших проблем не тільки філософії науки, а й філософії загалом. Бо що ж тоді філософія, як не роздум над влаштуванням універсуму і людини: раціональний чи ірраціональний універсум у своїй основі; проникнення в глибини буття можливе завдяки розуму чи інтуїції, осяяння; нарешті, який характер взаємодії раціонального та ірраціонального в процесі творчості. Всі ці питання надзвичайно актуальні в сучасній філософії.

Треба зазначити, що «розведення раціонального та ірраціонального в різні кутки вкрай нефілософічне» [8, с.51]. Нехтування чи свідоме ігнорування взаємозв'язку раціонального та ірраціонального в бутті призводить до негативних наслідків – постає не тільки хибна теоретична схема, що репрезентує не всю повноту дійсності, а й формується помилкове уявлення про універсум і місце в ньому людини.

Запропонований нами підхід до розв'язання проблеми взаємовідношення раціонального та ірраціонального в контексті творчості має за **метою** з'ясувати специфіку процесу вияву та актуалізації потенціалу їхньої взаємодії. У цьому зв'язку слушним є твердження *О.Гасяка* про те, що «процес становлення нового знання зумовлений як раціональним, так і ірраціональними чинниками. Цю максимум треба визнати як аксіому будь-якої творчості. Раціональне та ірраціональне взаємопов'язані між собою, як у процесі виникнення, так і в процесі становлення. Вони взаємопотенціюють одне одного...» [3, с.12]. І справді, досвід засвідчує, що в процесі життя, пізнання, творчості діалектика раціонального та ірраціонального в системі «людина-світ» відіграє важливу роль, оскільки дає їй можливість пристосуватися до різних ситуацій, опанувати їх і розв'язати спричинені ними проблеми.

Отож **об'єктом** нашого дослідження є поняття «раціональне» та «ірраціональне» в існуючих концепціях. **Предметом** є взаємозумовленість раціонального й ірраціонального в контексті процесу творчості. **Метою** статті є дослідження можливості співіснування та взаємопереходів раціонального та ірраціонального в процесі творчості. Наше **завдання** – окреслити специфіку вияву та актуалізації зв'язку раціонального та ірраціонального, а також спробувати з'ясувати питання: чи можливі нові смислові форми, які замінили б собою раціональне й ірраціональне, означаючи щось нове, можливо навіть даючи більш точну характеристику науки.

Раціональне було однією з головних проблем ще у філософії (вченні про ідеї) *Платона*, яка стала джерелом формування класичної концепції поняття. Але як філософська традиція воно формується в добу «культу розуму» (XVII століття). Що стосується ірраціонального, то його витоки вбачаємо у тих же раціоналістів – *Канта* і *Гегеля*, діалектико-спекулятивна модель мислення яких утверджувала нерозумність і невизначеність в ірраціональному виборі.

Одним із тих, хто найбільше доклав зусиль до розвитку вчення про ірраціональне, вважається *А.Бергсон*. Проблеми співвідношення раціонального та ірраціонального в пізнанні торкалися всесвітньовідомі вчені та філософи: *Б.Паскаль, І.Кант, Г.Гегель, А.Шопенгауер, Л.Вітгенштайн, К.Леві-Строс, М.Полані, К.Ясперс, З.Фройд, М.Гайдеггер, Ж.Дерріда, М.Фуко*.

До цієї проблеми долучились і сучасні філософи. Так, *Н.Автономова* [1] досліджує проблему раціональності й ірраціональності в історичному і теоретичному плані, а також традицію осмислення цих феноменів, що склалася в європейській філософії; *Н.Мудрагей* [7; 8] висвітлює проблему раціонального та ірраціонального в історико-філософському аспекті; *М.Мамонова* експлікує поняття «раціональне», пов'язуючи його зі структурами людської діяльності та різними формами культурно-історичної творчості; *В.Барішков* аналізує ці

поняття в контексті ціннісного освоєння дійсності; *А.Абрючнов* осмислює взаємозумовленість раціонального та ірраціонального в пізнавальній діяльності, а також аналізує теорії історичного прогресу через призму взаємопереходів раціонального та ірраціонального.

«Історія суспільного життя – це послідовність творчих актів, створення нових форм суспільного життя, нових соціальних інститутів, нових форм взаємин, створення якісно нових, невідомих раніше духовних або матеріальних цінностей, – по суті все, що й становить смисл людського життя, зводиться до творчості» [10, с.5]. Ця теза коронує творчість як максимально прагматичний вид людської діяльності, без якої життя зупинилось би, постало б як просте, монотонне повторення самого себе. Такою постає, на наш погляд, «історична творчість» – повторюваність, одноманітність..., тобто вона «знає» (оперування фактами), але не «мислить» їх, що є справою філософської та наукової творчості. Розуміння «чогось» не просто як воно є, а в постійному його русі, видозміні, що певною мірою і є творенням, яке у свою чергу пояснює творчість як процес створення нового.

Творчість – це вияв вищих здібностей, вища форма діяльності людини [10, с.6]. Вона, на думку *Г.Гіргінова*, «є духовно-матеріальною активністю суб'єкта, активністю водночас його розуму та його рук. У творчості людина діє як цілісна особистість або колектив, як соціальна система матеріальних і духовних, раціональних і емоційних, логічних і психічних, свідомих і підсвідомих та інших характеристик» [4, с.60]. Теорія творчості – новий розділ філософії. Дослідження механізмів і закономірностей творчості переконливо доводять, що всі якості людини необхідні для творчості [див.: 10, с.9-11]. І тут слід відзначити, що «категорії раціонального та ірраціонального мають своїм об'єктом феномени людської свідомості й людської діяльності, а не є відображенням тих або тих явищ об'єктивного світу» [8, с.30]. Тому, саме в творчості як процесі надскладного порядку розкривається та актуалізується діалектика раціонального та ірраціонального.

Культуротворчий спосіб осягнення дійсності, надання їй людських смислів, безперечно, пов'язаний з творчістю, зміст якої виявляє себе через діалектику таких понять, як раціональне та ірраціональне. Під раціональним у цьому випадку ми розуміємо щось таке, що містить у собі «розумність», організованість розумом, або ним осягається, тобто те, що характерне саме для наукової творчості. «Наукова творчість – одна з форм людського творчого ставлення до дійсності, вища форма творчості» [4, с.67]. Проте тут потрібно уточнити визначення, дане *Г.Гіргіновим*. Указуючи на науку як на вищу форму творчості, їй не відводиться «роль першої скрипки». Наука є вищою формою творчості в тому розумінні, що вона формувалась як вершина розвитку людського пізнання. Вона є не просто описом і поясненням, відбитком дійсності, а й формою і способом розкриття глибокої сутності речей – об'єктивних законів. Наукова творчість є пошуком і відкриттям особливого типу зв'язків і відношень. Її специфічним предметом є закон, закономірний зв'язок, тенденції розвитку. Наука шукає доконечне й універсальне, саме тому «наукова творчість опосередкована; вона є оперуванням дійсністю специфічними засобами, такими, як наукова абстракція і теорія» [4, с.68]. Якщо наука займається пошуками загального, універсального, сутнісного, неодмінного, закономірного, то ця обставина посилює її життєву потребу в науковій філософії як світогляді та методології, гносеології та логіці. «Наукова творчість проявляється у створенні специфічного типу знання – системного знання» [4, с.68]. Знання вважається науковим тоді, коли його фрагменти пов'язані між собою і утворюють систему, елементи якої строго координовані та субординовані. В такому світлі наукове дослідження можна вважати своєрідною системотворчістю. Тож наукову творчість можна охарактеризувати як діяльність з творення системного, абстрактно-теоретичного, опосередкованого знання про ціннісні сутності речей, явищ і процесів, їх об'єктивних законів і тенденцій.

Вищезгадана раціональність містить у собі парадокс. Парадокс раціональності полягає в тому, що чим глибше усвідомлення висунутих цілей, тим ширшою стає прірва між ними і результатами, яка нині набуває екзистенційного значення для всього людського роду [див.: 1]. Тобто завдання й цілі хоча й усвідомлюються, проте не набирають повноти змісту саме через їх чітку усвідомленість, утворюючи прірву між цілями і результатами. Лише за допомоги ірраціональної компоненти, яка не містить і не ставить усвідомлених цілей, можна подолати цю прірву, а відтак і отримати нове бачення пізнання й творчості.

Процес творчості не можна зводити лише до логіко-гносеологічного розуміння цієї форми людської активності. Як зазначає *М.Марчук*, раціоналістично-сциентистська настанова мислення, «запанувавши в усьому культурному просторі, до такої міри витіснила морально-філософські та художньо-естетичні форми освоєння дійсності, що реакція на цілком очевидну деформацію духовності була просто таки неминучою», тобто «протест проти надмірно зраціоналізованого й, отже, знеціненого в багатьох інших відношеннях світогляду, котрий ... відверто заважав усебічній актуалізації творчого потенціалу суб'єкта, спрямовуючи його енергію в єдине русло пізнання природи як об'єкта необмеженого панування» [6, с.130]. Тож процес творчості треба розуміти не як достоту раціональний процес, бо навіть і тоді, коли йдеться про наукову творчість, пізнання реальної дійсності, розкриття й осмислення суті речей є процесом, наповненим і емоційним зарядом. Він характеризується не тільки як розумово-логічний, а й пов'язаний з пристрастями, злетами, натхненням і розчаруванням, творчими радощами і муками, з тим, що іменують ірраціональною стороною.

Часто не помічають або не бажають визнати, що необхідність у нелогічному судженні постає у будь-якій науці, коли виникає потреба співвіднести реально існуюче з отриманими результатами, здобутими за допомоги математичного апарату й аксіом, на яких цей апарат засновується. Як наслідок, у таких сферах, як філософія і мистецтвознавство вдаються до помилок, вважаючи логічно доведеним те, що таким не є. Якщо ж говорити про «точні» науки, то тут не можна не брати до уваги тезу *Е.Фейнберга* про те, що «в «точних» науках позалогічний елемент постає передусім у процесі вибору вихідних аксіом і визначень» [9, с.42]. Тут варто додати, що будь-яка наукова система точного знання, що претендує на опис реально існуючого світу, обов'язково містить два важливі елементи: не тільки строго логічну доведеність, а й ірраціональний компонент (інтуїтивний розсуд). *В.Асмус* про цей елемент говорить як про безпосереднє знання, яке вважається деякими філософами інтуїтивним знанням або інтуїцією, оскільки «інтуїція – це безпосереднє вбачання істини, тобто вбачання об'єктивного зв'язку речей, без опертя на доведення» [2, с.49]. Отже, коли говорять про інтуїцію, то йдеться, власне, про те, що «у складі осягаючого розуму є істини, які розум визнає не на підставі доведення, а безпосереднім добачанням мислимого в них змісту» [2, с.5]. Цей складний процес є одночасним зіставленням і оцінкою вагомості безлічі фактів і доказів, чуттєвих даних і умовиводів, кожне з яких саме собою жодним чином не є доводжуваним. Інтуїція, на думку *М.Марчука*, є специфічним способом отримання нового, навіть неусвідомлюваного для самого себе знання. «Здогад, – вважає він, – миттєвий, неочікуваний, і постає не в момент наполегливої праці над певним завданням, а тоді, коли безпосередньо ним людина не займається. У свідомості спонтанно виникає готовий результат. При цьому й сам процес отримання готового результату свідомістю не фіксується, залишаючись у більшості випадків загадковим» [5, с.7].

Ірраціональне варто розуміти як інтуїтивне, як неусвідомлені грані самого розуму, які керуються фантазією. «Ірраціональне існує тільки як момент власної діалектики розуму, пов'язаного з творчим осягненням нового, невідрефлексований і не представлений в упорядкованому й систематизованому вигляді, як момент осягнення радше процесу, ніж результату» [1]. Творчо-ірраціональний аспект пізнання має й інший бік, який також пов'язаний з осягненням нового як відкриття і специфікою знання, що виникає в процесі такого осягнення. Отримане нове знання ніколи не має статусу справжнього (істинного) знання, оскільки воно існує як знання, позбавлене своєї необхідної належності, невід'ємної своєї риси – обґрунтованості, яка завжди надається йому згодом і ніколи не буває властива йому з моменту виникнення. Ірраціональний момент міститься також у факті необґрунтованості вже існуючого знання й такого, що вже має своє обґрунтування з погляду нового соціального та практичного контексту, у світлі нових наукових даних. Цей ірраціональний момент усувається в процесі надання знанню нового обґрунтування.

Означена вище парадоксальність пов'язана з певною утаємниченістю, яка розв'язується в діалектиці творчості. Варто погодитись із думкою *Н.Автономової* про те, що «творчий акт аж ніяк не є актом спонтанного, в чистому вигляді бунтарського акту, що лише порушує міру й не несе в самому собі власної міри» [1]. Цей акт так само підвладний законам, як і будь-який інший. Його внутрішня законодоцільність до певного часу нам не дана, не розкрита, не виявлена, однак вона все ж існує. Понад те, вона приречена до розкриття, дискурсивного відображення для того, щоб, відтак ставши «канонам» для відтворення, знову й знову бути порушеною, подоланою в процесі,

який осягається новою інтуїцією, і разом з тим підпорядковується новій раціональності, який знову ж таки ніколи не з'являється на порожньому місці, а завжди лише на основі розсудливо закріпленого фундаменту. Отож, «...інтуїтивне, його потенції є лише моментом у становленні нового наукового знання в процесі пізнання» [3, с.12].

Творчість, зокрема наукова, містить у собі ряд діалектичних процесів і переходів. Відображення природи в думці людини неодмінно постає у вічному процесі руху, виникнення суперечностей та їх розв'язання. Наука раціональна у своїх засадах і методах. Але реалізувати свої потенції вона спроможна тільки шляхом раптових переходів або «стрибків» розуму у вимір, звільнений від важкості дискурсивно-логічного розсудкування. Іншими словами, дослідник, здійснюючи раціональний аналіз, перебирає всі ланки ланцюжка своїх дедукцій. Цей процес сковує науковця, відтак виникає потреба у звільненні, в переході у сферу, де свобода його уяви дозволяє йому побачити нові горизонти в дослідженні. Слід зазначити, що будь-який порив уяви чи інтуїції непередбачуваний саме тому, що він є єдиним істинним творцем. Звільнений від пут строгої дедукції, він ніколи не знає точно куди веде. Він може ввести нас в оману або навіть завести в глухий кут. Саме тому наукове дослідження, яке майже завжди спрямовується розумом, постає як досить-таки цікава подорож у світ невідомого. Вельми вагомим у науковій творчості є й «стрибок» від чуттєвого до раціонального. Перехід від чуттєвих форм до раціональних, від емпірії до теорії є складним діалектичним процесом.

Висновок. Отже, наукова творчість є процесом діалектичних, стрибкоподібних переходів, вона є найбільш адекватним, точним, об'єктивно-істинним поясненням, трактуванням, інтерпретацією речей, явищ і процесів. Тільки в творчості виявляється й актуалізується зв'язок раціонального та ірраціонального в науці. Творчий процес постає фактом уможливлення співіснування та взаємопереходів раціонального та ірраціонального, діалектика яких дає можливість бачити всю гаму смислів у процесі набуття нового знання, їхню взаємодетермінованість. Раціональне та ірраціональне в процесі творчості є партнерами, які не просто ведуть діалог, а й плідно взаємодіють і взаємодоповнюють один одного. Їх єдність і цілісність є певною мірою модерною смисловою формою, що надає науці більш сучасного вигляду. Виявляючи наукові проблеми, вона дає змогу не просто «розуміти», а «мислити». Наукова творчість – основа практичної, цілеспрямованої зміни і перетворення дійсності, управління об'єктивними процесами в природі, суспільстві та мисленні. До того ж творчість є такою натхненною діяльністю, процес і результат якої пов'язані, як правило, з великою психічною напругою, з відчуттям задоволення, що стимулює та потенціює подальшу творчість.

Література

- 1.Автономова Н.С. Рассудок – Разум – Рациональность: [Электронный ресурс] /Н.С.Автономова. – М.: Наука, 1988. – Режим доступа: http://scepsis.ru/library/id_964.html
- 2.Асмус В.Ф. Проблемы интуиции в философии и математике /В.Ф.Асмус. – М., 1965. – 312 с.
- 3.Гасяк О. Місце і роль інтуїції в науковому дослідженні /О.Гасяк //Науковий вісник Чернівецького університету. Випуск 504-505. Філософія. – Чернівці: Рута, 2010. – С.12-16.
- 4.Гиргинов Г. Наука и творчество /Г.Гиргинов. – М., 1979. – 365 с.
- 5.Марчук М. Феномен евристики: інтуїтивне і дискурсивне у науковій творчості /М.Марчук, С.Мудра //Науковий вісник Чернівецького університету. Вип. 504-505. Філософія. – Чернівці: Рута, 2010. – С.3-11.
- 6.Марчук М.Г. Ціннісні потенції знання /М.Марчук. – Чернівці: Рута, 2001. – 319 с.
- 7.Мудрагей Н.С. Рациональное и иррациональное – философская проблема /Н.С.Мудрагей //Вопросы философии. – 1994. – №9. – С.51-59.
- 8.Мудрагей Н.С. Рациональное и иррациональное: историко-теоретический очерк /Н.С.Мудрагей. – М., 1985. – 176 с.
- 9.Фейнберг Е.Л. Две культуры: интуиция и логика в искусстве и науке /Е.Л.Фейнберг. – М., 1992. – 256 с.
- 10.Шумилин А.Т. Проблемы теории творчества /А.Т.Шумитин. – М., 1989. – 143 с.

Summary

Mudrakov Vitaliy. Creativity as a Process of Manifestation and Actualization of Rational and Irrational in Science. The article considers the problem of interconnection of rational and irrational in terms of creativity in science. **Keywords:** Scientific creativity, rationalism, irrationalism, intuition dialectics, interconnection, knowledge, cognition.

МОРАЛЬНО-ЦІННІСНІ АСПЕКТИ ГУМАНІТАРИСТИКИ

УДК 111:17.02

© Микита Сарнацький, Наталія Вітвіцька
Чернівецький торговельно-економічний інститут КНТЕУ

ОНТОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ МОРАЛЬНОСТІ

Виявляється концептуальний зв'язок між етикою та онтологією, а також його екзистенційні аспекти. Розкривається сутність моралі та принципове значення онтологічної визначеності світу людини як умови її моральності. Аналізується відношення між мораллю та релігією в контексті взаємозв'язку понять «віра», «онтологія» та «мораль».

Ключові слова: етика, мораль, онтологія, релігія.

Актуальність теми зумовлена підвищенням інтересом до проблеми моралі з боку суспільства, та з іншого боку – втратою філософських орієнтирів у її розв'язанні. Невизначеність основних елементів дискурсу про мораль, відрив розуміння її сутності від конкретного людського існування породжують інтелектуальну дезорієнтацію та численні спекуляції на цій темі. Тому нам видається за необхідне не тільки прояснити ключове поняття, а й поставити питання стосовно найзагальніших умов, які уможливають існування *homo moralis*.

Оскільки проблема ця не є новою, історія її філософського осмислення сягає корінням глибокої давнини. У європейській філософській традиції мораль як специфічний предмет рефлексії виокремили ще древні греки – *Сократ, Платон, Аристотель, Епікур, софісти, стоїки*. Осягненню сутності моралі приділяли увагу й давньоримські філософи; пізніше – в епоху Середньовіччя – її почали трактувати виключно в релігійному контексті. Досить широко висвітлена ця проблема у працях новочасних філософів – *Спінози, Гоббса, Лока*, просвітників та історико-філософській літературі, їм присвяченій. Ґрунтовним є вклад у розробку етичної проблематики представників німецької класичної філософії, особливо – *І.Канта*, який здійснив перехід на якісно новий методологічний рівень осягнення сутності людини та, власне, її моральності.

У європейській філософії XIX–XXI ст. питання моралі досліджуються у межах екзистенціалізму (*С.К'єркегор, К.Ясперс, Г.Марсель, М.Бубер, Ж.-П.Сартр, А.Камю*), філософії життя (*А.Шопенгауер, Ф.Ніцше, А.Бергсон, В.Дільтей, А.Швейцер*), феноменології (*Е.Гусерль, М.Гартман*), філософської антропології (*М.Шелер*). Глибокий аналіз етичних проблем здійснено представниками російської релігійної філософії: *М.Бердяєвим, В.Соловйовим, С.Франком, С.Булгаковим, П.Флоренським, І.Ільїним*. У сучасній європейській філософії питання етики відносяться радше до периферійних, проте ряд філософів присвятили їм вагомий й цікаві дослідження. Серед них праці *М.Фуко, Ж.Бодрійяра, Е.Левінаса, А.Бадью* та ін.

Якщо говорити про сучасну філософію в контексті, заданому проблематикою цієї статті, то варто було б відзначити, що сьогодні у філософії панує онтологічний релятивізм (якщо про онтологію взагалі наважуються говорити конструктивно). Поряд із цим спостерігається проникнення у всі сфери життя іншого релятивізму, здавалося б куди більш небезпечного, а саме – релятивізму морального. Зв'язок цих двох релятивізмів, або, у більш загальному плані, зв'язок онтології та етики, не є очевидним, однак ніщо не заважає нам поставити питання про його

існування. Адже навіть на перший некритичний погляд можна констатувати той факт, що жест, яким впливові філософські напрями ХХ століття відмовилися від конструювання єдиної онтології, супроводився паралельним жестом відмови і від будь-яких моральних констант – етична проблематика зникла зі сфери їх інтересів. І ми не зможемо пояснити цю втрату, сказавши просто, що проблема моралі перестала бути актуальною. Стверджувати це означало б стверджувати і кінець будь-яких людських спільнот взагалі, проте зовсім не таку картину ми спостерігаємо сьогодні. Натомість ми могли б нагадати, що у межах класичної раціональності, а, власне, однієї з найсильніших її течій – позитивізму, – побудова онтології більше не може бути методологічно виправданою, а в межах постмодерну, як її альтернативи, така побудова стає не тільки неможливою, а й неприпустимою. Разом із тим в обох випадках ми маємо справу в кращому разі з ігноруванням власне етики: позитивізм оголошує питання моралі позбавленими будь-якого смислу, а постмодерн зміщує акценти, захоплюючись не стільки філософією моралі, скільки моральністю філософії. З огляду на ці попередні зауваження логічно було б припустити, що онтологія та мораль певним чином взаємопов'язані. Прояснення загальних аспектів цього зв'язку ми й матимемо на *меті* в цьому дослідженні, – тож *об'єктом* зацікавлення стане сутність моралі, а *предметом* – нерозривний зв'язок її з онтологічною визначеністю світу людини.

Однак перш ніж перейти власне до розгляду поставленої проблеми, спробуємо зробити те, що вже неодноразово робилося до нас, але в інших контекстах і з іншою метою, а саме – визначити поняття «моралі». Оскільки воно є далеко не однозначним, видається за необхідне вказати, що саме буде під ним розумітися; водночас при проясненні цього поняття ми дотримуватимемося вказаного напрямку й контексту міркувань.

Розпочати хотілося б із констатації простої, звичної для нас думки: моральність є характеристикою людською. Як відомо, Аристотель визначив людину як «суспільну тварину» (*zoon politikon*). Тим самим він указав, що суспільство за своєю суттю чимось відрізняється від стада, зграї чи прайду. Що ж звідси випливає? Якщо ми розглядаємо моральність як специфічно людську характеристику, не властиву іншим живим істотам, то й ключ до неї так само повинен міститись у вищезгаданому понятті «суспільності». Отже, ми повинні здійснити певного роду операцію. Ця операція – майже математична – полягатиме в тому, щоб виключити з поняття людини все тваринне, знайшовши, у такий спосіб, різницю між цими термінами. Саме у ній, очевидно, й повинна виявити себе мораль, сутність якої ми прагнемо розкрити.

Можна з упевненістю стверджувати, що першим результатом нашого «віднімання» стане осягнення того факту, що на відміну від *homo sapiens*, доля будь-якої іншої тварини завжди чітко окреслена й визначена наперед: межі, в яких вона може розвиватись і діяти, задані з величезною точністю і не передбачають ніяких істотних варіацій. Вроджена «програма» поведінки – те, що ми називаємо інстинктами, – забезпечує тварині, з одного боку, можливість вижити, а з іншого – певну стійкість, самототожність, що може бути виражена в такому твердженні: тварина твариною народжується, твариною живе і твариною помирає, – іншого не дано.

Водночас немає жодної тварини, яка б *народжувалася* людиною, «людяність» якої була б заздалегідь передбачена в якомусь чарівному генетичному коді. Жодна людина не народжується «готовою», вона повинна ще тільки *стати*, причому в організмі її немає нічого, що могло б зробити це становлення автоматичним. Звичайно, будова мозку та інші природні чинники зумовлюють саму можливість появи того, що ми називаємо словом «людина». Але ця поява зовсім не необхідна, і за інших обставин могла би взагалі не відбутись. Історії відомо безліч випадків, коли з тієї чи тієї причини дітей з наймолодшого віку «виховували» тварини. При цьому діти переймали *всі звички* своїх прийомних «батьків» – собак, вовків, чи то мавп, – а після повернення до людського суспільства, багатьом із них так і не вдалося стати повноцінними його членами. Ці факти свідчать лише про те, що тварина є твариною через доконечність: жодна собака не може «перевершити» себе і стати чимось іншим. Людина ж стає людиною завдяки щасливій випадковості, і через той же випадок, тільки нещасний, вона цілком могла б нею і не стати. Загалом, можна сказати, що людина – це завжди, у певному розумінні, насилля над твариною, яка в ній ув'язнена, тому бути людиною – означає бути нею радше «всупереч», аніж «завдяки».

Думка, яку ми намагаємося тут обґрунтувати, була сформульована Жан-Полем Сартром,

коли він сказав, що «є принаймні одне буття, в якому існування передує сутності, буття, яке існує перш ніж його можна визначити яким-небудь поняттям, і цим буттям є людина, чи, за Гайдегером, людська реальність. Що це означає – «існування передує сутності»? Це означає, що людина спочатку існує, зустрічається, з'являється у світі, і тільки потім вона визначається» [1, с.323]. І ми справді можемо відчутти, наскільки величезною виявиться проблема, поставлена так: чи є людина, «вихована», до прикладу, у зграї вовків, або така, що має серйозні психічні відхилення, людиною повною мірою? Адже в поняття «людина» ми вкладаємо щось більше, ніж просто відповідну форму. Ми, звісно, свідомі того, що потрібно ставитися до подібних до нас гуманно, однак щоразу, називаючи «людиною» клінічного ідіота, ми відчуваємо якийсь дискомфорт, якусь глибинну невідповідність, неадекватність чи то в нашій мові, чи то в реальності. Ми здебільшого схильні приховувати це відчуття як від інших, так і від самих себе, побоюючись звинувачень мало не у фашизмі. Однак видобути його на поверхню й розібратися, в чому ж його причина, було б значно корисніше. Можливо, саме відчуття, що реєструє настільки болючу для нас помилку, й змушує поставити питання щодо людини, якраз і послужить нам провідником до розуміння сутності моралі.

Тож, мабуть, правомірно буде стверджувати, що мораль завжди пов'язана зі здатністю, потенцією до вчинку або дії. Якщо ми й говоримо про якусь людину, що вона моральна, то маємо на увазі лише те, що вона схильна здійснювати вчинки певного роду. І, навпаки, – від аморальної людини таких вчинків очікувати не варто.

Чому ж, на відміну від людини, тварина не може бути моральною? Адже вона так само здатна до дії. Але постає питання – як вона діє? Завдяки чому стає можливою дія як така?

На це питання ми схильні відповісти так: успішна дія, тобто дія, яка досягає своєї мети і відповідає через це своїй сутності, можлива лише за умови наявності певної програми, яка визначала б її розвиток чи перебіг. Часто для позначення цієї програми використовують поняття «знання», вживаючи його, тим самим, у нашіршому розумінні: якщо птах в'є гніздо, ми кажемо, що він знає, як це робити; якщо собака мітить територію, ми кажемо, що він знає, як це робити; якщо людина грає на скрипці, ми кажемо, що вона знає, як це робити. З іншого боку, «знання» тварини не може стати підставою морального вчинку, тоді як знання людини цілком для цього придатне. В чому ж полягає різниця між ними?

Те, що керує твариною, або програма її діяльності, є інстинктом. *Інстинкт* постає як *вроджений і безумовний* імператив, спонукання до дії. Він же повністю *конститує тварину*, задаючи їй «межі» та можливості розвитку. Так, собака діє на основі свого «собачого» інстинкту, і саме тому ми називаємо його «собакою». Зрозуміло, що собака з інстинктами мавпи або папуги був би вже чимось іншим, відмінним від тієї істоти, яку ми звично вважаємо собакою.

Водочас інстинкт тварини є також інстинктом усього виду, до якого вона належить. Два основних імперативи – самозбереження та продовження роду – підпорядковують собі всі інші імперативи і слугують єдиній меті – виживанню виду. Отже, «тваринний егоїзм» конкретної особини є тільки наслідком «родового егоїзму». Кожний собака завжди діє так, як на його місці діяв би будь-який інший собака, тобто так, як того вимагає собачий рід, тобто, від імені цього роду. Окрема ж особина свого «імені» не має, як не має вона і власних імперативів – вроджена безумовність інстинкту повністю розчиняє її в родовій тотальності.

Чому ж неможливо сформулювати етичне судження щодо тварини? Тому що для тварини в рамках її роду не існує *Іншого*, для неї завжди існує тільки *Такий самий*. Той факт, що всі особини даного виду діють згідно з однією і тією самою програмою і сутнісно ідентичні між собою, унеможливорює виділення суб'єкта й об'єкта дії, а будь-яке висловлене судження про когось одного, разом стосуватиметься і всіх решти.

Отже, сукупність інстинктів як вродженої програми поведінки тварини забезпечує її включеність у рід і нерозривний зв'язок із ним. Вона ж робить можливим виживання тварини у природних умовах. Програма ж, яка забезпечує виживання людини в суспільстві, іншого типу – той, хто здатний діяти на її основі, є *окремою* особистістю, що вміє контролювати себе і може нести особисту відповідальність за свої вчинки. Внаслідок цього розриву між тотальним та одиничним і постає, власне, людина: рід як абсолютний суб'єкт будь-якої діяльності розпадається на множину суб'єктів, що іменується суспільством. Тому ми можемо говорити

про те, що інстинктів, притаманних людині як тварині, зовсім недостатньо для того, щоб з'явилася власне «людина». Понад те, окремі інстинкти перешкоджають становленню людини – виокремленню її як суб'єкта діяльності, – а, отже, повинні пригнічуватися.

На відміну від тварини, яка демонструє «родовий егоїзм» і має справу з Таким самим, людина в суспільстві стикається з потребою спів-ставляти себе і свою волю з волею Іншого (саме так виявляється і формується людське «Я», оскільки, спів-ставляючи себе з Іншим, я водночас постаю Сам). Запитання, яке виникає у зв'язку зі сказаним вище, звучить так: як діяти у світі, населеному *Іншими, сутнісно відмінними від мене?* У людини відсутній вроджений інстинкт соціальної поведінки, тому вона повинна оволодіти *знанням*, на основі якого стане можливою успішна діяльність у соціальному середовищі. Це знання вона набуває в процесі соціалізації, коли формується людське «Я» і засвоюються належні для виживання в суспільстві навички. Сукупність інтеріоризованих у процесі соціалізації принципів і навичок поведінки – те знання, яким керується людина, діючи в соціальному просторі, – ми й назвемо *мораллю*.

Між мораллю та інстинктом є, отже, багато спільного, оскільки за своєю суттю вони є програмами, покликаними забезпечити ефективність дій у певному світі. Але, на відміну від інстинкту, мораль не є вродженою, а формується безпосередньо у процесі соціальної взаємодії. Тут вимога співмірювати й узгоджувати свою волю й дії з волею та діями інших обмежує людину ззовні, створюючи певну замкнену територію відносної свободи, а інтеріоризація правил і принципів поведінки структурує та визначає цю територію зсередини. Тому так само, як інстинкти конституюють тварину, інтеріоризовані правила поведінки – мораль – *конституюють людину*. Цим ми хочемо сказати, що людське «Я» окреслене лише тією мірою, якою воно вбудовано у певну соціальну – а тому й моральну – систему. Коли нас цікавить людина у всій повноті свого буття, ми цікавимося саме її моральними якостями, і саме вони у першу чергу визначають, ким вона є. Ми можемо давати людині імена її соціальних якостей – «бухгалтер», «батько», «демократ», «француз», «протестант», – але жодне з них не іменує її *саму*. Людина, позбавлена моральних координат, для нас без-особистісна, це проста функція від групи, абстракція.

Чому ж виявляється можливим формулювання етичного судження стосовно людини? Тому що людина здійснює вчинки від свого імені, а не від імені роду, і, як наслідок, дія її завжди спрямована на *Іншого*. Звинувачуючи когось у вбивстві, ми не звинувачуємо разом із ним усе людство, вважаючи когось жертвою, ми, разом з тим, не вважаємо жертвами всіх людей загалом.

У світлі сказаного стає можливим з'ясувати про що йдеться, коли говорять, буцімто людина поводить себе як тварина. *Ситуація тварини – це ситуація, в якій людина починає ставитися до Іншого як до Такого самого*. Перебуваючи в ній, вона видає своє «ім'я» за «ім'я» всього роду, свою волю – за волю всього роду, тобто, намагається створити ситуацію, в якій неможливо розрізнити суб'єкт і об'єкт учинку. Мораль, отже, є тим, що проводить *розрізнення*, перешкоджаючи стати твариною. Цю її роль добре продемонстрував *В.Соловйов*. Дещо перефразуючи його, можна сказати, що людина саме тоді відчуває сором – тобто, проявляє свою моральність, – коли відчуває, що діє, як тварина. Тут Соловйов вдало підмітив, що в багатьох мовах саме слово «сором» пов'язане зі статевою сферою, тобто безпосередньо з тим «природним», що є в людині. Відштовхуючись від цього, він визначив її як «тварину, що соромиться», тобто таку тварину, яка, не бажаючи бути собою, змушена постійно перевершувати саму себе: «У відчутті статевого сорому – і цим визначається його величезне принципове значення як основи не тільки матеріальної, а й формальної моралі – людина визнає для себе ганебним і, як наслідок, неприйнятним, невідповідним не яке-небудь одиничне і випадкове ухилення від якої-небудь моральної норми, а саму сутність того закону природи, якому підпорядковується весь органічний світ. Важливо тут не так те, що людина взагалі соромиться, як те, чого вона соромиться. Наділена цією здатністю сорому, що не помічена в інших тварин, людина могла б бути визначена як *тварина, що соромиться*. Це визначення, краще від багатьох інших, не відзначало б, однак, у людині носія особливого світу чи нового порядку буття. Але той факт, що людина перш і більш за все соромиться власне самої сутності тваринного життя чи докорінного вияву природного буття, прямо показує її як істоту надтваринну і надприродну. Тож у цьому соромі людина стає людиною у повному розумінні» [2, с.225].

В.Соловйов підкреслює, що тварина є тільки скінечним знаряддям родового процесу,

мета якого полягає в нескінченному відтворенні одного й того ж самого. Тварина цілковито поглинута родом, вона діє виключно від імені роду, людина ж повстає проти нього, й, отже, проти позбавленого смислу *автоматизму тваринного існування*.

Але задаймо це питання: чи звільняє мораль від цього автоматизму? Іншими словами, чи достатньо здійснювати моральні вчинки, щоб вирватися з ситуації тварини?

Справді, спочатку дитина діє автоматично, з потреби підкорятися волі батьків. Норми моралі інтеріоризуються нею несвідомо – вона просто фіксує схвалення, осуд, покарання за певні вчинки з боку батьків і заучує напам'ять деякі короткі формули, на зразок «Туди тобі лізти не можна!», «Це не для дітей!» або «Не грубіянь старшим!». Однак з набуттям життєвого досвіду, накопиченням знань, формуванням *особистості* дитина починає розмірковувати над тим, а чому, власне, вона повинна діяти саме *так*? Такого роду саморефлексія якраз і стає тим, що вириває її з тваринного стану, адже автоматичне слідування моральним приписам нічим не відрізнялося б від автоматичного слідування інстинкту, якби перший вид знання залишався неусвідомленою безумовною вимогою роду. Активність рефлексійної свідомості дозволяє нам проробляти такі дивовижні речі як «мислити про те, що я мислю», «мислити про те, що я роблю», «мислити про те, чим я є» і т.д. Тобто, фактично людина може стати Іншим стосовно самої себе: не просто діяти згідно з правилами, але знати про це і бути спроможним самостійно оцінювати свої вчинки. Здатність усвідомлювати себе як добру, цілеспрямовану, чесну і т.д. людину – це, по суті, здатність стати Іншим і подивитися на себе з позиції цього Іншого. Жодна тварина не може стати Іншим щодо себе, тому жодна тварина не спроможна позбутися автоматизму тваринного існування. Іншими словами, жодна тварина *не є вільною*. Відповідно до цих міркувань, ми можемо запропонувати таке визначення свободи: *свобода – це здатність стати Іншим стосовно самого себе*. Це означає, перш за все, що умовою свободи є інтеріоризація Іншого як певного роду *структури свідомості*: якщо на етапі формування особистості Інший є реальною зовнішньою межею мого волевиявлення, то на етапі набуття свободи і позбавлення від автоматизму Інший переходить у внутрішню реальність і стає внутрішньою межею мене самого. Наслідком же інтерпретованої у такий спосіб свободи є *здатність до самообмеження*: оскільки я можу стати Іншим, тобто тим, ким я не є, я можу стати і самим собою, тобто тим, ким я є. «Я», отже, нерозривно пов'язане з поняттям «межі», існування якої можна зробити явним для думки лише тоді, коли ми розуміємо природу особистості саме як моральну, тобто таку, що передбачає *розрізнення*: щоб виконувати моральний закон, я повинен відрізнити себе від Іншого, щоб набути свободу і стати моральним суб'єктом, я повинен, грубо кажучи, відрізнити Іншого в собі від самого себе.

Ця подвійна умова становлення морального суб'єкта приводить нас до висновку, що для того, аби позбутися тваринного автоматизму, потрібно позбутися не тільки автоматизму інстинкту – за допомогою і через мораль, – а й автоматизму морального. Адже моральний автоматизм так само тягне повторення одного і того ж самого – в нескінченність, – як і інстинктивний. Проте очевидно, що така нескінченність є безглуздою, і вона нас не цікавить. Людина, яка автоматично дотримується правил, нехай навіть і моральних, все ж не є метою моралі. *Метою моралі* є розімкнення людського буття через Іншого, що набувається в усвідомленні себе і власної свободи, які заперечують будь-яке повторення. Тваринне *відтворення* одного й того ж самого повинно бути замінене на людське *творення* нового – творчість. Тож мораль потребує постійного перевинайдення, постійного виявляння себе наново кожною окремою людиною і суспільством у цілому, а становлення морального суб'єкта завжди є творчим – вільним актом.

Апостол Павло артикулює дуже цікаву річ: людина не може бути виправдана виконанням Закону, а тільки вірою. І вже через цю віру повинен утверджуватися Закон: «Отож, ми визнаємо, що людина виправдовується вірою, – без діл Закону» (Рим. 3,28), «Тож чи не нищимо ми Закона вірою? Зовсім ні, – але зміцнюємо Закона» (Рим. 3, 31) [3, с.183]. Як нам розуміти цей уривок? Віра тут є тим, що перешкоджає автоматичному виконанню Закону: вона повертає у процес суб'єкта і пробуджує його активність. Тепер Закон може бути стверджений як *суб'єктивна істина*, а не як об'єктивна вимога роду. Таке його утвердження є вільною дією суб'єкта, отже – непередбачуваною, отже – такою, що випадає із замкненості автоматичного повторення: так «коло» позбавленого тваринного існування розмикається в «пряму» осмисленого людського життя.

Отже, «справжня доброчесність є не механічним виконанням припису, а справжнім актом свободи» [4, с.144]. Але у зв'язку з мораллю свободу часто трактують в абсолютно іншому руслі – не як свободу від тваринного автоматизму, а як свободу власне *від моралі*. Можливо, причиною цього є неспроможність більшості людей пояснити, чому потрібно діяти згідно з прийнятими в суспільстві правилами. Часто говорять про їх безумовність, однак таке пояснення відсилає радше саме до тваринного автоматизму, аніж до можливості вирватися з нього. В такій ситуації людина перебуває у стані спокуси сплутати мораль з тваринним рабством перед інстинктом і починає прагнути до «абсолютної свободи», тобто, до свободи *і* від моралі в тому числі. Проте ми стверджуємо, що поняття «абсолютної свободи» є за своєю суттю парадоксальним. Парадокс абсолютної свободи полягає в тому, що *людина* не може бути абсолютно вільною. Вона існує як людина лише тому, що має певні обмеження, вписана у відповідні рамки, оскільки формується і зберігає цілісність, зіставляючи себе з Іншим. Відмова від такого співставлення – прагнення реалізувати *всю* свою волю і *всі* свої бажання всупереч правилам, які конституують «Я», – з доконечністю призводить до руйнування особистості: людина потрапляє в ситуацію тварини (Розкольников), або ж починає прагнути до фізичної смерті (Кирилов). Достоевський виразно показав агонію особистості, що намагається утвердити необмеженість і примат власної волі, проте звертання до нього може підняти нас і на нову сходинку міркування. «Якщо Бога немає, тоді все дозволено», – цей знаменитий вислів, що однозначно ставить моральність людини в залежність від релігії, піднімає для нас нове питання, вимагаючи негайної відповіді ще й через те, що такої ж думки дотримувалося багато інших мислителів. Зв'язок моралі та релігії становить для нас, безперечно, великий інтерес, оскільки вже ми маємо на меті розкрити сутність моралі. Проте виявлення такого зв'язку – яким би він не був – неможливе без декількох хоча б найзагальніших зауважень щодо того, що ми розуміємо під поняттям «релігія». Тому дозволимо собі дещо окреслити той простір, у якому надалі пролягатиме шлях наших міркувань.

За точку відліку тут доречно було б узяти загальне та очевидне твердження: «релігія» є родовим іменем для багатьох світоглядних систем, які не можуть бути зведені одна до одної. Зазвичай, саме за належністю до однієї з них ми робимо висновок про «релігійність» тієї чи тієї людини. Однак виникає проблема із визначенням критеріїв такої приналежності, тобто, з відповіддю на запитання: що означає для людини – «бути релігійною»?

За неодмінний елемент будь-якої релігії прийнято вважати віру в якусь *надчуттєву реальність*. Уявлення про цю реальність, накладаючись на дійсність, яка безпосередньо оточує людину, породжують абсолютно нову картину світу, здатну цілком визначити життя віруючого. «Цілком» означає тут, що релігія – цілісний і завершений світогляд, який не залишає екзистенційних «дір» у бутті людини, а світ, що стверджується через віру, відмінний від світу «речей», де людина в принципі не здатна знайти себе, оскільки річчю вона не є. Релігійний світ – це, перш за все, світ людей, і влаштований він інакше ніж світ, який вивчається природничими науками. «Закони», які діють у ньому, стосуються безпосередньо того, що є специфічно *людським* у нашому бутті, тобто, «надприродним». Вони мають відношення до таких речей, які іменуються «душею», «духом», «свідомістю» й покликані репрезентувати певну надлишковість людини порівняно з іншими живими істотами.

Релігійна *віра*, отже, неодмінно передбачає певну онтологію: світ, у якому живе християнин, відрізняється від світу мусульманина так само, як і від світу буддиста. Тому для того, щоб діяти в кожному з цих «світів», людина повинна мати абсолютно особливе *знання*, яке не дається з усією очевидністю, а повинно набуватися. Священні книги – надбання кожної зі світових релігій – є своєрідними «енциклопедіями» такого роду знання. Біблія, до прикладу, вчить людину діяти у світі, створеному Богом, згідно зі встановленими ним правилами. З біблійної онтології безумовно випливають певні *вчинки*, тому незнання правил або небажання їх дотримуватися робить неможливим праведне життя: людина, яка з тієї чи тієї причини порушує правила, мимоволі конструє власну онтологію, з якої і випливає скоєний нею «неправильний» вчинок, який носить ім'я «гріха» і є наслідком розбіжності між моїм і божественним світами.

Взявши до уваги ці зауваження, ми могли б сказати, що релігійність окремої людини повинні визначати три взаємопов'язані елементи: *віра* як прийняття певної онтології, *знання* правил світу, який покладається через віру, і *дія*, що узгоджується з цими правилами. З огляду

на це стає зрозуміло, що релігія повинна бути безпосередньо пов'язана з життям віруючого, органічно вписуватись у його повсякденну практику й зумовлювати зміст його екзистенційних переживань; релігійний світ завжди безумовно достовірний, дійсний для людини. Адже, як зазначає Мартін Бубер, «у будь-якій великій релігійності можна бачити, що означає дійсність віри: це є життя у зверненості до безумовного буття (*Wesenheit*) того, у що «повірили», тобто, існування чого безумовно покладається... В жодному іншому змістовному елементі віри, крім її найвищої достовірності, не може знайти визначення жодна релігія. Це – достовірність того, що смисл буття відкривається і досягається в конкретності, яка щоразу проживається, – не над зіткненням із мінливою дійсністю, а безпосередньо в ній» [5, с.358]. Релігія, отже, є своєрідним шляхом, що передбачає постійну активність, невтомне «творення» себе і свого життя, постійне прагнення до «буття-досконалим», що означає – до відповідності себе і своїх вчинків тій онтології, яка покладається через віру.

Багатовікове поширення світових релігій дозволяє припустити, що в них міститься щось важливе і потрібне людині, щось таке, що здатне зробити її щасливою. Труднощі, з якими стикається віруючий на своєму шляху, настільки великі, що результат докладених зусиль просто повинен виправдовувати себе, якщо вже на його досягнення покладається ціле життя. Але тут перед нами постає таке питання: що ж означає для людини – «бути щасливою»?

Щастя є, безумовно, чимось глибоко особистим, суб'єктивним. Воно пов'язане з переживанням певних емоційних станів, з відчуттям повноти буття, задоволеності. Грецьке слово *ἀρμονία* найбільш повно передає його зміст: це сумірність, співзвучність, узгодженість частин у рамках органічного цілого, оптимальне поєднання і найкращий спосіб організації, міра краси, впорядкованості, досконалості.

Щастя, як переживання гармонії, передбачає співзвучність і співмірність певних сторін або рівнів людського буття. Бажаючи того чи ні, людина існує у трьох різних площинах: вона водночас є і річчю серед інших речей – як частина предметного світу, і членом певної соціальної групи – взаємодіючи з такими як сама, і, водночас, перебуває у певному ставленні до самої себе, оскільки, як уже було зазначено, вона здатна до саморефлексії. Досягнення гармонії на цих трьох рівнях – «Я – Світ», «Я – Інші», «Я – Я» – і є умовою віднайдення повноти буття, або щастя.

Однак гармонія не є чимось, після досягнення чого людина «завмирає» у щасливому нескінченному екстазі. І Світ, і Я, й Інші постійно змінюються, вибудована наразі рівновага легко порушується. Тому з'являється потреба у створенні та опануванні певної «стратегії», яка дозволяла б підтримувати, а в критичних ситуаціях – відновлювати порушену гармонію. Багато людей за все своє життя так і не набувають знання, яке дозволяло б оволодіти цим мистецтвом. Його відсутність, звісно, не означає, що вони ніколи не відчувають щастя. Однак гармонія, не підкріплена знанням, має випадковий характер і не залежить від їх волі. *Вміти* бути щасливим і бути щасливим завдяки випадковому збігу обставин – абсолютно різні речі. Зазначимо також, що *знання шляху* досягнення гармонії і є тим, що відрізняє *моральну людину*, адже той, хто не вміє бути щасливим, хто про себе не турбується, той не дбає також і про свою співвідносність з Іншим.

Отже, ми стверджуємо, що шлях віруючого – це шлях віднайдення гармонії, і світові релігії справді є своєрідними проектами з її досягнення. Це можна було б продемонструвати на прикладі християнства.

Якщо ми говоримо про відношення «Я – Світ» у християнстві, доречно було б відзначити перевтілюючий характер християнської онтології щодо світовідчуття віруючого. Адже світ речей, у якому людина не знаходить місця для Бога, є дивовижно чужим для неї. Це чудово показує Альбер Камю, говорячи про відчуття абсурду, яке накинеться на людину, як тільки будуть розвіяні всі ілюзії: «Коли світ піддається поясненню, нехай і не надто надійному у своїх доказах, то він для нас рідний. Навпаки, людина відчуває себе чужою у всесвіті, раптово звільненому від наших ілюзій і спроб пролити на нього світло. І це вигнання неминуче, якщо вже людина позбавлена пам'яті про втрачену вітчизну чи надії на землю обіцяну. Розлад між людиною і життям, що її оточує, між актором і декораціями і дає, власне, відчуття абсурду» [6, с.32]. Якщо ж «ілюзія» у вигляді Бога все ж таки допущена у світ, останній набуває форми дому, де все знайоме і близьке. Тут віруючий уже не закинтий до чужої і незрозумілої йому реальності, – релігійний світ хоч і не залежить від людини, однак він уже «олюднений»,

впорядкований. Оскільки віра можлива лише як вільний акт, правила, що приймаються мною разом із прийняттям онтології, є, певною мірою, результатом і моєї особистої творчості. Християнський Бог, який творить світ і встановлює Закон, є всемогутнім, але також і безмежно добрим. Добровільно підкоряючись його волі, *Я* декларую тим самим свою готовність іти шляхом спасіння, тобто, *турбуватися про себе* у створеному ним світі.

Крім того, оскільки неможливо ефективно діяти і бути щасливим у суспільстві, де Інший непередбачуваний, релігійні правила стають регуляторами людської поведінки, забезпечуючи стабільність, упорядкованість і цілісність соціуму. Вчинки стосовно Іншого – ближнього – впливають із християнської онтології, а моральний закон покликаний зробити спів-буття людей найбільш гармонійним. Однак християнський світ передбачає не тільки певне ставлення до Іншого, – очевидно, що з нього випливає і своєрідна *cultura* самого себе. Тут через віру стверджується, що людина створена за образом і подобою Бога, але після гріхопадиння вона втрачає повноту буття, стає ущербленою. Тому життя християнина спрямоване на спасіння – відновлення втраченої повноти, – яке здійснюється через самовдосконалення й самоочищення, а мета праведного життя втілюється в ідеї «обожнення»: «Бог став людиною, щоб людина стала Богом». Шлях спасіння, отже, – це шлях від людини до Бога, від тлінного до вічного, від ущербного до досконалого. Шлях спасіння – це шлях творчості, творення себе, спів-творчості і спів-творення свого життя разом із Богом. Саме таку творчу спрямованість ідеї спасіння підкреслює Микола Бердяєв: «для того, щоб особистість спаслася, необхідно, щоби вона була утверджена у своїй справжній природі. Справжня ж природа особистості у тому, що вона є центром творчої енергії. Поза творчістю немає особистості. Спасасться для вічності творча особистість» [7, с.41].

Враховуючи ці міркування, ми можемо говорити, що релігія сприяє досягненню гармонії тією мірою, якою вона передбачає, по-перше, онтологічну визначеність світу («Я – Світ»), по-друге – однозначність і безумовність морального закону («Я – Інші»), і, по-третє, моральний ідеал як певну мету і межу людських зусиль із самовдосконалення («Я – Я»). Тому доречним може виявитися порівняння життя віруючого зі зведенням будинку. Для цього неодмінним є певний *світ* – тверда земля під ногами, матеріал; належне *знання* правил цього світу, а також того, як і що потрібно будувати – тобто, проект будинку; і безпосередня *дія*, як зусилля з реалізації *цього* проекту в *цьому* світі. У християнстві про це говорить уже згадуваний нами апостол Павло: «Чи не знаєте ви, що ви – Божий храм, і Дух Божий у вас пробуває?» (1 Кор. 3, 16), «Як хто нівечить Божого храму, того знівечить Бог, бо храм Божий святий, а храм той – то ви!» (1 Кор. 3, 17) [3, с.197].

Оскільки ж, як було показано, релігія є проектом гармонійного життя, вона безумовно пов'язана з мораллю: без співвіднесеності з Іншим людина як «суспільна тварина» щасливою бути не може. Але досить часто розглянутій нами залежності приписують зворотню дію, стверджуючи, що і *мораль* обов'язково пов'язана з релігією, а формування морального суб'єкта за її межами неможливе. Спробуємо встановити, взявши до уваги викладені міркування, чому такий погляд настільки поширений, і що могло би бути покладено в її основу.

Мабуть, мало хто сперечатиметься з таким твердженням: якщо вже хтось пов'яже мораль з релігією, то він аж ніяк не пов'яже її з якоюсь *конкретною* релігією. Вбачання такого зв'язку призвело б до абсолютизації однієї системи моралі, до прикладу, християнської, та повного заперечення всіх інших. При цьому повинні були б ігноруватись усі природні, історичні, соціальні, економічні відмінності між людськими спільнотами, а спосіб життя однієї з них оголошувався б єдино правильним. Такий хід думки заводить, очевидно, у глухий кут, тому ми дозволимо собі припустити, що тут обидва поняття використовуються у поданому нами *загальному* значенні, тож ідеться лише про те, що, хоча кожна релігія і підтримує специфічну, відмінну від інших систему моралі, однак усі достатньо розвинуті релігії так або так до такої підтримки здатні.

Отже, коли стверджують, що мораль залежить від релігії, тим самим хочуть сказати, що вона залежить не від *змісту* якоїсь *конкретної* релігії, а від самої *форми релігійного проекту*. Ми ж, визначивши його сутнісні риси, можемо тепер встановити характер цієї залежності, а також – у загальному значенні – виявити засади, в яких неодмінно вкорінюється людська доброчесність.

Як було показано, релігія є своєрідним шляхом досягнення гармонії, *проектом*

турботи про себе. Це є не тільки її істотною рисою, а й належною умовою становлення морального суб'єкта: *будь-який проект, який має на меті досягнення людиною гармонії, буде включати і вимогу її співвіднесеності з Іншим.*

Коли ми говорили про мораль, ми вже згадували, що її суб'єктом є не просто людина, яка виконує моральний закон, а людина, яка робить це у вільному, «неавтоматичному» режимі. В релігії свободу й активність суб'єкта пробуджує віра: через неї покладається певний світ, досягнення гармонії в якому пов'язане з неухильністю дотримання певних правил. Учинки віруючого впливають з постульованої ним же онтології, що є його *суб'єктивною істиною* і безпосередньою реалією його життя. В.Соловйов каже: «якщо ми усвідомлюємо дійсну і безумовну зверхність божества над нами, то наша відданість йому повинна бути справжньою і необмеженою, тобто, становити безумовне правило нашого життя» [2, с.254]. Тут стверджується, що *безумовність* принципів, якими віруючий керується в житті, все ж *має умову*. Але це аж ніяк не парадокс і не випадковість обмовки. Тільки тварина діє *абсолютно* безумовно. Для того ж, аби моральний закон не повернув людину до тваринного автоматизму, до об'єктивної та безумовної вимогливості роду, конче потрібна умова, і ця умова обов'язково повинна бути *суб'єктивною*. Вона полягає в утвердженні мною певного світу: якщо Бог є (якщо я приймаю християнський, чи якийсь інший світ), то я *повинен* діяти згідно з правилами – здійснювати вчинки, які впливають із постульованої мною онтології. Однак тільки *Я*, і ніхто інший, вирішую, чи є Бог, тому тільки *Я* буду нести відповідальність за скоєне мною і в першу чергу – перед *самим собою*. Отже, стверджуючи світ, я, водночас, зв'язую себе певними зобов'язаннями, від виконання яких залежатиме мій душевний спокій, моя згода із самим собою. Саме тому релігійна віра настільки важка – вона передбачає і величезну рішучість, сміливість стверджувати обраний світ як суб'єктивну істину, і zarazом створює ситуацію, в якій людина змушена бути максимально чесною сама з собою, ситуацію, в якій неможливо від себе сховатись: оскільки постулювання світу здійснено через свободу – це справді *мій* світ, – водночас це і *весь* світ, який тепер у мене є. Тому мені абсолютно нема куди дітись від відповідальності, яку я на себе поклав.

Намагаючись уникнути відповідальності постулювання світу, люди часто визнають певні правила – до прикладу, християнські, – але не приймають світу, який стимулював би безумовність дотримання цих правил. Тому в них завжди залишається простір певної невизначеності, куди можна втекти при бажанні чи «необхідності» порушити моральний закон. У справжнього ж віруючого такого сховища немає, він розгорнутий перед собою як на долоні, тому завжди знає, коли ним скоєно гріх – учинок, який не впливає з постульованого ним світу, – і завжди страждає від усвідомлення власної гріховності. *Відчуття сорому, отже, може виникнути тільки через розбіжність між утвердженням мною світом як суб'єктивною істиною, і світом, з якого насправді впливає мій учинок*, – це не просте усвідомлення того, що я порушив якийсь абстрактний закон, і воно не впливає з одного цього порушення. Гріх – це перш за все злочин проти самого себе, тому усвідомлення власного вчинку як такого, що не впливає з утвердженого мною світу, тягне ні з чим незрівнянні муки, розлад із самим собою, втрату цілісності та повноти буття.

Ми знаємо із власного життєвого досвіду, що деякі люди завжди відчувають сором за скоєння певних учинків, інші в аналогічних ситуаціях – практично ніколи. Хоча й ті, і ті можуть визнавати одні моральні принципи, однак в одних вони впливають із суб'єктивно істинної онтології, а в інших не впливають нізвідки: якщо я не приймаю ніякого світу, я завжди можу відчувати сором «за бажанням» – кожного разу в мене все одно залишатиметься можливість сховатись у просторі невизначеності – перехитрити власну совість. Тому відмова від свободи постулювання світу – це zarazом і відмова від єдиної умови, здатної «скласти безумовне правило мого життя», – відмова від *безумовних* основ моралі. З іншого боку, з невизначеного світу впливають які завгодно вчинки, тому людина, яка не бажає утверджувати світ, не може мати і постійних моральних принципів, а її поведінка часто буде непередбачуваною навіть для неї самої. У зв'язку з цим ми дозволимо собі стверджувати, що вимагати від когось дотримання морального закону означає вимагати від нього визначення або прийняття того світу, в якому це дотримання можливе. Просте знання абстрактних моральних норм не здатне забезпечити разом з тим і їхнього виконання. Повинен існувати світ, з якого

наше знання впливає, до якого наше знання можна застосувати і в якому можливо діяти згідно з ним. Тому становлення морального суб'єкта – це завжди також і *винайдення певного світу*.

Висновок. Ми можемо побачити тепер, що означає для філософії відмова від побудови онтології: в межах «деонтологізованих» філософських проектів в принципі не можуть бути віднайдені основи для утвердження морального суб'єкта, тому етика – як учення про ці основи – стає не тільки надмірною, а й неможливою. З іншого боку, жодний з таких проектів не може претендувати на звання «шляху досягнення гармонії», жодний з них не має, отже, стосунку власне до людини, тобто до того, що привноситься в її існування через спів-буття, наповнюючи та формуючи її «людську» сутність. Варто також підкреслити ту роль, яку відіграє у висвітленій нами ситуації віра – до того ж ми надаємо цьому поняттю широкого смислу, – можливо, тут навіть краще було б удатися до поняття «філософська віра», як його розумів К.Ясперс: «Насправді філософія не посилається ні на одкровення, ні на авторитет. Однак те, з чим розумно висловлює свою згоду людина, яка філософствує, – щось значно більше, ніж переконливе розсудкове знання. Це те, що вона осягає як істинне з власних витоків і привносить у теперішнє через усі органи. У філософуванні людина здійснює прорив своєї природи, але через посередництво власної сутності. Те, що вона в цьому прориві схоплює як буття і як саму себе, і є її віра. У філософуванні ми йдемо шляхом, який веде до витоків віри, властивих людині як людині» [8, с.431]. Така віра завжди є одиничним і суб'єктивним актом – тобто таким, що виростає з конкретного існування окремої людини. Присутність цієї віри у філософуванні забезпечує зв'язок із «людським» у людині, не дає думці загубитись у безплідних абстракціях, звести до них саму людину. Можна було б припустити, що онтологія як специфічна сфера філософування й була відкинута через те, що неодмінно передбачала віру – адже жодна філософсько-онтологічна система не здатна витримати раціональну перевірку своїх засад: розум, який, виявляючи елемент віри, будь-що вимагає замінити його достовірним знанням, ставить під сумнів можливості людини щодо осягнення власного буття загалом. Проблема ж прихована в тому, що саме віра як безумовне постулювання суб'єктивної істини робить людину людиною і тільки у вірі здатна висвітлитись її свобода. Прагнучи ж позбутися віри, людина руйнує не тільки саму себе, а і єдино можливий живий зв'язок зі світом, надію на досягнення в ньому повноти та цілісності. Саме таку ситуацію ми б і назвали «філософським самогубством».

Література

1. Сартр Ж.П. Экзистенциализм – это гуманизм /Ж.П.Сартр; [пер. с фр. А.Санин] //Сумерки богов. Ф.Ницше, З.Фрейд, Э.Фромм, А.Камю, Ж.П.Сартр /Ж.П.Сартр. – М.: Политиздат, 1990. – С.319-393.
2. Соловьев В.С. Оправдание добра. Нравственная философия /В.С.Соловьев. – М.: Мысль, 1988. – (Сочинения: в 2 т. /В.С.Соловьев; т.1). – С.47-548.
3. Біблія, або Книги Святого Письма Старого і Нового Заповіту. – К.: Поліграфкнига, 1992. – 296 с.
4. Марсель Г. Опыт конкретной философии /Г.Марсель; [пер. с фр. В.П.Визгин]. – М.: Республика, 2004. – 224 с. – (Мыслители XX века).
5. Бубер М. Затмение Бога /М.Бубер; [пер. с нем. И.И.Маханьков] //Два образа веры /М.Бубер. – М.: Республика, 1995. – С. 341-417. – (Мыслители XX века).
6. Камю А. Миф о Сизифе /А.Камю; [пер. с фр. В.Великовский] //Творчество и свобода. Сборник /А.Камю. – М.: Радуга, 1990. – С.29-109.
7. Бердяев Н.А. Спасение и творчество: Два понимания христианства /Н.А.Бердяев //Путь. – 1926. – №2. – С.26-46.
8. Ясперс К. Философская вера /К.Ясперс; [пер. с нем. М.И.Левина] //Смысл и назначение истории /К.Ясперс. – М.: Политиздат, 1991. – С. 420-508. – (Мыслители XX в.).

Summary

Sarnacky Mykyta, Vitvitska Natalya. Ontological Grounds of Morality. The authors of the article show the existence of a necessary connection between the ontological distinctness of the world for a certain individual and the potency of his moral being. It's also analyzed the relation between morality and religion in the context of interdependence of the terms “believe”, “ontology” and “morality”. Keywords: ethics, morality, ontology, religion.

ЕТИЧНІ КАТЕГОРІЇ В КОНТЕКСТІ СИНТЕЗУ СЕКУЛЯРНИХ І РЕЛІГІЙНИХ ЦІННОСТЕЙ

Досліджується зміст базових моральних категорій в контексті секулярного гуманізму та релігійного світогляду, обмірковуються можливості синтезу світської та релігійної етики. Порівнюються ідеї зі священних писань світових релігій – буддизму, християнства та ісламу.

Ключові слова: етика, гуманізм, добро, зло, обов'язок, любов, релігія, справедливість.

Культура сьогодення відзначається принциповим світоглядним плюралізмом. Нині вільно співіснують, взаємодіють, а подекуди й конкурують різні духовні традиції, цивілізаційно-ціннісні орієнтири, релігійні та етичні доктрини. Попри неабиякі здобутки науково-технічного прогресу та просування секуляризаційних тенденцій релігійний світогляд і відповідні цінності й нині зберігають значення істотного чинника духовного життя в усіх цивілізаційних ареалах. З іншого боку, потужним напрямом світоглядної думки є й світський (секулярний) гуманізм. Поза сумнівом, і релігійна духовність, і секулярний аксіологічний дискурс містять неабиякий потенціал морального вдосконалення сучасної людини на суспільному та міжособистісному рівнях. А тому продуктивною та актуальною видається настанова на виявлення пунктів дотику та синергії ціннісного ресурсу релігійної і секулярної етики. Адже здебільшого чинником відмежованості носіїв неоднакових релігійних переконань стає не етичне ядро їхніх доктрин, а обрядово-культува, догматична оболонка чи політична, етнічна, расова заангажованість. Етична спільність багатьох релігій є фактом, але часто цей факт залишається мало актуалізованим у свідомості віруючих, які на ґрунті догматично-культуових розбіжностей між різними релігійними системами культивують цілий ряд взаємних упереджень декомунікативного характеру. А відповідно актуалізація вселюдського змісту моральних настанов різних релігій та їх співзвучності етичним принципам світського гуманізму може сприяти усуненню бар'єрів на шляху толерантності та солідарності між носіями різних духовних традицій. Історичність буття релігії визначає те, що в етичних доктринах різних релігій поряд із загальнолюдськими гуманістичними принципами наявні й настанови, обмежені умовами їх історичного формування, а отже, є певною мірою анахронічними та ціннісно неадекватними. Тож дуже важливо, щоб носії тих або тих релігійних переконань уміли відмежовувати історично віджиле в етичних настановах своєї віри від того, що зберігає **актуальність** і ціннісно-комунікативний конструктив. Критерієм же при такому відмежуванні, з нашого погляду, якраз і є фактор співзвучності відповідних принципів засадам світського гуманізму.

Мета статті: крізь призму аналізу вселюдського змісту фундаментальних етичних категорій (добро і зло, обов'язок і любов) простежити можливості синтезу релігійної та секулярної етики, виявити його практично-комунікативний потенціал. Одним із результатів реалізації цієї мети може стати оптимізація методологічних стратегій впровадження в систему освіти релігійно-етичного елемента.

Джерельною базою дослідження є передусім релігійні тексти світових релігій – «Дхаммапада» [2] (буддизм), Біблія [1,7] (християнство), Коран [5] (іслам), твори богословів і релігійних філософів – зокрема, Івана Золотоуста [3], А.Швейцера [6], а також праці класиків секулярної етики – І.Канта [4], Л.Феєрбаха [8], Е.Фрома [9,10]. Елемент новизни розвідки можна вбачати в настанові на принципову спільність гуманістичних принципів різних релігій, а також на пошук потенціалу ціннісно-комунікативної синергії релігійної етики і світського гуманізму.

Для кожної науки своєрідним фундаментом усієї будівлі знань, які вона здобуває, є її категорії – поняття, що виражають найістотніше, базове в її предметності. Має комплекс власних категорій і етика. Саме через етичні категорії (основні поняття моральної свідомості), що узагальнюють всю систему моральних цінностей, реалізується конкретна пізнавальна діяльність у сфері етики. Правда, специфіка категорій етики полягає в тому, що на відміну від категорій тих наук, які осягають зовнішній світ, її основні поняття відображають не стільки природну необхідність, скільки живу, суперечливу, багатолику царину міжлюдських взаємин. А отже, у змісті етичних категорій неминуче відображається неповторність особистісного вибору людини, напруженість її ціннісного самовизначення, сплав емоцій, розуму, волі, унікальність людських характерів, долі та індивідуальностей. Саме ця обставина спонукає

декого стверджувати, що етичні поняття всуціль суб'єктивно забарвлені, а отже, не можуть виражати нічого загальнозначущого, достеменного. З іншого боку, ще славнозвісний Сократ переконував, що принципи, вселюдські критерії моральних цінностей існують і можуть бути віднайдені – потрібна лише добра воля особистості бути небайдужою до самопізнання та самовдосконалення. Саме з легкої руки цього геніального мислителя в європейській світоглядній думці накреслюється настанова «Пізнай самого себе!» як неодмінна передумова усвідомлення істинних моральних цінностей. Зміст категорій багатьох інших наук цілком можна пізнати через уважну роботу розуму з вивчення зовнішньої реальності. Натомість етичні категорії у своєму глибинному змісті розкриваються лише тому, хто «зазирає у власну душу», міркує про своє місце в житті як «людини серед людей», шукає балансу між життєвими цілями і ціннісно адекватними засобами їх досягнення, прагне духовно вдосконалюватись і жити в гармонії зі світом. Тому, хто прагне розібратись у змісті категорій і законів наук про зовнішній світ, достатньо володіти допитливим розумом; той же, хто з власної волі починає задумуватися над смыслом моральних категорій, – стає на шлях пошуку мудрості. Розум дає силу, тим часом мудрість – спокій та гармонію. Саме про такий пошук істини як мудрості говорить і релігійна етика: пізнавати заради вдосконалення й спасіння. Такі настанови фігурують, зокрема, у буддійському вченні про «восьмеричний шлях» або виражаються християнською крилатою фразою «пізнаєте істину, і істина визволить вас» (Євангеліє від Івана, 8:32) [7, с.175].

Небезпідставно можна стверджувати, що ключовими етичними категоріями є поняття добра і зла, обов'язку та любові. Цим переліком, звісно, не обмежується вся сукупність етичних понять, але саме вони є найфундаментальнішими, що й визначає особливу увагу до їх аналізу, зокрема й у контексті цієї статті.

Поняття «добро» і «зло» постають «полюсами» моральної оцінюваності, їхній зміст слугує критерієм визначення моральної вартості вчинку, поведінки, ситуації, особистості загалом. Уявлення про добро і зло перебувають у центрі уваги не тільки етики як науки, вони пронизують і буденний досвід кожного з нас, і ключові сюжети міфології, релігії, впливають на зміст норм права, осягаються в літературі, мистецтві, філософії. Не без підстав можна сказати, що справжньою особистістю кожен із нас починає ставати саме в той момент, коли усвідомлено замислюється над межею між добром і злом. Ця обставина в образно-символічній формі специфічно обіграна вже у славнозвісному біблійному мотиві. Скуштувавши плід з «дерева пізнання добра і зла», перші люди (Адам і Єва) стають на тернистий шлях самостійної відповідальності за власну життєву долю і власний вибір, здобувають, з одного боку, драматичну, а з іншого – благородну можливість власними вчинками визначати свою гідність перед лицем Абсолюту (Книга Буття, 3:1-24) [1, с.3-4].

Найзагальніший зміст поняття добра – те, що оцінюється позитивно, становить значущість для життя особи і суспільства, сприяє гармонії взаємин, узгоджується з цінностями та сподіваннями. Звісно, таке визначення саме собою є ще доволі абстрактним, тож в етиці категорія добра конкретизується в поняттях доброчесності, справедливості, доброти, чуйності, безкорисливості, милосердя тощо.

В етиці здавна осмислюється проблема співвідношення понять «добро» і «користь», обмірковуються точки дотику між ними і водночас моменти розбіжності. І «користь», і «добро» виражають ціннісно позитивні аспекти життя й стосунків. Водночас якщо користь може мати суто споживчий чи егоїстичний зміст, то добро здебільшого передбачає моральну безкорисливість поведінки, коли вчинок мотивується лиш емоційно-розумовою переконаністю в моральній належності відповідної лінії поведінки. Істинне добро неможливе з примусу або з розрахунку. Вчинки певної особи в «теплих», сприятливих умовах можуть зовні відповідати критеріям добра, але якщо в їхній основі не лежить добровільний внутрішній вибір, їх не можна вважати справді моральними. Якщо хтось поводить пристойно для вигляду або побоюючись осуду чи покарання, а внутрішньо зневажає зміст моральних законів, то його не можна назвати справді доброчесною людиною. І, опинившись в екстремальній ситуації, де треба буде обирати між мораллю і аморальністю, між егоїстичним і альтруїстичним, він навряд чи залишиться доброчесним. Є чимало прикладів, коли, здавалося б, цілком «пристойні» люди, опинившись в екстремальних умовах, де ставляться під загрозу їхні індивідуальні вартості, втрачають людську гідність, нехтують тими цінностями, «відданість» яким ще донедавна, перебуваючи у звичних умовах, вони демонстрували. І навпаки, бувають приклади, коли люди не зовсім «правильні», з моральними «огріхами» (з погляду педантичних стандартизованих уявлень), у принципових ситуаціях опиняються на висоті людяності, гуманності, самопожертви. (Показовим тут видається всім відомий образ Соні Мармеладової з роману Ф.Достоевського «Злочин і кара»). Тому дуже

важливо, щоб наші уявлення про добро становили для нас не просто якісь зовнішні приписи, а приймалися внутрішньо, діставали ґрунт у душі. Ідея безкорисливості справжньої доброчесності – значущий мотив у багатьох релігіях, і він також перегукується з принципами світської етики. Наведемо для порівняння, з одного боку, цитати з Біблії та Корану, а з іншого – з праць представника світської етики І.Канта. Новий Заповіт: «Отже коли твориш милостиню, не труби перед собою, як роблять лицеміри в синагогах і на вулицях, щоб прославляли їх люди... Щоб милостиня твоя була таємна» (Євангеліє від Матвія, 6:2,4) [7, с.13]. Коран: «Вони витрачають своє майно про людське око... Сатана є їхнім товаришем, – поганий такий товариш» (сура 4, аят 38) [5]. І.Кант: «Дія, зроблена за спонукую фізичного благоденства, лише заради обіцяної винагороди, позбавлена моральності» [4, с.73]

Безперечно, пошук власної життєвої стратегії добра – справа, яка вимагає чутливості до потреб та інтересів людей, що довкола, готовності до безкорисливого самообмежування в разі моральної необхідності. Особливо важливо вміти опосередковувати власний пошук добра самостійністю душевної роботи, вимогливістю до себе, плеканням імунітету проти ілюзії власної непомильності, готовністю витончувати чуття совісті до цінностей справжньої людяності. Доброчесна людина має бути здатна протипоставити свою життєву позицію псевдодобру, зодягнутому в лицемірні шати ханжества, популізму, демагогії. Наведемо кілька характерних місць з буддійського тексту «Дхаммапада», які засвідчують потужні можливості синтезу відповідних аспектів у релігійному і світському розумінні добра (розділ «Про тисячі»): «Одне корисне слово, почувши яке стають спокійними, краще за тисячу промов, складених з марних слів... Якби хтось у битві тисячу разів переміг тисячу людей, а інший переміг би себе самого, то саме цей інший – найбільший переможець у битві... Нехай хтось місяць за місяцем тисячі разів впродовж ста років здійснює жертвоприношення, і нехай інший віддасть шану – хоч на мить – тому хто вдосконалює себе. Воістину, таке шанування краще за столітні жертвоприношення...» [2]. Мотив ціннісного домінування справжнього морального вдосконалення над ханжеством і моралізаторською демагогією виразно лунає й у Новому Заповіті. Прикладами, можуть слугувати притчі, де описуються вчинки книжників і фарисеїв, а також славнозвісна «Притча про доброго самарянина» (Євангеліє від Луки, 10:25-37) [див. 7, с.123].

Доброчесна людина повинна зважати на існуючі норми, але не варто абсолютизувати їх. Адже часом трапляється так, що зміст норм залежить від різних умов, які можуть і не бути такими, які справді спонукують до добра, людяності. Спотворювати справді моральний зміст норм життя інколи можуть політичні, релігійні та інші чинники. Нерідко трапляється так, що, як пише філософ і психолог *Е.Фром*, «засадничим джерелом норм і ціннісних суджень людини стають закони держави, наївна віра в магічні властивості могутніх лідерів, міць і сила машин, матеріальний добробут» [9, с.378].

Тим часом онтологічною основою моральної свідомості і моральної практики є свобода людини. Тож подавати справу так, ніби мораль зводиться до системи зобов'язальних норм, а доброчесність – до «автоматичного», звичаєвого чи кон'юнктурного їх дотримання, – отже, нехтувати тим якнайістотнішим, що становить саму суть ціннісного ставлення людини до світу. Слідом за *І.Кантом* можна сказати, що в моралі людина підпорядкована тільки своєму власному і водночас загальному законові. А тому якщо голос совісті й ретельна моральна рефлексія свідчать про псевдоморальний характер тієї чи тієї норми, прийнятої в середовищі, порядна людина знайде в собі сили, навіть всупереч загальній волі, сказати такій нормі «ні». Недаремно ж і в рабовласницькому суспільстві, де нелюдське ставлення до рабів визнавалося несуперечним уявленню про суспільне «добро», все ж знаходилися такі власники, які (наперекір «нормальному» станові речей) бачили в рабі особистість і поважали його гідність, даючи йому свободу. І в тоталітарному суспільстві, всупереч «нормам» життя і «кодексам будівників світлого майбутнього», виявлялися дисиденти, здатні відверто назвати морально неприпустимі дії влади своїми іменами, хай навіть ці дії були нормативно освячені деологізованою псевдомораллю. Норма сама собою – лише форма. Справа ж у здатності наповнити норми власного життя істинно людським змістом. А це питання ненастанної роботи над собою. Тож починати власну моральну розбудову слід аж ніяк не зі звернення до збірників норм і кодексів як чогось абсолютного – «істини в останній інстанції». Недаремно засновник етики Аристотель підкреслював: істинне добро починається не з абстрактного принципу чи табу, а з живої чуйності до правди і людей, які довкола. Ці ідеї вселюдської етики мають яскраво виражений перегиб з євангельськими мотивами «Нагірної проповіді», епізоду з блудницею тощо. Ось характерні євангельські афоризми: «Бо коли ви любите [лише] тих, хто любить вас, яка вам нагорода? Чи не те роблять і митарі? І коли ви вітаєте тільки братів ваших, що особливого робите?» (Євангеліє від Матвія, 5:46-47) [7,

с.12]. «Хто з вас без гріха, перший кинь у неї камінь» (Євангеліє від Івана, 8:7) [7, с.174]. «Субота для людини, а не людина для суботи» (Євангеліє від Марка, 2:27) [7, с.65].

Як для світської, так і для релігійної етики категорія *зла* становить такий самий важливий предмет вивчення, як і добро. Адже розуміння чинників *зла* слугує передумовою точності моральної порівняльності, дозволяє достеменніше визначати способи боротьби з ним. Категорія *зла* є моральним антиподом добра і виражає все те, що суперечить морально належному, вносить у життя зневагу, неприязнь, ворожнечу між людьми. У релігійній етиці поняття *зла* тісно переплетене з поняттям гріха. Але гуманістичні дискурси релігійної етики, підкреслюючи те, що абсолютно безгрішних людей не буває, все ж висловлюють віру у здатність особистості власними силами боротися з паростками *зла* в собі. Ось характерне місце з Біблії: «Отож, коли ти добре робиш, то підіймеш обличчя своє, а коли недобре, то в дверях гріх підстерігає. І до тебе його пожадання, а ти мусиш над ним панувати» (Книга Буття, 4:7) [1, с.4]. Наведемо також фрагменти з буддійської Дхаммапади (розділ «Про зло»): «Якщо навіть людина вчинила зло, нехай вона не робить його знову й знову, хай не буде на ньому свої наміри. Нагромодження *зла* – прикре... Не думай легковажно про зло: «воно не прийде до мене». Адже й глечик наповнюється від падіння крапель. Дурень наповнюється злом, навіть потроху нагромаджуючи його... Хай уникає він *зла*, як подорожній без супровідних і з великим багатством – небезпечного шляху, як той, хто прагне жити, уникає отрути» [2]. Важливим моментом у моральному запобіганні *злу* як світський гуманізм, так і гуманістичні релігійні доктрини визнають готовність людей взаємно поважати одне одного, утримуватися від апріорної неприязні і бути налаштованими на взаємозбагачення через спілкування. Коран: «Хай одні люди не насміхаються над іншими, адже може бути, що ті кращі за них... І не ображайте одне одного й не прозивайтеся образливо... Уникайте багатьох пропозицій, бо ж деякі пропозиції є гріхом. Не стежте одне за одним і не лихословте за спиною... Ми створили вас..., щоб ви пізнавали одне одного» (сура 49, аяти 11-13) [5].

Звернімо увагу на здійснений *Е.Фромом* аналіз поняття гріха в межах, з одного боку, гуманістичної, а з іншого – авторитарної релігійності. Немає жодної релігії, констатує Фром, у якій в тому чи тому вигляді не було б поняття гріха, уявлення про способи його розпізнавання та шляхи спокутування. В авторитарній релігії гріх полягає передусім у непокорі владі, а порушення самих етичних норм тут має другорядне значення (згадаймо Авраама, яуй на вимогу «трансцендентної влади» ладен був знехтувати батьківськими почуттями і моральним обов'язком перед сином). У гуманістичній релігії совість – це не «інтерналізований» голос влади, а власний голос людини, сторож нашої чесності, що повертає нас до самих себе, коли ми під загрозою втратити власну гідність. В авторитарних релігіях ідея гріха культивується як чинник приниження людини, яка через усвідомлення власної гріховності сповнюється зневагою до себе й трепетом перед карою вищих сил. Гуманістичні релігії натомість намагаються сформувати в людини таке ставлення до власної недосконалості, коли вона, усвідомлюючи свої вади чи провину, буде прагнути стати кращою, доброчеснішою, а не «зациклюватиметься» на самозневазі й плазуванні перед вищими силами та їх земними представниками. Фром наводить два приклади гуманістичного ставлення до гріха. Перший – це Ісусові слова: «Хто з вас без гріха, нехай першим кине камінь...». Другий – це міркування, характерне для вчення містиків: «Хоч би хто говорив чи міркував про зло, скоєне ним, думки його в цю хвилю будуть присвячені підлості, яку він вчинив. Про що думає людина, у те вона і втягнута, і вся її душа також втягнута в те, про що вона думає, і тому вся вона ще заражена гріхом. І вона ніяк не зможе від нього звільнитися, тому що душа її грубішає, і серце її черствішає і, крім того, сама вона може поринути в розпач. Що робити? Міси бруд так чи інак – все одне то буде бруд. Згрішити чи ні – яка нам буде користь від цього на небесах? Поки я міркую про все це, я б міг нанизати перлини на радість небу. Ось чому записано: «Ухиляйся від *зла* й чини добро» – відвернися від *зла* цілком, не думай про нього й чини добро. Ти вчинив кепсько? То врівноваж це добрим вчинком» [10, с.286-287]. Порівняймо ці міркування також з фрагментом з буддійського тексту («Дхаммапада», розділ «Парні строфи»: «Якщо хтось говорить або діє з нечистими думками, то його переслідує нещастя, як колесо йде за копитом бика... Якщо хтось говорить або діє з чистими думками, то за ним іде щастя, наче невідступна тінь... Він скривдив мене, він вдарив мене, він здобув наді мною перемогу, він обібрав мене». В тих, хто плакає такі думки, ненависть не припиняється... У тих, хто не плакає в собі таких думок, ненависть зникає. Бо ніколи в цьому світі ненависть не припиняється ненавистю, а лише відсутністю ненависті припиняється вона» [2]. Безперечно, такий підхід істотно переформується з морально-

психологічними настановами світського гуманізму щодо боротьби зі злом у собі, що засвідчує неабиякі можливості синтезу релігійної і світської етики.

Істотним моментом особистої моральності є здатність особи не просто утримуватися від зла у власній поведінці, а знаходити в собі сили протистояти злу, бути небайдужим. Адже саме байдужість окремих осіб, що керуються принципом «моя хата скраю» нерідко служить передумовою розростання й примноження зла. В цьому контексті знаменними видаються слова релігійного філософа *А.Швейцера*: «Як хвиля не існує для самої себе, а є лише частиною дихання океану, так і я не повинен жити своїм життям тільки для себе, а вбирати в себе все, що мене оточує... Все, що тобі дано більшою мірою, ніж іншим – здоров'я, здібності, талант, успіх, чудове дитинство, тихий домашній затишок, – усе це ти не повинен вважати само собою зрозумілим. Ти маєш відплатити за це. Ти зобов'язаний віддати сили свого життя заради іншого життя... Підшукай для себе будь-яку побічну справу, нехай навіть непомітну, таємну. Відкрий очі й пошукай, де людина чи група людей потребує частки твоїх зусиль, твого часу, твого дружнього ставлення, твого товариства, твоєї праці. Можливо, ти надаси добру послугу людині, що почувається самотньо, або озлобленому, або хворому, або невдачі. Може, це буде старий чи дитина. Добру справу зроблять добровольці, які пожертвують своїм вільним вечором або сходять у якісь справі для інших. Хто спроможний перерахувати всі можливості використання цього цінного капіталу, що зветься людиною! Його потребують у всіх куточках світу. Тому пошукай, чи не знайдеш ти застосування своєму людському капіталові... Не відмовляйся від цієї додаткової роботи, яка дозволить тобі почувати себе людиною серед людей. Такою є твоя доля, якщо ти справді цього хочеш...» [цит. за: 6, с.368-369].

Істотне значення серед категорій етики посідає поняття *обов'язку*, в якому конкретизується категорія добра. Онтологічна визначеність людини як істоти, покликаної ціннісно творити себе саму, робить неминучим фактором її життя пошук власного життєвого обов'язку. Зміст морального обов'язку передбачає сукупність вимог морально належного. Спроби чітко сформулювати загальнозначущий критерій морального обов'язку, попри всю складність цього завдання, здійснювались з давніх часів історії. Назвемо два таких формулювання, які стали віхами в етичному пошуку людства. Це – «золоте правило моральності», що фігурувало ще у стародавніх віроповчальних книгах та філософських трактатах різних народів, і «категоричний імператив» німецького філософа Іммануїла Канта – як своєрідна модифікація «золотого правила».

Ось формулювання «золотого правила», наявне у Новому Заповіті: «І як хочете, щоб робили вам, так і ви робіть їм» (Євангеліє від Луки, 6:31) [7, с.111]. Важливий моральний смисл цього закликів – визнання вихідної рівності людей у їхній гідності, з чого випливає настанова ціннісної взаємності. Важливий зміст «золотого правила» – у внутрішньому заклику побачити в іншій особі щось глибинно споріднене з самим собою через приналежність до єдиного людського роду – і на цій підставі зняти, усунути можливі прояви неприязні чи ворожості. Дослухаймося до афоризму *С.Лєца*: «Обличчя ворога найбільше вражає мене, коли я раптом помічаю як воно схоже на мене». А отже, перед думаючою особою постає риторичне питання: чи взагалі варті ворожість і неприязнь того, щоб їх культивувати. Тому, можливо, найсокровенніший заклик нашого обов'язку совісті – не примножувати неприязнь, шукати не лінії розмежування між людьми, а точки єднання та порозуміння. Інше знакове формулювання основного морального обов'язку людини міститься в «категоричному імперативі» Канта. Спрощено його можна виразити таким формулюванням: «Стався до іншої особи передусім як до мети, а не засобу й орієнтуйся на таку поведінку, яку можна було б визнати за взірць загального закону». Важливе значення цієї настанови в тому, що вона може слугувати певним «компасом» вибору координат моральної дії.

Ціннісною мотивацією додержання морального обов'язку є усвідомлення безальтернативності солідарності з іншими, діалектики взаємозумовленості власної гідності й гідності інших людей: відповідати «планці» людської гідності можна лише за умови діяльної поваги до гідності людей, які довкола. Нехтування ж велінням обов'язку ґрунтується на спотвореному уявленні про власну гідність, коли вона розглядається як така, що може бути утверджена за рахунок поправлення гідності інших. Такий образ власної гідності в разі його усталеного культивування насправді виявляється її запереченням, що в життєвій перспективі неминуче призводить до морально-психологічного спустошення, втрати індивідом духовного виміру людськості. Ця обставина глибоко усвідомлюється кращими представниками релігійної етичної думки. Ось думка Івана Золотоуста: «Ти хочеш, щоб про

тебе не говорили погано? Не говори, отже, й сам погано про інших. Бажаєш, щоб тебе хвалили? Хвали й ти інших. Хочеш, щоб тобі співчували? Виявляй і сам співчуття. Прагнеш дістати пробачення? Пробачай і сам. Бажаєш, щоб у тебе не крали? Не кради й сам. Ставмося до ближніх так, як ми бажаємо, щоб і вони ставилися до нас» [3].

В етиці й досі актуальним є питання про співвідношення в додержанні обов'язку, з одного боку, розумово-вольових, а з іншого – емоційних спонук. Ряд дослідників наголошують на домінуванні тут раціонального усвідомлення морально належного. Емоції людини – річ непевна, вважають вони, підпорядкована безлічі емпіричних бажань і прагнень, а отже, лише їх суворе приборкання розумом і волею, перетворення людини на такий собі раціональний «автомат» обов'язку може дати надійні гарантії його реалізації. Втім, такий підхід до проблеми (його називають ригоризмом), вочевидь, надміру однобокий. Адже найбільш надійною є така моральна мотивація, яка не лише опосередкована розумом і вольовим самозобов'язанням, а живиться душевністю, чуйністю, милосердям, і реалізація якої приносить емоційне задоволення людині. Тож можна стверджувати, що вивершенням морального обов'язку, піднесенням його на якісно вищий рівень є *любов* як емоційно-духовний феномен приятного, турботливого, глибинно зацікавленого ставлення до іншої особи. Саме релігійна етика любові здатна виводити розуміння морального обов'язку на якісно новий рівень. Ось славнозвісні новозаповітні рядки: «Любов довго терпить, милосердствує, любов не задрить, любов не вихваляється, не пишається, не безчинствує, не шукає свого, не гнівається, не замишляє зла, не радіє з неправди, а радується істині; усе покриває, всьому йме віри, всього надіється, все терпить. Любов ніколи не перестає...» (Перше послання до коринфян, 13:4-8) [7, с.328].

Любов у моральному розумінні, звісно, не повинна означати засліпленого потурання проявам аморальності з боку інших. Але наше щиро приятне ставлення до вогника людяності навіть в особі з моральними вадами часом здатне перетворити цей вогник на багаття самовдосконалення, в якому спалюються негативні якості та риси. Тому так важливо, скажімо, при вихованні дитини виявляти не просто інстинктивну любов до неї самої, а й підтримувати в сім'ї (наприклад, у взаєминах між батьками) загальний клімат теплоти, взаємної уважності, ауру душевного єднання. Інакше навіть палка любов батьків до дитини на тлі виявів неприязності в їхніх власних стосунках може спричинити в перспективі морально-психологічний дисонанс у душі дитини. Це загрожує формуванням спотвореної морально-емоційної сфери і здатне ускладнити взаємини з оточенням. Тож в ідеалі остаточний смисл додержання морального обов'язку зводиться до збагачення атмосфери нашого життєвого світу імпульсами любові. Адже лише в такій атмосфері набуває повноцінності творче ставлення до життя, взаємозбагачувальне спілкування, примноження радості й зрештою виповнюється щастя.

Релігійна етика дає чимало прикладів обґрунтування настанови любові як вияву справді людського в людині, що водночас споріднює її з божественно-космічним. А втім, окремі релігійні дискурси певною мірою протиставляють любов до Бога і любов до людини. Такі мотиви зазвичай містяться у фанатично зорієнтованих релігійних закликах. Ось характерний приклад – міркування *М.Лютера* щодо співвідношення любові і ставлення до носіїв альтернативних релігійних поглядів: «Хіба не заповів нам Господь Христос любити й ворогів?.. Заради їх особистості я повинен їх любити; а через їхнє вчення я повинен їх ненавидіти. Отже, я повинен їх ненавидіти або повинен ненавидіти Бога, який хоче, щоб корилися його слову... Чого я не можу любити одночасно з Богом, те мушу я ненавидіти; якщо тільки будуть проповідувати щось, противне Богові [тобто церковному уявленню про «богоугодне»], то вся моя любов і дружба до них має зникнути; я ненавидітиму тебе й не багатиму тобі добра. Бо ж віра повинна посідати перше місце й повинна наставати ненависть і припинятися любов, коли справа торкнеться слова Божого... Віра швидше допустить, щоб усі істоти загинули, ніж щоб загинуло слово Боже й залишилася сама єресь» [цит. за: 8, с.384-385].

Звісно, такі фанатичні елементи, що наявні в деяких концепціях релігійної етики, мають сприйматись як антиприклад. Але інші релігійні тексти містять чимало закликів, згідно з якими відмінність у поглядах не повинна ставати бар'єром на шляху любові та солідарності. Саме боротьба з ненавистю в собі, а не богослужбова ревність розглядається в них передумовою святості. Наведемо приклади з релігійних текстів. Буддійська «Дхампада» (розділ «Парні строфи»): «Якщо навіть людина мало повторює Писання, але живе.., звільнившись від пристрасті, ненависті та невігластва, володіючи істинним знанням.., – вона причетна до святості...» [2]. Іван Золотоуст: «марна любов до Бога, коли не супроводжується любов'ю до ближнього... Ніщо не

може приваблювати так, як любов. Через знамення й чудеса можуть і заздрити тобі, а через любов і дивуватимуться, і любитимуть, а люблячи приймуть мало-помалу й істину. А втім, якщо язичник і не скоро стане віруючим, не дивуйся, не поспішай, не вимагай усього одразу... Коли ж любов є причиною доброчесності, то ретельно розвиваймо її у своїх душах, аби вона принесла нам численні блага та щоб повсякчас збирати її рясні плоди, що завжди квітнуть і не в'януть» [3].

Підсумовуючи, наведемо міркування Е.Фрома щодо спільності етичного потенціалу гуманістичних форм релігійності та світських морально-філософських доктрин: «Намагаючись окреслити людську настанову, що лежить в основі мислення Лао-цзи, Будди, пророків, Сократа, Христа, Спінози і філософів Просвітництва, дивуєшся з того, що попри значні розбіжності існує низка ідей і норм, спільних для всіх цих учень... Ось яке формулювання буде приблизним описом спільної сутності всіх цих учень: людина повинна прагнути пізнати істину і вона може стати у повному значенні людиною лише тією мірою, якою матиме успіх в розв'язанні цього завдання. Людина має бути незалежною і вільною, бути метою, а не засобом здійснення цілей інших людей. Людина має з любов'ю ставитися до своїх близьких. Якщо вона живе без любові, вона – просто пустушка, навіть якщо має владу, багатство й розум. Людина має знати, що таке добро і що таке зло, вона повинна навчитися дослухатися до голосу своєї совісті і бути здатною додержуватися його» [10, с.276-277].

Висновок. Як бачимо, аналіз етичних доктрин різних релігій дає підстави виявити в них ціннісну співзвучність із моральними принципами вселюдського світського гуманізму. Увага до спільності морального ядра різних релігійних систем є передумовою порозуміння, солідарності й толерантизації взаємин між носіями різних світоглядних переконань. Наявні ж в історії релігійної етики ціннісно обмежені та декомунікативні настанови, які проголошують ексклюзивність лише певної системи або уявляють особистісну гідність і свободу, належить сприймати лише як антиприклад, який привносить у життя й стосунки фанатизм, забобонність, взаємну упередженість. Уміння віднаходити критерії відмежування ціннісно конструктивного в релігійній етиці від декомунікативного і негуманного підносить віру на рівень мудрості та забезпечує її філософським підґрунтям. А відповідно впровадження релігійного елемента у сферу освіти має здійснюватися не на шляхах катехизації та проголошення винятковості якоїсь конкретної конфесії, а через комплексну етичну просвіту на засадах вільного і рівного доступу до джерел різних віровчень.

Література

- 1.Біблія або книги Святого Письма Старого й Нового Заповіту. – Українське біблійне товариство, 1993.
- 2.Дхаммапада: [Електронний ресурс] / [пер. с пали В.Н.Топоров]. – М., 1960. – Режим доступу: <http://psylib.org.ua/books/dhammap/index.htm>
- 3.Златоуст И. Беседа о любви: [Електронний ресурс] /И.Златоуст. – Режим доступу: http://www.ispovednik.ru/zlatoust/Z12_2/Z12_2_01.htm
- 4.Кант И. Лекции по этике /И.Кант; [пер. с нем. А.К.Судаков, В.В.Крылова, общ.ред., сост. и вступ. ст. А.А.Гусейнова]. – М.: Республика, 2005. – 431 с.
- 5.Коран: [Електронний ресурс] / [пер. с арабского Э.Кулиев]. – Режим доступу: <http://www.falaq.ru/quran/kuli/>
- 6.Мир философии: Книга для чтения. Ч.2. Человек. Общество. Культура. / [Составители П.С.Гуревич и В.И.Столяров]. – М.: Политиздат, 1991. – 624 с.
- 7.Новый Заповіт Господа нашего Ісуса Христа. – Львів, 1992. – 500 с.
- 8.Фейербах Л. Избранные философские произведения в 2-х тт./Л.Фейербах. – М.: Госполитиздат, 1955. – Т.2 – 944 с.
- 9.Фромм Э. Бегство от свободы. Человек для себя /Э.Фромм; [пер. С англ..Д.Н.Дудинский]. – Минск: ООО «Попурри», 1998. – 672 с.
- 10.Фромм Э. Психоанализ и религия /Э.Фромм; [пер.с англ. С.В.Федулов, общ.ред. и посл. В.И.Добреневков] // Иметь или быть. – М.: Прогресс – С.217-308.

Summary

Brodetsky Olexandr. Ethical Categories in Terms of the Secular and Religious Value Synthesis. It is investigated the basic moral categories in the context of secular humanism and religion. The author outlines the potencies of the religious and secular ethics synthesis. It is compared the ideas of the Holy Writings of the world religions – Buddhism, Christianity and Islam. **Keywords:** secular and religious ethics, secular humanism, good, evil, duty, love, justice.

СОКРАТ ПРО ЗНАННЯ ЯК ДЖЕРЕЛО ДОБРОЧЕСНОСТІ

Аналізується вчення Сократа щодо ролі знань у формуванні доброчесного способу життя.

Ключові слова: доброчесність, знання, добро, зло, розум, бесіда, іронія.

Актуальність. Проблема людини, її розумових здібностей, способу життя, місця у світі була й залишається у полі зору мислителів. Сократівські слова «Пізнай себе» спонукають кожного з нас зазирнути у глибини власної сутності для того, щоб відкривати в собі нові здатності, намагатися зрозуміти смисл свого перебування у світі, навчитися розпізнавати добро і зло, справедливість і несправедливість тощо. Слушною є думка Сократа щодо цінності людського розуму та його значення в житті особистості. Здобуваючи нові знання, людина буде мати більше шансів адекватно оцінювати себе, свої можливості та будувати власне життя свідомо, на основі перевірених віками вселюдських цінностей та ідеалів.

Згідно з ученням Сократа, якщо людина не вважає головними проблемами свого буття можливості самопізнання, вибору добра і зла, будь-які інші знання не зможуть зробити її щасливою, а навпаки, призведуть до нещастя. Питання, над якими розмірковував Сократ ще у далеку Античну епоху, залишаються актуальними й нині.

Об'єктом дослідження є філософія Сократа як представника періоду високої класики античності, предметом – його критична рефлексія щодо ролі розуму в людській життєдіяльності, передусім у сфері моральної поведінки, що дало підстави історикам філософії вважати мислителя засновником раціоналістичної етики античності. Метою розвідки є аналіз поглядів Сократа стосовно проблеми людини, її здатності вести доброчесний спосіб життя на засадах розуму. Завдання дослідження – виявити сократівське розуміння джерел негідних вчинків людини, ролі та значення понять у формуванні доброчесності тощо.

Цю проблему в різних контекстах – і в історико-філософському плані, і з погляду історії етики, і в контексті методологічних пошуків етичної теорії досліджували Т.Аболіна, Е.Агаці, К.-О.Апель, Р.Апресян, В.Асмус, Р.Атфілд, Т.Васильєва, Б.Габдулін, А.Гусейнов, В.Ларіонова, Л.Левчук, О.Лосєв, В.В.Малахов, В.Мовчан, В.Нерсисян, В.Панченко, В.Порус, І.Рожанський, К.Сотонін, В.Уланов та інші.

Зацікавленість етичними проблемами була причиною того, що Сократ вважав вивчення Космосу та природи даремною тратою часу, оскільки пізнання законів небесних явищ не дозволяє ані змінювати їх, ані створювати такі явища, як вітер, дощ, пори року. На думку Сократа, науки про людину переважають над науками про природу. «Його не цікавили більше ні зовнішній космос, ні фізична природа речей; його увага зосереджувалася на головному в цьому житті – на самій людині, на осягненні її долі, її призначення, смислу її життя. Цим і був зумовлений кінцевий вибір і перехід від натурфілософії до філософії моральної, як у всій античній думці, так й особливо в Сократа» [1, с.65].

Вивчення людини допомагає їй пізнавати як себе, так і свої вчинки, дає уявлення про добро і зло, прекрасне і потворне, істину й оману. Лише знання про людину та з'ясування власного призначення у світі допомагають зробити правильний вибір, вести доброчесний спосіб життя. Знання та вчинки людини, вважав Сократ, є єдиним цілим. Цінність знань полягає в їх практичному втіленні в життя, тобто знати потрібно для того, щоб жити правильно. Сократ зосереджував особливу увагу на проблемі людини, стверджуючи, що вона є найсуттєвішою для філософії. Мислитель вважав, що мудрість людини полягає в усвідомленні свого незнання стосовно найважливіших питань.

Важливу роль у пошуку істини та нових знань, стверджував мислитель, відіграє діалог. Жодні тексти книг не здатні замінити живе спілкування. Твори, написані авторами, не спонукають людину до творчого пошуку, а вводять її в оману, змушуючи обмежену творчу особу вважати себе такою, що вона начебто знає все. Мистецтво задавати запитання, за Сократом, є засобом, за допомогою якого в голові співрозмовника зможе народитись істина.

Людина, відповідаючи на запитання та висловлюючи свою думку, виявляє свої знання або ж незнання. Слова Сократа: «я знаю, що я нічого не знаю. І все-таки я хочу разом з тобою поміркувати і пошукати» свідчать про те, що не просто незнання, а саме знання про своє незнання спонукає людину до пошуку нових знань.

Сократ, порівнюючи себе з гедзем, а мешканців Афін – з конем, стверджував, що Бог послав його в це місто для того, щоб він, не даючи спокою людям, змушував їх думати, аналізувати, а не перебувати у вічному сні. У своїй передсмертній промові мислитель зазначав, що, коли люди стратять його, то все своє життя проведуть увісні, якщо тільки Бог не направить до них когось іншого замість нього. Сократ вважав, що добробут суспільства передусім залежить від духового багатства громадян, а не кількості кораблів, оборонних стін та інших матеріальних речей. Доти, доки люди не з'ясують, що таке добро і зло, ніщо не врятує їх від загибелі. Наголошуючи на тому, що знання допомагають людині обрати правильну поведінку, Сократ проводив паралель між успіхом у професійній діяльності (тобто мудрим і моральним у своїй сфері) та успіхом у моральній поведінці. У зв'язку з цим він дійшов висновку, що знання – це добро, а нещасття – це зло.

Важливе місце в діалогах Сократа посідала *іронія*. Вона була характерною рисою діалектичного методу мислителя, прихованим глузуванням над самовпевненістю тих, хто вважав себе таким, що знає дуже багато. Сократівська іронія покликана допомагати людині ставати вільною, незалежною від «визнаних мудреців», відкритою для істини. Проте жодні знання самі собою не гарантують щасття людині, якщо вона не пізнала себе. «Пізнай самого себе» – означає заклик до пізнання людиною свого внутрішнього світу, оскільки осмислене життя, духовне багатство, гармонія внутрішніх сил та зовнішньої діяльності, задоволення своєю моральною поведінкою є вищою цінністю, вищим благом. Сократ був переконаний у тому, що завдяки інтелектуальному і моральному проникненню у власне Я людина здатна самовдосконалюватися та ставати на шлях добродісного життя. «Ідея Сократа про пізнання, популярна в період античності, нерідко ставала провідною ідеєю на поворотних пунктах історії та суттєво змінювала весь спосіб людської думки» [2, с.437].

Сократ вважав, що етичне знання – це знання про те, що таке щасття і як його досягнути. У поведінці людини, на думку філософа, немає нічого сильнішого, ніж знання, а тому воно завжди бере верх над задоволеннями. Сократ доводив, що в моральній поведінці людини поряд зі знанням про те, чим є добро (щасття), існує бажання творити добро. За Сократом, етичне знання – це не лише теоретичне осягнення добра і зла, а й *морально-вольове бажання творити добро й уникати зла*. В усіх добровільних діях людини знання добра є неодмінною і достатньою умовою для творення добра. Істинне етичне знання, стверджував мислитель, здатне подолати прірву між думкою та дією, сутнім (наявним) і належним. Сократ дотримувався своєрідного переконання, згідно з яким людина не бажає зла для себе і ніхто не прагне до нього, оскільки це призведе до нещасття, а тому той, хто не знає, що таке зло, прагне не його, а того, що здається йому благом.

На думку Сократа, правильний вибір вчинку залежить від самопізнання, пізнання моральних і правових норм, законів суспільства. Мислитель сподівався, що можна змінити життя завдяки інтелектуальному та моральному самовдосконаленню людей. Він вважав, що мудрість – це вище благо, яке постає не лише знанням, а й реалізацією добродісності, вибором добра. Вище благо можна отримати не випадково, а завдяки пізнанню та моральній діяльності.

За Сократом, добродісним є той вчинок, який корисний для людини. Річ може бути гарною лише тоді, коли вона відповідає своєму призначенню. Одна й та ж сама річ може бути як прекрасною, так і потворною. Наприклад, те, що добре від голоду, погане від лихоманки, і що добре від лихоманки, погане від голоду. Сократ дотримувався думки про те, що немає нічого доброго чи поганого, корисного чи шкідливого, прекрасного чи потворного взагалі. Вчинок людини є добродісним тоді, коли він спрямований на досягнення корисної мети. На думку мислителя, хоча люди і вважають корисним те, що допомагає їм отримати бажане, однак важливіше знати, чого саме варто бажати. Незнання цього робить людей заручниками потягів і жаги задоволень. Бажання є загрозою для мудрості, вони відволікають людину від корисного, змушують надавати перевагу гіршому а не кращому. Варто звернути увагу на те, що в пошуках

блага в людині Сократ відходить від утилітарної концепції блага й наголошує на тому, що самопізнання і «турбота про душу» є метою життя людини. Турботу про душу Сократ ототожнював з турботою про розум та істину. Він пов'язував душу з розумовою діяльністю, вважаючи її лоном мислення й розуму.

Сократ, наголошуючи на турботі про душу, мав на увазі мораль, інтелектуальну активність і мудрість. Душа, за Сократом, є джерелом стриманості, самовладання. Доки людина керуватиме тілом і чуттєвими бажаннями, доти вона буде моральною. Мислитель був переконаний, що моральні цінності є значно вищими, ніж матеріальні. Вважаючи творення духовних цінностей головною метою людського життя, Сократ наголошував на тому, що вони не передаються в готовому вигляді від однієї людини до іншої, а тому кожен повинен здобувати їх у процесі пізнання як себе, так і інших, турбуватися про власну душу. Людина, яка не прагне цього, фактично зрікається свого життя.

Його думка про безсмертя душі посідає чільне місце в моральній філософії. Безсмертна душа, перебуваючи в тілі, об'єднує в єдине ціле природні та божественні, земні та небесні аспекти людського буття. За Сократом, безсмертя душі вказує на те, що лише розумне і доброчесне життя є доцільним і відповідає божественній гармонії Всесвіту. Душа містить у собі знання, отримані нею раніше під час її мандрівок у цьому та іншому світах, а тому людське пізнання зводиться до пригадування попередніх знань. Безсмертна душа, вважав Сократ, підлягає як удосконаленню, так і занепаду. Це залежить від земного способу життя людини. Пронизана божественним розумом гармонія Всесвіту є передумовою розумної та цілеспрямованої земної діяльності людини та її доброчесного життя.

Мислитель вважав, що доброчесність можна досягти шляхом самопізнання та самовдосконалення. Сократ був першим мислителем, який поставив самопізнання в центр своїх філософських пошуків. Проголошуючи слова «я знаю, що я нічого не знаю», він усвідомлював, що неможливо отримати остаточні знання стосовно будь-чого, проте, з іншого боку, розумів, що людина здатна здобувати і накопичувати знання, які є надзвичайно великою силою. Сократ був переконаний, що знання можуть як нести благо, так і шкодити людству, а тому людина повинна завжди прагнути добра, оскільки, ступаючи на шлях зла, вона ніколи не зможе бути щасливою.

Жодні знання та навички самі собою не гарантують добробуту і не здатні принести людині щастя. Вони можуть набувати смислу залежно від пізнання добра і зла. Проте навіть знання про добро і зло не будуть істинним благом, якщо вони не зміцнюватимуть моральність людини.

Особливість філософування Сократа полягала у прагненні до розуміння. Незаперечним є той факт, що «всезнайству» софістів Сократ протиставляв знання про своє незнання, яке вказувало на його прагнення до поглиблення власних знань. Мислитель критикував софістів за те, що їхні енциклопедичні знання мають розрізнений характер, а це перешкоджає їм замислюватися над єдністю знання. Софісти багато знають, але мало розуміють. Абсолютизуючи індивідуальне, суб'єктивне, софісти ігнорують об'єктивне, загальне, єдине. Маєвтика Сократа була покликана допомогти людині пізнати свою сутність як розумної та моральної істоти. Маєвтика – це метод, завдяки якому співрозмовники прагнуть досягнути єдину доброчесність, єдину істину.

За Сократом, знання є божественним, а тому воно уподібнює людину богам. Багато людей не прагнуть знань і керуються випадковими захопленнями, мінливими почуттями. Вони вважають, що не знання керують ними, а пристрасть, задоволення, любов або ж страх. Знання допомагають людині обрати доброчесний спосіб життя, завдяки якому вона реалізується як особистість. Людина, володіючи знаннями про доброчесність, чинить лише відповідно до неї. Так, наприклад, знаючи, в чому полягає помірність або мужність, людина керуватиметься в житті цими поняттями. Знати і не діяти відповідно – фізична неможливість і логічна суперечність. Доброчесність і знання є тотожними в тому розумінні, що знання доброчесності спонукають втілювати її на практиці.

Можна стверджувати, що жоден мислитель до Сократа не намагався з'ясувати, що таке істинне знання і як його здобути. Попередники Сократа, вибудовуючи свої суспільно-політичні концепції на традиційних цінностях, отримуючи етичні знання за допомогою поетів та оракулів, не надто зосереджували увагу на аналізі своїх теорій і поглядів, не замислювалися

над тим, що те, що вони вважають істиною, може виявитися хибою. За Сократом, для того, щоб мати знання про ту чи ту річ потрібно розкрити зміст її поняття, включаючи всі випадкові поняття, та виокремити в єдине ціле ті ознаки визначеної речі, які супроводжують її постійно.

Сократ переконливо доводив, що дати низку визначень: мужності, як знання того, чого варто остерігатись, а чого ні; справедливості, як знання тих правил, відповідно до яких ми повинні жити і чинити з іншими людьми тощо – означає надати філософії тієї життєвості, яка сприяє її значущості. Отримати ці визначення можна, за Сократом, завдяки діалектичному методу. Розум людини, вважав мислитель, містить багато істин, які потребують особливого догляду, інколи операції для того, щоб з'явитися на світ. Ці істини схожі на немовлят, яких народжує розум. Роль філософа в тому, щоб допомогти цим істинам-немовлятам народитись. У зв'язку з цим Сократ порівнював себе зі своєю матір'ю – повитухою, яка допомагала народжуватися дітям, а він – знанням. «Позиція Сократа в його бесідах нагадує айсберг, основна і найнебезпечніша частина якого залишається невидимою. Заперечити Сократові твердження означало виявити й відхилити наведені принципи його зовнішньої аргументації. Але співрозмовники Сократа не вдавались у ці глибини...» [3, с.67].

Ксенофонт зазначав, що, за Сократом, справедливість та інші чесноти – це мудрість, а тому добрі вчинки здійснюють лише мудрі люди, а немудрі не здатні на це, натомість часто будь-які намагання вчинити певну позитивну дію обертається невдачею. Знання вказує людині шлях до доброчесності, а доброчесний спосіб життя є засобом реалізації людської особистості, вищим благом, щастям. За Сократом, якщо джерелом моральності є знання, то з іншого боку, без дотримання певних моральних норм, без приборкання людиною своїх тваринних інстинктів, неможливо здобути знання. Ксенофонт вказував на те, що Сократ не бачив різниці між мудрістю та моральністю, в результаті чого визнавав мудрою та моральною ту людину, яка, розуміючи, в чому полягає прекрасне і добре, керується цим у своїх вчинках і, знаючи, що таке морально огидне, уникає його. Ксенофонт стверджував, що діалектичний метод був для Сократа найважливішим способом досягнення істини і доброчесності. Характерною особливістю сократівського методу було поєднання індукції та дедукції, тобто він розумів, що одиничне пізнається із загального, і навпаки.

Сократ вважав, що істинне пізнання дає людині правильні життєві орієнтири. Вказуючи на силу розуму, мислитель був переконаний, що він підпорядкував собі всі космічні та земні справи. Знання в трактуванні Сократа поставало як регулятор і критерій поведінки людини. Етичні чесноти являють собою знання, яке допомагає людині у виборі блага та відволікає її від творення зла. «У Сократа добро і зло – наслідок наявності або відсутності одного й того ж первня, а саме – знання» [3, с.30]. Злий вчинок є наслідком нерозуміння того, що є істинним благом, а не результатом розумного вибору зла; іншими словами, навмисне зло неможливе» [3, с.29]. Зацікавленість Сократа людиною мала науковий, пізнавальний характер. Він прагнув осягнути механізм людських учинків, визначити призначення людини, накреслити шляхи її саморозкриття.

З усього сказаного вище можна дійти **висновку**, що, на думку Сократа, знання про людину, її індивідуальне, політичне та суспільне життя, її душу й тіло, чесноти і вади, знання про світ у цілому – це не різноманітні знання, а лише різні частини єдиного знання про божественну істину буття. У зв'язку з цим наближення до такого істинного знання повинно бути метою не лише філософського пошуку істини, а й життєвим обов'язком кожної людини, яка прагне доброчесного та розумного життя.

Література

1. Фролов Э.Д. Огни Диоскуров /Э.Д.Фролов. – Л.: Изд-во ЛГУ, 1984. – 192 с.
2. Трубецкой С.Н. Метафизика в древней Греции /С.Н.Трубецкой – М., 1890.
3. Нерсисянц В.С. Сократ /В.С.Нерсисянц. – М.: Наука, 1984. – 189 с.

Summary

Pavlyshyn Lyudmyla. Socrates about a Knowledge as a Source of Virtue. The article researches Socrates' point of view concerning a knowledge as a source of moral life of the human.
Keywords: virtue, knowledge, good, evil, mind, conversation, irony.

Г.СКОВОРОДА: ЖИТТЯ ЯК ШЛЯХ В «ДУХОВНИЙ МОНАСТІР»

Проаналізовано своєрідність стилю життя Г.Сковороди, що виражена схильністю до мандрів й імпліцитно містила прагнення до свободи, яку він розумів як свободу «від», що ми можемо бачити з фактів його біографії. Орієнтація на свободу «від», прагнення обстоювати своє право на істину він насамперед виражав своїм способом життя і стилем поведінки. Підкреслена незалежність мислення та поведінки, його вченість викликали, з одного боку, зацікавленість його особою і намаганням знатних, шляхетних, владних людей пізнати ближче його як особистість. З іншого боку, оригінальність суджень і поведінки, його вченість викликали в частини духовництва почуття заздрості таї неприємні. Через негативне ставлення до церковних обрядів, традиційної догматики та «дивацького» способу життя частина духовництва і дворянства називали його носієм маніхейської єресі, богохульником і мізантропом. Надійною оселею від подібних випадів стало для Сковороди усамітнення, в якому він добачав духовний прихисток і спосіб духовного заглиблення в себе.

***Ключові слова:** індивідуальна свобода, глибини духу, усамітнення, шлях до себе, Бог, спосіб життя, духовна пустеля, самість, самотність.*

Актуальність. У сучасному деморалізованому, розхристаному суспільстві, де пріоритетами постає масова ерзацна культура, розчиненість у натовпі, де місце мудрості посіла поінформованість, а знання орієнтоване на утилітарний прагматизм, де комплекс меншовартості став загрозою існуванню нації, принцип філософії Г.Сковороди «Пізнай себе» та його життєве кредо «будь собою» промовляють сьогодні до національної гідності, сумління свідомості кожного українця ніби запитуючи хто ми є, чиїх батьків ми діти. Аналіз життєвого шляху Сковороди свідчить, що людина, яка шанує свободу, власну самодостатність і гідність за будь-яких життєвих ситуацій лишається собою. А бути собою є найголовнішим питанням людини в сьогоднішньому глобалізованому світі.

Мета статті – дослідити пов'язаність фактів життєвої біографії Сковороди з його прагненням до духовного усамітнення як засобу ствердження самодостатності творчої особистості за непростих соціально-політичних умов тодішнього життя України.

На це звертає увагу його учень і друг *М.Ковалинський*: «Поставлений між вічністю і часом, світлом і пільмою, істиною і оманю, добром і злом» [3, с.440] Сковорода, наголошує Ковалинський, завжди вибирав істинне, добре, досконале, незважаючи на місце, буття, стани, звання тощо. «Необхідно мати велике підложжя розуму, або зовсім його не мати, щоб тримати себе довгий час в усамітненому житті. Зносити себе, вжитися з самим собою, дивитися на себе спокійними очима, бути задоволеним серцем своїм, не шукати себе поза собою – ось ключ істинного блаженства» [3, с.448]. Г.Сковороду як непересічну особистість та його життя досліджували *В.Петров, М.Сумцов, В.Ерн, Л.Махновець, Д.Багалій* та ін. Для нас особливо цінним є скрупульозний, критичний підхід до джерел і свідчень про особу Г.Сковороди *Д.Багалія*.

У критичному життєписі Г.Сковороди *Д.Багалій* показує як стиль, спосіб життя виявляє його своєрідну відлюдькуватість і декларування самотності. Ми ставимо за мету розкрити через особливості способу життя Г.Сковороди екзистенційні мотиви переживання світу в дорозі до самого себе. Привертає увагу назва книжки *Д.Багалія* «Український мандрований філософ Григорій Сковорода». Зміст поняття «мандрований», по-перше, вказує на життя як шлях до трансцендентності («Наркісс»), по-друге, «мандрований» – це покинутий сам на себе, що завжди передбачає усамітнення, по-третє, це шлях до себе, своєї самості, по-четверте, це пошук істини, адже Сковорода хоче «відкрити новий світ», і, по-п'яте, «мандрований» означає також – приречений на свободу.

Д.Чижевський зауважує, що на якийсь час і за певних умов «ухил до духовного усамітнення» є характеристичною рисою психічної вдачі видатних українців [5, с.19], яка вказує на вияв індивідуальної свободи та індивідуальної неповторності. Окрім Сковороди,

Чижевський виділяє особу Гоголя, Максимовича, Куліша. Проте «ухил до духовного усамотнення» Г.Сковороди виявляється не «за певний час в житті і в певних умовах», що характерно для перелічених вище постатей, а був провідним упродовж усього життя. Уже з семи років він вирізнявся музичною обдарованістю, потягом до науки, самохітно ходив до церкви і співав на криласі, зазначає М.Ковалинський.

Відзначимо той факт, що батько Г.Сковороди «із сім'єю зовсім вільний чоловік, і не підпадав ніякому кріпацтву ні з боку поміщика, ані з боку монастиря» [1, с.35]. Отже психологічно він мав почуття належності до вільного стану і відповідно почуття індивідуальної свободи. Вільний стан людини передбачав навчання у школі. У Чорнуській сотні, до якої належав батько Сковороди, було одинадцять шкіл для усіх станів, а в Лубенському полку, до якого входила Чорнуська сотня на 1745 р. було 172 школи. Учителями в школі були дяки, що пояснює знання Сковородою церковних мелодій та співів, як стверджує М.Ковалинський.

На ставлення до світу дев'ятирічного Сковороди вплинула смерть батька (щоправда відомості про смерть батька не є певними). За переказами, у будні він проводив час у школі, свята – у церкві, у вільний час – усамітнювався в лісі або в полі, часто його можна було бачити біля могили батька. За З.Фройдом, ранні глибокі враження дитинства визначають у дорослому віці прагнення, сподівання, загальну налаштованість до життя, коло інтересів людини. Принагідно відзначимо, що академік С.Балей ще на початку ХХ ст., пояснюючи з позиції психоаналізу стан внутрішнього світу і мотиви творчості Т.Шевченка, звертається до дитячого переживання самотності. На цій основі виокремлює в Шевченка ендіміонський мотив, фемінізм та елементи містики в його творчості. Отже, можна погодитися з твердженням, що первісна симпатія і антипатія в дитини, її переживання пов'язані з сирітством, є надзвичай складним психічним феноменом, який проявляється через масу різноманітних відтінків. Це корінь майбутніх почувань і цілісного ставлення до світу. Любов до батьків, переживання смерті батька, що навіювало сум і бажання побути наодинці з собою, атмосфера церкви, перебування сам на сам з природою – усе це вилилося в Сковороди в мотив екзистенційного суму, прагнення до усамітнення та поєднання з природою, яким пройнята пісня дванадцята «Саду божественних пісень»: «Не поїду в город богатый. Я буду на полях жить, /Буду вЪк мой коротати, гдЪ тихо время бЪжит. /О дуброва! О зелена! О мати моя родна! /В тобЪ жизнь увеселенна, в тебЪ покой, тишина. /Здравствуй мой милый покою! ВовЪки ты будеш мой. /Добро мнЪ быти с тобою: ты мой вЪк будь, а я твой. /О дубрава! О свобода! В тебЪ я начал мудрЪть, /До тебе моя природа, в тебЪ хочу и умрЪть» [2, с.69,70].

Пісня виражає націленість Г.Сковороди на життя в природі і з природою, яка веселить душу, вселяє спокій в думки, вона завжди є собою; його душа завжди самодостатня, не потребує жодного втручання у своє буття і в цьому він вчував зміст свободи. Дитяча втеча у ліс і поле, була його втечею у свободу. Отож, ще у дитячі роки у свідомості Сковороди заклалось розуміння свободи як свободи «від». Цим можна пояснити і його бажання мати на могилі напис «Світ ловив мене, але не спіймав», це було вираженням способу індивідуального буття Сковороди-мандрівника. Схильність до мандрівного способу життя не з'явилась просто так. Адже в Україні традиційним явищем були «мандровані школяри, що переходили, звичаєм середніх віків, від одного вчителя до іншого для ліпшого поспіху в шкільній науці» [1, с.42]. Також і частина вчителів у школі вели мандрівне життя – це були, так звані «перехожі дяки». Першим мандрівним кроком до досягнення істини стала для нього поїздка з Чернух до Києва, де він певний час був послушником в одного ченця. Згідно з документами, наступний щабель мандрівного пошуку істини у Г.Сковороди починається з 16 років, часу запису (1738) до Києво-Могилянської академії. Тут він пробув 10 років. Провідними предметами тут були граматики, риторика, піїтика, філософія та богослов'я, а також мови: латинська, грецька, єврейська, німецька. Як стверджує Багалій, Сковорода добре знав усі ці мови. Не закінчивши богословської класи, позаяк особам світського стану це було не обов'язково, Г.Сковорода їде з генерал-майором Г.Вишневським в Угорщину до Токайських садів, де той мав зробити закупити вина для царського двору, а на Сковороду покладались функції церковника. За кордоном подорожує Австрією та Угорщиною, спілкується з тамтешніми вченими німецькою та латинською мовами. Д.Багалій підкреслює

внутрішнє порівняння Г.Сковороди до мандрів: «з Чернух до Києва, з Києва – до Петербургу, з Петербургу – знов до Києва, з Києва – за кордон» [1, с.52]. Про пішохідні мандри Г.Сковороди за кордоном говорять також М.Ковалинський та Гесс де Кальє, останній стверджує, що Г.Сковорода мандрував по Польщі, Пруссії, Німеччині та Італії. Цю версію також підтримує В.Ерн. У Галле вірогідно Сковорода знайомиться з філософією Хр.Вольфа, тому Багалій робить припущення про вплив Вольфа на подальше філософське становлення Сковороди. Проте, на наш погляд, таке припущення не має достатніх підстав, адже Вольф репрезентує раціоналістичну філософську традицію, він під впливом Р.Декарта, Б.Спінози, Г.Ляйбніца розробляє філософську систему, головним твором якої є «Логіка або розумні думки про силу людського розсудку», тоді як Г.Сковороді ближча інша гілка німецької філософії, що обстоює ідею духовного єднання з Богом. Тому, Сковороду могли цікавити твори Я.Беме, Й.Екгарта та ін. німецьких містиків. Адже, в першій половині XVIII ст. у Німеччині був досить популярним містицизм, а також квієтизм, в основі якого лежить ідея цінності душевного спокою. Книга іспанського теолога Мігеля де Моліноса «Духовний путівник» різними європейськими мовами перевидавалася понад двадцять разів, що могло слугувати Сковороді путівником у власний «духовний монастир» та налаштовувало на віднайдення власного душевного спокою.

По приїзді в Україну 1753 р. Сковорода обіймає посаду вчителя поезії в Переяславі. Проте його виклади предмету, підручник і підходи до пітики не сподобалися переяславському єпископові і він усунув Сковороду з семінарії. Потрапивши в скрутне матеріальне становище, Сковорода змушений був іти приватним вчителем до колишнього шляхтича, а тепер знаного дворянина С.Томари. Проте, через те, що Сковорода одного разу мислення свого вихованця назвав свинячим, змушений був покинути дім Томари. У кінці 1754 р. йому трапилася нагода відвідати Московську духовну академію та семінарію Троїцько-Сергіївської лаври. І знову він у мандрах. Це було своєрідним випробовуванням себе: чи вистає його сила духу проти принади світу. Адже, ще будучи в Петербурзі півчим з чином придворного уставщика, він був свідком веселого життя при дворі, річ у тім, що півчих «пестили й голубили», бо поміж них були діти заможних українських родів. Проте в Петербурзі Сковороду цікавили не бенкети, а духовний спів та музика. Як у дитячі роки природа, так у юнацькі – духовний спів і музика налаштовували внутрішньо до сфери трансцендентного і відводили від світу життєвих буднів.

Відмовившись викладати в Троїце-Сергіївській семінарії, Г.Сковорода повертається в Переяслав, де піддається на вмовляння С.Томари і знову повертається в його маєток виховувати сина. У цій родині він прожив близько чотирьох років. Це було життя серед природи та усамітнення, яке надихнуло на віршовану збірку «Сад божественних пісень». У ці роки остаточно формується його життєва позиція: не вдаватися в надмірні розкоші, а вдовольнятися малим, обмежувати потреби тіла, зберігати у серці мир і прагнути до веселості духу. Тільки в цьому разі можна подолати в собі тугу і печаль: «Ах ты, тоска проклята! О докучлива печаль! /Грызеш мене измлада, как моль платья, как ржа сталь» [2, с.77]. У ці роки, за словами М.Ковалинського, «Сковорода почав відчувати смак у свободі від суєти і пристрастей життєвих, у бідному, але безтурботному стані, в усамітненні, але без розладу з самим собою» [3, с.445]. З цього часу домінятою його життя є турбота про внутрішню духовну цілість, її спрямованість до сфери трансцендентного: «Кинь весь мір сей прескверный. Он-то вточь есть темный ад. /Пусть летит навъжъ враг черный; ты в горный возвысись град. /И, по землѣ ходя, вселися на небесах, /Как учит Павел ты в своих чистых словесах» [2, с.61].

Подальші мандри Г.Сковороди пов'язані зі Слобожанщиною. Як засвідчує М.Ковалинський, 1759 р., з волі Білгородського єпископа Юсафа, Сковорода обійняв посаду вчителя поезії в Харківському колегіумі. Це був заклад на межі середньої і вищої школи. Проте, коли через рік Сковороді було запропоновано вступити в чернецтво він категорично відмовився й усамітвився в селі Стариця край Білгороду. Але 1760 р. повертається на посаду вчителя в колегіум, хоча після смерті єпископа знову змушений був залишити вчителювання. Задля нових вражень 1764 р. разом з М.Ковалинським приїздить до Києва, де ченці Святої Лаври просять Сковороду залишитися, кажучи йому: «Будеш стовп церкви і оздоба обителі». На це Сковорода відповів, що не хоче собою примножувати стовпотворіння у церкві Божій. Цим він стверджує, що чернецтво – це також сіті, якими світ ловить людей. Цими сітями є не

лише багатство, честь, слава, користь, вигода, утіхи, але також і святиня, яка є найнещасніша, бо щастя переконаний він не «в ризи, а у волі Божій». Не пробувши двох місяців у Києві, він повертається в Слобідську Україну. Вагомим мотивом його повернення Ковалинський вважає переконання, що в Слобідській Україні, вода й повітря є найчистішими.

Дивацький, як на погляд пересічної людини, спосіб життя Сковороди, а саме: його вегетаріанство (не споживав ні риби, ні м'яса), відмова від грошей, які йому пропонували друзі і знайомі дідичі, відмова від посад, чернецтва, потяг до мандрів і усамітнення, його вченість, педагогічний хист – усе це викликало в людей знатних, вельможних, освічених бажання ближче познайомитися з такою людиною. Так, губернатор Слобідсько-Української губернії Є.Щербінін, закликавши до себе Сковороду, запитав: «Чесний чоловіче, чому ти не вступиш ні до жодного визначеного стану?». На це Сковорода відповів так: «...Світ схожий до театру: щоб грати в театрі з успіхом і заслуговувати похвалу беруть ролі згідно зі своїми здібностями. ...Я ...побачив, що не можу грати в театрі світу жодної особи гарно, крім низької, простої, безтурботної, самотньої; я обрав роль, взяв і задовольнився» [3, с.457].

Після невдалої спроби викладати курс «Християнського благонравія» у Харківській школі при Харківському колегіумі (курс містив думки про найвищу істоту, які суттєво відрізнялися від тих, що містили «монастирські устава» і традиційні шкільні уроки), Сковорода, як свідчить Ковалинський, пішов у «глибоку самотність». Він оселився біля Харкова на пасіці в хатині серед лісу, що належав колишнім козацьким старшинам слобідських полків Іванові та Григорієві Земборським. Тут він остаточно дійшов висновку, що непристосований мати посаду в офіційних школах і що його призначення полягає в тому, щоб через власне усамітнення відкривати людям істинне самопізнання. Тут серед лісу народжується перший філософський твір «Наркісс або Розмова про те: «Пізнай себе». Проте «велемудрим» заздрісникам не давала спокою його особа; стиль життя, його зневажливе ставлення до посад, спосіб мислення, зміст його вчення. Розповсюджувались чутки про те, що він носій маніхейської ересі, позаяк виступає проти вживання вина і м'яса і сам їх не вживає. Стверджувалося, що Сковорода вважає за шкідливе коштовні речі як такі, а також золото і срібло, але, позаяк все це створене Богом – то, така позиція Сковороди є богохульством. На основі того, що Сковорода вів відлюдне життя, жив на одинці з природою і неохоче шукав спілкування, стверджувалося, що він не має любові до ближнього і є мізантропом. Узнавши про всі ці версії, Сковорода з'явився в місто і знайшов нагоду на одному зібранні виступити, щоб спростувати ці, на його думку, наклепи: «...Як же несправедливо порахували мене за маніхея, так і недостойно за ненависника людей і хулителя дарів Божих... О глагольники мої, коли б приписували мені звичайні вади або нецноти, то це б я витримав, але ці язиковредні, виставляючи, що ніби я псую людські звичаї, роблять мене ще душогубом, цебто еретиком і під цим виглядом забороняють, відмовляють, не радять знайомитись зі мною, говорити й бувати зі мною» [1, с.86]. Усі хто був на зібранні мовчки вислухали його, але ніхто з присутніх не висловив а ні незгоди, а ні схвалення, а ні співчуття на його промову. Сковорода висловившись пішов знову у свою самотність і оселився у дідичів Сошальських на пасіці у місце біля с.Гусинки, що називалося Скринники й прозвалось «Скринницькою пустелею».

Аналізуючи схильність Сковороди до усамітнення як якості сильних, самодостатніх особистостей, проведемо певні паралелі з Ф.Ніцше, який у творі «Так казав Заратустра» обстоював думку, що добрі й праведні люди найлютіше ненавидять того, хто посягає на їхні цінності, для них він руйнівник і злочинець, хоча власне він є творцем. І Сковорода, і Ніцше вбачають своє завдання навчити смислу буття, який полягає у витворенні «істинної людини». Хоча її розуміння і шлях до неї у філософів істотно різняться. Для Сковороди цей шлях – «Пізнай себе», для Ніцше – «перебори себе», але і той, і той говорить про цілість людського «Я». Проте, для Сковороди основа цілості – дух, для Ніцше ж «Я» – це «тільки плоть і ніщо інше, а душа – просто слово для означення чогось у плоті» [4, с.32]. І Сковорода, і Ніцше прагнуть сягнути по «той бік людини». Для Ніцше «той світ» є ніщо, він не промовляє до людини, смисл світу створює лише земна голова. Сковорода, на відміну від Ніцше, в усьому вчуває вищу невидиму силу Бога. Бог, за Сковородою, є всім і у всьому, а найвище завдання для людини пізнати Його в собі. Проте шляхи, що ними можна сягнути по «той бік людини» у Ніцше й у Сковороди різні. Сковорода вчив: на шляху до себе треба радитися зі своєю природою. Але за це «добрі та праведні» люди побачили в ньому свого ворога і ненависника. Для Ніцше Бог помер. Свою позицію він вкладає у слова і вчинки Заратустри. Так, хтось прошепотів на вухо Заратустрі:

«Ненавидять тебе правовірні і кажуть, що ти небезпечний для громади» [4, с.20]. І Заратустра сказав до себе: «Втікай у свою самотність! Ти жив близько від мізерних і жалюгідних. Втікай від їхньої невидимої помсти! Щодо тебе вони – тільки помста» [4, с.52]. Усе ж висновок Заратустри і Сковороди один і той самий. Як Заратустра усамітнися від людей у лісі в гірській печері, так Сковорода змушений був відлюдитися в «Скринницькій пустелі». Зате там міг він віддаватися осмисленню шляху до самого себе та праці над філософськими творами.

По всій Україні як Слобідській, так Лівобережній і Правобережній і далі ширилася про Сковороду як добра, так і погана слава, зазначає Ковалинський [3, с.464]. Більшість духівництва і дворянства ганьбило його за негативне ставлення до церковних обрядів і традиційної догматики. Але всі цікавилися способом життя, що видавався дивацьким. Рано-вранці, говорить Ковалинський, живучи в своїй пустелі, виходив Сковорода в поле і разом з першими променями славословив життя, природу і Бога.

Одного разу, навідавшись до Харкова, прийшов до губернатора на його запрошення, який поставив йому питання: про що вчить Біблія? На це Сковорода відповів: «Про людське серце, куховарні ваші книги вчать, як задовольнити шлунок; псовські – як звів душити; модні – як нарядно вбиратися; Біблія вчить як облагороджувати людське серце» [3, с.465].

Усе ж «Скринницькою пустелею» не закінчується усамітнене й мандрівне життя Сковороди. До кінця свого життя він побував у багатьох місцевостях, а також монастирях: Старохарківському, Охтирському, Сумському, Святогорському, Сенянському тощо. Цим ми хочемо підкреслити той факт, що скрізь, де він бував, обирав віддалене усамітнене місце, або ж мешкав у людей близьких йому «по Мінерві» (по-розуму та освіті). Але найулюбленішим місцем проживання, названа вище, «пустеля» біля с.Гусинки.

Як незвичне, дивне й богохульне сприймалося більшістю людей, що, наприклад, Сковорода не визнавав постів, не вважав за потрібне ходити до церкви, своєрідно інтерпретував Євхаристію (Твір «Пря бесу со Варсавою»). Так, таїнство причастя тіла Христа, за Сковородою, належить розуміти «не достотно, а духовно як прийняття не тіла та крові Христа, а його духа – духа простоти та цнотливості» [1, с.104-105]. Відзначимо, що не випадково на могилі Сковороди не встановлено хреста, а лише камінь з написом. Також своєрідним є трактування Сковородою раю, де рай – це місце, в якому приємно жити навіть на самоті. Прощаючись з Ковалинським, Сковорода сказав: «Пам'ятай завжди під час усіх твоїх життєвих пригод те, що ми часто говорили: світ і тьма, голова й хвіст, добро і зло, вічність і час. Дух мій визнав тебе здатним прийняти істину й любити її» [1, с. 103]. Отже, істина для Сковороди виявляється в єдності протилежностей, позаяк час є початком вічності, то смерть є початком життя і поверненням до вічності. Отож, усамітнення стало для нього способом наближення до самого себе, до глибин свого духу, і тим самим стало способом виходу за самого себе до Бога.

Література

- 1.Багалій Д. Український мандрований філософ Григорій Сковорода /Д.Багалій. – Друге виправлене видання. – К.: Видавництво «Оріон» при УКСП «Кобза», 1992. – 472 с.
- 2.Сковорода Г. Сад божественных п'сней, прозябшій из зерн священнаго писанія /Г.Сковорода // Повне зібрання творів: У 2 т. – К.: Наукова думка, 1973. – Т. I. – С. 60–90.
- 3.Ковалинський М. Жизнь Григорія Сковороды /М.Ковалинський //Сковорода Г. Повне зібрання творів: У 2 т. – К.: Наукова думка, 1973. – Т. II. – С. 439–476.
- 4.Ніцше Ф. Так казав Заратустра /Ф.Ніцше; [пер. з нім. А.Онишка, П.Тарашука] //Так казав Заратустра; Жадання влади. – К.: Основи «Дніпро», 1993. – С. 7–326.
- 5.Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні /Д.Чижевський. – (Друге видання). – Мюнхен, 1983. – 175 с.

Summary

Liliya Fliorko. G. Skovoroda: Life as Way in «Spiritual Monastery». Lifestyle and style of behavior of Skovoroda are bright expression of orientation to individual freedom, aspiration to defend the own right for truth. Independence of thought and behavior, caused ambiguous attitude toward his person. From one side, there was an attempt to be drawn together with him, and, from other side, part of clergy and nobility exposed envy and hostility. Solitude became a rescue for Skovoroda. In which he saw the method of spiritual introversion. **Keywords:** individual freedom, depth of spirit, solitude, the way to own self, God, lifestyle, spiritual desert, self, loneliness.

ЕСХАТОЛОГІЧНА ЕТИКА І ПРОБЛЕМИ ДЕГУМАНІЗАЦІЇ КУЛЬТУРИ У ТВОРЧОСТІ МИКОЛИ БЕРДЯЄВА ТА СТАНІСЛАВА ЛЕМА

Висвітлюється два погляди на девальвацію есхатологічного змісту в культурі, пов'язані з процесами її дегуманізації: релігійно-філософська концепція М.Бердяєва та філософсько-культурологічна С.Лема. Доводиться, що обидва філософи у питаннях есхатологічної етики сходяться на тому, що людство на шляху свого культурно-історичного розвитку відкриває дві можливості: конструктивної творчості та деструктивної антитворчості.

Актуальність. Есхатологія є органічною частиною релігійного чи соціального світогляду як цілісної системи поглядів на світ, що у великій мірі визначає аксіологію, морально-етичні орієнтири людських спільнот у певній історичній ситуації. Есхатологія як прояв кризової катастрофічної свідомості в контексті сучасних глобальних проблем постіндустріального суспільства стала предметом спекуляцій політичних, економічних, наукових. Ідеться виключно про есхатологію песимістично забарвлену, яка програмує безальтернативність, безвихідь з відповідною парадигмою дефініцій: «алармізм», «апокаліптичний синдром», «демографічний вибух», «ефект Едіпа», «зіткнення цивілізацій», «рівняння Апокаліпсису», «синдром утоплення планети», «футурошок» і т.ін. Та ж сама ситуація спостерігається в духовній сфері: релігії та мистецтві. Так, *С.Кримський* зазначає, що есхатологічні ідеї стають небезпечними для прихильників нетрадиційних вірувань, оскільки сповідаються колективні самогубства. Така негативна тенденція характерна для різних частин світу, це було в Майямі, Санта-Фе, техаському містечку Вако, Індії, Таїланді, Франції [див.: 7, с.23]. На всеохоплюючу десакралізацію есхатологічного змісту в гуманітарній сфері звертає увагу *С.Аверінцев*. На його думку, есхатологія піддається повсякденній вульгаризації, позарелігійним переробкам утопічного або, навпаки, «деспотичного» й «алармістського» характеру, як у тоталітарних сектах, так і у цілком секуляризованих засобах масової інформації та найбільш тривіальних видах мистецтва [див.: 1, с.470].

Девальвація есхатологічної тематики і проблематики є вельми небезпечною тенденцією в сучасній культурі, оскільки йдеться про знецінення змісту як цілої культури людства, перспективи його історичного розвитку, так і про втрату смислу окремого людського життя. Наразі – це серйозна філософська проблема, яку цікаво розглянути з різних поглядів. У нашому дослідженні – це філософсько-релігійна концепція Миколи Бердяєва, пов'язана з питаннями есхатологічної етики, і філософсько-культурологічна Станіслава Лема, пов'язана з аналізом взаємозв'язку фантастики як нестримної гри уяви та футурології як регулятивного наукового знання.

У літературно-філософському дослідженні «Фантастика і футурологія» (1970) на прикладі такого літературного жанру, як фантастика Станіслав Лем показав, що знецінення есхатологічного змісту є знеціненням духовного змісту культури. Ставши феноменом масової культури тема есхатологічної катастрофи профанізується, відтак есхатологія перетворюється на забавку й інфляційні тематичні тенденції призводять до того, що задля розваги на сторінках художніх творів знищується культура і людство. Ця діяльність не є культурно нейтральною, вона шкідлива, як будь-яка дія, яка веде до анігіляції цінностей. Заяложування есхатологічної теми спричиняє девальвацію значень, знецінення семантичних кодів, катастрофи змісту, кризових процесів, смислу есхатологічних проблем. Занурення художньої свідомості у деструкцію Лем називає сповзанням на енергетичне дно. Деструкція як символічний акт є психоаналітичним сурогатом. Набуваючи сакрального характеру, вона видає акт віри у трансцендентність за ерзац безсмертя. При цьому Лем підкреслює що, «трансцендентність дає дещо більше, ніж безсмертя як таке, – оскільки вона надає вагомого, такого, що пов'язує їх поміж собою, смислу як тлінності, так і нетлінності» [9, с.38].

Це проблема телеології, позаяк знищення культури виявляється не засобом, за яким криється якась ціль, знищення культури стає самоціллю і його сингулярний аспект асоціюється

з ім'ям маркіза де Сада. Дії героїв де Сада скеровані не стільки на те, щоб скинути людину в безодню звирячості, скільки на приниження в людині вищих проявів духовності, адже об'єктами розбещення стають ті, хто піднявся на вищі щаблі в процесі освоєння культури. Мета полягає в тому, щоб не просто перетворити рай на пекло, а довести людину до крайньої форми трагічного розколу, при цьому відчутти себе творцем, який навіртає невірних у свою віру. Своїм жертвам «творець» подібних ситуацій доводить, що всі вони – суб'єкти, а не лише об'єкти дій: тобто власними руками вони встановлюють «новий світ» – світ антикультури.

По суті йдеться про подолання суб'єкт-об'єктної дихотомії, в процесі реалізації якої витворюється антисвіт. Лем говорить не про те, що культура нівелюється до звирячого рівня і людство деградує до біологічного стану, а про значно жакливіші речі – відбувається подальше спускання від цього рівня униз щаблями такої шкали цінностей, яка взагалі ще не існувала. Цей «підзвірячий» рівень створюється по суті *ex nihilo* (з нічого), симетрично віддзеркалюючи акт Божого творіння. Лем доводить, що саме «з небуття з'являється ще одна сходинка шляху, що веде в безодню антикреації» [9, с.42]. З акту такої креації випливає фінальний висновок: культура потрібна лише для того, щоб зреалізувати її антитезу, відтак рай був створений виключно для того, щоб зробити можливим пекло, ангельство є етапом шляху, який невідворотно веде до відповідної точки – диявольства. Без перебільшення маємо сказати – це телеологія чорної меси, сатанізму.

Про таку перспективу культурного розвитку попереджав і Микола Бердяєв, говорячи про бестіалізацію людини і дегуманізацію культури у роботі 1934 року «Доля людини в сучасному світі». Це сталося у той час, коли художня свідомість ще активно розробляла етичний аспект в есхатологічній тематиці, на що вказує у своєму дослідженні поетичного модерну *В.Моренець*, стверджуючи, що література 30-40-х рр. тему катастрофізму актуалізує в морально-філософському річизі [10, с.259-306]. За спостереженням Бердяєва, бестіалізм є явищем людського світу витонченої цивілізації, він є моральною катастрофою, входженням людства у царство принципової нелюдності, оскільки це явище усвідомлене, таке, що пройшло через рефлексію, самовиправдання. Бестіалізіція, на думку філософа, спирається на ідололатрію, ідолопоклонство, розбещення афектів та інстинктів расових, національних, інстинктів влади, насильства, помсти, які актуалізуються у формах технічної цивілізації, головне, вона спрямована на заперечення всіх цінностей, що усвідомлюються як ідеальні [5, с.169-171].

Визначаючи за фундаментальний чинник есхатології «масової культури» садистський комплекс як цілісну програму, логічна зв'язаність якої зводить на другий план проблематику садизму в її сексуальних аспектах, Лем засвідчує, що садистські інтенції зростають на ґрунті, підготовленому психоаналітичною доктриною Зигмунда Фрейда, яка завдала смертоносного удару культурі, стверджуючи, що «автентичність людини міститься в ядрі її інстинктивної активності, типово ж креативні дії, з яких складається культура, є результатом сублимування вихідної рефлексорності» [9, с.27]. З фрейдівського погляду, креація завжди виявляється дією «сурогатною», відтак знецінюється усякий акт творчості, духовний зміст культури в цілому, натомість з'являється креація, яка витворює «підзвірячий» рівень з нічого, будуючи «новий світ» – світ антикультури.

Бердяєв причини цієї проблеми також додає в школі Фрейда, але в дещо іншому ракурсі. Йдеться про «обездушення й спустошення душі» психоаналізом: «Фрейд відкриває безодню гріховних потягів у людині, але душі людської він не бачить. Психоаналіз поводить з душевним життям людини так, ніби самої душі не існує» [3, с.350; див. також: 4, с.76]. На цьому ґрунті постає фрейдівська метафізика, яку Бердяєв визначає як метафізику смерті й «ніщо», стверджуючи, що владі сексуального інстинкту протиставляється лише інстинкт смерті, як більш піднесений. Мислитель підкреслює, що ця онтологія «ніщо» як остання таємниця буття є характерною ознакою процесу дегуманізації у філософії модернізму, яка є філософією відчаю, що культивує абсолютний песимізм. Садистський комплекс філософ розглядає як один із фантазмів. Фантазм – це патологія, породжена егоцентризмом як результатом одвічного гріхопадіння. Фантазм не продукт несвідомого, а плід свідомості, відірваної від джерела буття, тому фантазми з'являються з первісного ніщо і повертаються в ніщо, яке завжди є присутнім у людині. «Злі фантазми йдуть від первісної, добуттевої, меонічної свободи, яка в бутті стала утверджувати дух небуття. І вони означають повернення

до небуття, відмову від участі в Божественному світотворенні. У них одвічна свобода втрачається та переходить у рабство. Злий фантазмагоричний світ є створінням небуттєвого, порожнього, пекельного світу нескінченної жади. Так відбувається повернення в небуття, але в небуття вже зле. Воно стає злим після пережитої свободи по відношенню до Божого світотворення, після Божого закликати прийняти участь у цьому світотворенні» [4, с.165]. Оскільки філософ визнає в людині демонічний первень, бездонну свободу, і те, що людина може надати перевагу цій безодні, а не Богу, то питання про фантазми для Бердяєва є суттєвим питанням онтологічної, відтак есхатологічної етики. Воно постає нагальною проблемою у контексті тенденцій бестіалізації людини і дегуманізації культури, коли з кризи гуманізму як торжества серединної людяності перед людством відкриваються дві перспективи, «два протилежні напрямки – вгору і вниз, до боголюдяності та богозвірчості» [5, с.169]. Отже, у свободі, оскільки «творчий акт передбачає свободу і зі свободи виникає» [4, с.71], людина має вибір творити з «ніщо» або буття, або небуття.

Бердяєв, як і Лем, загрозливі симптоми антикреації вбачає передусім у сучасній йому літературі модернізму, відстежує їх у психологічному романі, який, аналізуючи підсвідоме, розкладає людину на владу підсвідомого і розсудок; філософ констатує: «творчий дар преображення зникає з мистецтва», «ніби пройшла космічна катастрофа» [5, с.173-174].

Літературу, яка доводить есхатологічну тему катастрофи до інфляції, Лем називає «словесною проституцією», оскільки вона означає «платне аксіологічне розбещення», адже «цінності знищуються не для того, щоб сповістити якусь істину, а для того, щоб розважити і шокувати споглядача» [9, с.47]. За Лемом, катастрофа як така, в реалістичному, позалітературному, однозначному розумінні означає тільки одне: «кінець всьому»; взята в якості теми, вона стає «сигнальним апаратом», за допомогою якого можна передати опір, який чинять люди, якщо не самій катастрофі, коли це стає неможливим, то принаймні руйнації цінностей. Лем вважає, що тему есхатологічної катастрофи, пов'язану з системою цінностей усього людства, можна розробляти лише з позиції антропологічної філософії автора, інакше вона не виявлятиме й розвінчуватиме «редукцію людяності», а культивуватиме її в житті. Позаяк, щоб показати межу людського падіння, немає потреби використовувати в якості інструмента кінець світу, оскільки її вже зобразив Достоевський, і зовсім неможливо переступити через лінію, до якої дійшов як біологічно, так і психологічно маркіз де Сад.

Вочевидь, безвідповідальна експлуатація есхатологічної тематики породила психоемоційну невразливість до регресу культурних цінностей, людяності, моралі. Редукція духовних цінностей вже мала висліди, проявлені в історії, оскільки садизм як цілісну програму антикультури й антикреації було реалізовано у гітлерівських таборах смерті, про що документально свідчать Нюрнберзькі протоколи. Література як позаконфесійна сфера виявлення духовності є суттєвим аргументом для усвідомлення рівня девальвації есхатологічних проблем саме як проблем людської духовності.

Узятий Лемом за приклад жанр фантастичної літератури, популярний у 70 рр. XX ст., є вельми показовим у контексті означеної проблеми, адже «виховане» цією літературою та кінематографом, який живився її сюжетним арсеналом, покоління сьогодні створює комп'ютерні ігри з есхатологічними мотивами, на них «виховується» вже покоління наступне. Якщо бути точними у визначенні суті цього явища, маємо констатувати: в ігровій формі ціле покоління з дитинства навчається знищувати гуманістичні цінності створювані людством протягом усієї його історії, адже за однією з теорій гри «гра – це таке собі тренування молоді істоти перед серйозним ділом, якого згодом вимагатиме від неї життя» [6, с.8]. Жажливий зміст такого виховання дозволяє розкрити концепція гри *Й.Гейзінга*, викладена істориком культури у «*Номо Ludens*» (1938) – класичному творі історіософії XX ст., де основоположною є думка про провідне значення гри у виникненні та розвитку культури. Вчений переконує, що гра давніша за культуру, позаяк є явищем не лише соціального, а й тваринного світу. Навіть у своїх найпростіших формах на тваринному рівні гра становить дещо більше за фізіологічне явище чи психологічний рефлекс, вона містить щось нематеріальне; у грі «розігрується» те, що перевищує безпосередні життєві потреби й надає ось цій дії смислу. Гейзінга наполягає на трьох ознаках гри, істотних в означеному нами аспекті: самостійності, самодостатності та

іраціональності. Розглядаючи гру як особливий вид діяльності, як «значущу форму» та як соціальну функцію, філософ виявляє ряд істотних внутрішніх властивостей цього явища: 1) гра завдає величезної радості й утіхи; 2) «суть гри, її одвічна якість» ховається в інтенсивності, в одержимості, в «здатності доводити до нестями»; 3) гра є «пре-образування» дійсності, себто спирається на перетворення реальності на образи; 4) хоч гра не матеріальна, духовна категорія, але не несе в собі ніякої моральної функції; такі цінності, як гріх і доброчесність, до неї не прикладаються; 5) передовсім усяка гра є добровільною діяльністю, «вона – сама свобода»; 6) гра є релігійним феноменом, проявленим ще в ритуалах та містеріях архаїчних культур; 7) гра і змагання є чинниками формування культури [6, с.7-90]. В інтерпретації Гейзінги, гра є цілісною вищою людською сутністю, яка, передбачаючи творчий акт і свободу, стала не лише стрижневим фактором у виникненні й розвитку культури, а й головним чинником залучення людини до світу духовного. Неважко помітити, що на засадах комп'ютерної гри з есхатологічним сюжетом дитина, ще не маючи під собою ні ґрунту культури, ні ґрунту світоглядного вже навчається знищувати не створювані нею і ще незасвоєні цінності, ця діяльність, маючи у своїй підоснові іраціональний чинник одержимості, приносить неабияке задоволення, відбувається як акт виявлення свободи й творчості, якщо висловитися точно – псевдосвободи і антитворчості... Так на засадах анігіляції тематики і проблематики есхатологічної катастрофи у колективній свідомості нового покоління формується світ антидуховності й антикультури. Саме про це попереджав Бердяєв, говорячи, що сучасний йому антигуманізм набуває форм бестіалізму і що дегуманізація в культурній та ідейній сферах розгортається «у двох напрямках – у бік натуралізму і в бік техніцизму» [5, с.172].

Якщо пройти складними лабіринтами смислів, генерованих бердяєвською думкою, впадає в око один вельми цікавий з погляду релігієзнавства факт – мислитель навіть не похлоплюється словом щодо існування диявола. Образ антихриста він описує детально і переконливо як богозвіра, який видає себе за боголюдину. Це внутрішньо незгармонізоване кентавричне утворення є лише спотвореною людиною, відірваною від Бога, – це половина людини, її розірвані шмаття. Утім опису диявола чи просто дефініції ми не знайдемо в текстах філософа, і в цьому проявляється логіка бердяєвського мислення – глибинне усвідомлення метафізики зла як «метафізики смерті й ніщо» [5, с.175].

Питання про меонічну свободу, що є наріжним каменем філософії Бердяєва, стало каменем спотикання між мислителем і ортодоксальним богослов'ям, підкреслимо – саме філософії, яка ніколи не була й не може бути за своєю суттю як світоглядна форма пізнання ні ортодоксальною, ні догматичною, адже її головна функція – генерувати нові смисли.

Це питання стало скелею спокуси, підставою для обвинувачення Бердяєва в гностицизмі з боку академічної раціоналізованої філософської думки. Проблема меонічної свободи не просто проблема теодицеї, яка знімає з порядку денного питання про відповідальність Бога за зло, ставиться питання про те, що диявола як такого немає, – а це вже підводне каміння, адже є меонічна свобода і є шляхи творчості людини з нічого – з меонічного «ніщо». Диявола нема – він «ніщо», тотальна відсутність, але з ніщо постає гріх, зло, смерть, рабство, царство антихриста, пекло – це не світ абстракцій, а результат діяльності людини, її антитворчості. Адже з «ніщо» людина може продуктивно творити Царство Боже як онтологічну довершеність – вершину людської духовної культури, змінюючи структуру свідомості, підніматися ступенями на шляхах генези Духу й Істини, поетапно відкриваючи зміст і суть Божого одкровення, смисл боголюдського діалогу чи, навпаки, спускаючись вниз, пройти «межу людського падіння», яку вкрай катастрофічно змалював Достоевський у «Записках з підпілля» і переступив «як біологічно, так і психологічно» маркіз де Сад, будувати царство несвободи в усіх можливих його модифікаціях – від психології особистісного пекла до тоталітарної державності, витворюючи світ антикультури і антидуховності.

А.Кураєв зазначає, що на думку деяких східних богословів, Христос прийшов на землю, щоб зруйнувати пекло, яке є царством сатани, де панує смерть як порожнеча, як небуття, тому її не можна просто вигнати, її можна заповнити зсередини, руйнацію життя можна подолати лише його творенням [8, с.163]. Як бачимо, на відміну від богословської версії, проблема подолання небуття як світового зла, породженого гріхом, у Бердяєва є творчим завданням людини. У богословській версії і в інтерпретації Бердяєва природа зла – це небуття, порожнеча,

але між цими версіями принципова різниця. У розумінні Бердяєва простір зла не існує поза людиною, філософ заперечує онтологічне пекло, простір зла, його онтологічну реальність створює людина на шляхах свободи, конструктивної і деструктивної. Проблема меонічної свободи – це питання великої відповідальності людини за створений Богом світ і створену людиною культуру, отже є питанням есхатологічної творчості. Есхатологія Бердяєва є есхатологією творчості, для якої аксіальною є категорія духу. Дух – це істина, краса, добро, смисл, свобода, енергетичний потенціал творчої активності, вітальності, любові як взаємозв'язку людини з Богом супроти диявола, який є «ніщо» – тотальна відсутність свободи, смислу, краси, істини, творчості, життя, любові, зв'язку з Богом. Дух діє всюди і в усьому, «але як сила, яка просвітлює, преображає, звільняє, а не примушує» [2, с.253], де людина викорінює дух – там панує антидух, ніщо, диявол, не уособлений, проте такий що прагне підмінити собою будь-яку реальність, перетворити її в ніщо – симулякр. Антидуховність – шлях у нікуди. На шляхах зла, відкритих Гоголем, Бердяєв ставить людину перед питанням її власної антитворчості, застерігає від оманливості зла, його нищівної природи, що має велику руйнівну, знищувальну силу, нещадну і непримиренну, скеровану на знищення, пере-творення в ніщо, як світу, так і самої людини. Свобода, творчість, активна особистість від початку є аксіальними категоріями філософії Бердяєва, етичними засадами, на яких він будує свою есхатологію.

Висновок. Отже, релігійно-філософська концепція Миколи Бердяєва і філософсько-культурологічна Станіслава Лема, прокладаючи вектори через психоаналіз і садистський комплекс у питанні есхатологічної етики сходяться в головному пункті: людство на шляху культурно-історичного розвитку відкриває дві можливості: креації і антикреації. Вочевидь, в актуальній історії пасивно-песимістична есхатологія перетворює архетип апокаліптичної катастрофи на небезпечне джерело антикультури і антидуховності, посилюючи в сучасному світі кризові процеси дегуманізації культури та бестіалізації людини, походження й розвиток яких Бердяєв обґрунтував у своїй релігійно-філософській концепції активно-творчого есхатологізму, в якій відкривається есхатологічна перспектива історії як входження в Царство Боже, побудоване спільною творчою діяльністю Бога і людини.

Література

- 1.Аверинцев С.С. Эсхатология /Сергей Аверинцев //Новая философская энциклопедия: В 4 т. – Т. 4. – М.: Мысль, 2001. – С.467-470.
- 2.Бердяев Н.А. Дух и реальность: Основы богочеловеческой духовности /Н.А.Бердяев; [Вступ. ст. и сост. В.Н.Калюжного] //Дух и реальность. – М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2003. – С.227-378.
- 3.Бердяев Н.А. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого /Н.А.Бердяев //О назначении человека. – М.: Республика, 1993. – С.253-357.
- 4.Бердяев Н.А. О назначении человека: Опыт парадоксальной этики /Н.А.Бердяев //О назначении человека. – М.: Республика, 1993. – С.19-252.
- 5.Бердяев Н.А. Судьба человека в современном мире: К пониманию нашей эпохи /Н.А.Бердяев; [Вступ. ст. и сост. В.Н.Калюжного] //Дух и реальность. – М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2003. – С.157-226.
- 6.Гейзинга Й. Homo Ludens /Йоган Гейзинга; [пер. з англ.. О.Мокровольського]. – К.: Основи, 1994. – 250 с.
- 7.Кримський С. По той бік Страшного Суду /Сергій Кримський //Людина і світ. – Лютий. – 1998. – С. 17-23.
- 8.Кураев А. Сатанизм для интеллигенции: В 2 т. /Андрей Кураев. – Т. 2: Христианство без оккультизма. – М.: Московское Подворье Свято-Сергиевой Лавры, 2006. – 432 с.
- 9.Лем С. Фантастика и футурология: В 2 кн. /Станислав Лем; [пер. с пол. Е.П.Вайброта под ред. В.И.Борисова]. – Кн. 2 – М.: АСТ; Ермак, 2004. – 667, [5] с. – (Philosophy).
- 10.Моренець В.П. Національні шляхи поетичного модерну першої половини XX ст.: Україна і Польща. /Володимир Моренець. – К.: Основи, 2002. – 327 с.

Summary

Gorban Richard. Some Aspects of Mykola Berdiaev's Escatological Ethics in terms of Devaluation of Escatological Meenings in Contemporary Culture. an article presents the questions of Berdiaev's concepts of active-creative eschatologism. In particular two different approaches to the question are presented: religious concept of Berdiaev and culturological concept of Lem. It is proved that both philosophers agree on the fact that in the questions of eschatological ethics there are two approaches: constructive creativity and destructive anti-creativity. **Keywords:** escatology, ethics, Mykola Beridiaev, contemporary culture.

СОВІСТЬ ЯК РЕГУЛЯТОР МОРАЛЬНОЇ ПОВЕДІНКИ ОСОБИСТОСТІ

Здійснено аналіз совісті як регулятора моральної поведінки людини і як вищої міри розвитку людяності, розкрито зміст «чистої» та «нечистої» совісті.

Ключові слова: вчинок, людина, мораль, самовдосконалення, совість.

Творення власної особистості за законами людяності та моральності передбачає наявність концепту совісті як форми моральної самосвідомості та саморегуляції. Совість є вищим уособленням духовних чеснот людини, активним рушієм її вчинків. Дослідження проблеми набуває особливої **актуальності** за умов кризи моральної культури особи і суспільства, коли спостерігається процес деформації системи цінностей та оцінок внаслідок розмитості життєвих стандартів самовираження особистості, неохочості до морального очищення і духовного самовдосконалення.

У феномені совісті виявляє себе вища міра розвитку людяності в суб'єкті, такий рівень співпричетності до буття інших, коли чужа біда сприймається та переживається як власна. У безпосередньому вияві крайньої небайдужості до іншої людини як мети, суб'єкт моральної поведінки утворює свій органічний зв'язок із людством [див.: 5, с.359]. Проблема совісті у зв'язку зі знанням і самопізнанням уперше окреслив *Сократ*. Характерно, що в давньогрецькій мові совість і самоусвідомлення визначаються одним і тим самим поняттям (латинський його відповідник – *conscientia*, що також означає «совість» і «усвідомлення»).

За наявності почуття совісті (рос.: *со-весть* – від «*ведать*», «*знать*» – спільне знання) особистість покладає на себе відповідальність за долю інших, що потребують її допомоги. Вона здатна навіть на подвиг самозречення в ім'я інших, а це засвідчує, що їй легше страждати самій, ніж бачити страждання оточуючих [див.: 5, с.359].

Відомий оратор і державний діяч кінця Римської республіки *Марк Тулій Цицерон* багато говорив про совість. На його думку, совість не можна ні усунути, ні знищити; від вимог її не можна відступити ні на крок; слід утримуватися від дій навіть через сумнів у їх правильності. Цицерон писав: «Моя совість для мене становить більшу цінність, ніж людські пересуди... Власний вирок ти повинен виконувати: якщо ти задоволений собою, тому що визнаєш справедливність, ти станеш переможцем не тільки над самим собою, але й над всім і над усіма...» [9, с.91].

Луцій Анней Сенека, засновник римського стоїцизму, називав совість святим духом, який живе в нас для того, щоб здійснювати суд і покарання. Самопізнання – єдиний реальний безпечний спосіб віднайти совість. «Хай зсередини ми будемо іншими у всьому – зовні ми не повинні відрізнятися від людей» [6, с.9].

Б.Спіноза (в його етиці немає слова «совість») намагався пояснити походження цього феномену, виходячи з реальних потреб людського життя, надаючи при цьому головного значення вихованню. Тобто він уявляв совість як щось набуте в процесі людського життя, сформоване в процесі виховання, відкидаючи тим самим платонівську ідею про вродженість моральних уявлень і понять, які відображають ідеї.

В етичних переконаннях англійського філософа *Джона Лока* ми знаходимо твердження про те, що людина, її характер, моральні поняття та почуття є продуктом середовища і виховання. За його визначенням, совість – це моральна оцінка індивідом своєї поведінки. Вона є не що інше, як наша власна думка про етичну правильність або порочність особистих дій. Він заперечував вродженість моральних почуттів. Відтак, Д.Лок доводив, що совість є продуктом середовища і виховання. Проблема совісті цікавить його з погляду соціальної зумовленості, суспільного змісту цього поняття. Д.Лок увійшов в історію етики як мислитель, який першим дослідив досвідне походження моральності, в тому числі й совісті. У зв'язку з

чим він сформулював і розвинув сенсуалістські основи етики, що набуло подальшого розвитку в етиці французьких матеріалістів XVIII ст. *П.Гольбаха* і *Г.Гельвеція*. Правда, соціальна зумовленість описувалася при цьому однобічно, оскільки головними моментами детермінації поняття совісті були право і держава. Твердження, які Д.Локк висловив проти вроджених моральних ідей і моральних почуттів, про соціальну зумовленість і суспільний зміст совісті, зіграли позитивну роль у становленні теорії моралі [1, с.18].

Французькі матеріалісти XVIII ст. свої етичні переконання нерозривно пов'язували з політикою і законодавством. Вони протиставили релігійній моралі «земну моральність». А основи моральності добачали в реальних інтересах людей, підкреслюючи вплив державного устрою та виховання на людину. «Наші розкаяння совісті... – говорив *П.Гольбах*, – є необхідними наслідками нашого темпераменту разом з тими змінами, які вносить у нього оточуюче нас суспільство» [3, с.139]. Те, що є совістю, на думку французьких матеріалістів, також визначається державним устроєм, звичаями, традиціями, вихованням. На думку *П.Гольбаха*, совість людини повинна керуватися розумом і громадською думкою. Тому він висміює та критикує її релігійне розуміння: «Совість – це оцінка, яку ми в своїй власній душі даємо своїм учинкам; совість простих смертних керується розумом, совість же християн управляється вірою, завзяттям, поклоніння святим отцям. Звідси випливає, що совість побожної людини часто примушує її бути дурною, навіть вносити смуток у суспільство» [2, с.172]. Він правильно виразив суть поняття совісті як ставлення людини до самої себе через суперечність із собою. Розкаяння совісті, згідно з твердженням мислителя, вселяє думку, що наші вчинки можуть накликати на нас ненависть або гнів ближніх. Відтак, розкаяння совісті є необхідним наслідком тих змін, які вносить в людину навколишнє суспільство. У своєму основному творі «Система природи» *П.Гольбах* відзначає, що люди набувають почуття совісті шляхом виховання, яке зміцнюється або ослаблюється громадською думкою, звичкою, прикладами оточуючих.

Про залежність змісту совісті від виховання говорив і *Г.Гельвецій*. На його думку, людина народжується без ідей, без пристрастей, вона підкоряється прикладу, і, отже, своїми звичками і своїм характером особа зобов'язана вихованню. При цьому під вихованням французькі матеріалісти розуміли всю сукупність впливу соціального середовища на індивіда. Правильне виховання совісті повинно привести її у відповідність з людською природою загалом, яку мислителі вважали постійною та незмінною.

Французькі матеріалісти XVIII ст. в поясненні природи совісті перевершили своїх попередників-матеріалістів, оскільки підкреслювали її соціальну зумовленість. Абстрактні роздуми про «людську природу загалом» і про ті соціальні та політичні установи, які відповідали цій природі, спроба розв'язати питання моральної досконалості людини шляхом виховання і мудрих законів королів не дали можливості французьким матеріалістам до кінця зрозуміти природу совісті.

Совість регулює стосунки між людьми. Вона спонукає особу свідомо утверджувати в собі якості людяності, викорінювати все, що суперечить цьому поняттю. Саме в такому розумінні *І.Кант* говорив про наявний всередині людини моральний закон як про вищу цінність. *Г.В.Ф.Гегель* характеризував совість як вияв «моральної геніальності» і ставив її вище за закон і моральний обов'язок [5, с.360]. Видатний німецький філософ *Л.Феєрбах* у своєму етичному вченні виступав рішучим противником релігійного розуміння совісті, трактуючи її не як продукт ідеї, Бога, а як реальну якість людини. За *Л.Феєрбахом*, совість походить від знання або пов'язана зі знанням, вона означає не знання загалом, а особливу його частину, яка стосується нашої моральної поведінки і наших добрих або злих настроїв і вчинків [1, с.19]. У розумінні *Л.Феєрбаха* совість, як і взагалі мораль, є суспільним явищем. Він вважає совість іншим «Я» людини.

Поняття «совість» відображає самооцінку суб'єктом моральної цінності власних намірів і дій, а отже й цінності власної особи. За висловом *Е.Фрома*, «істинна совість є невід'ємною

рисою повноцінно розвинутої особистості: керуючись вимогами свого сумління, така особа утверджує себе» [8, с.121]. Мислитель розрізняє авторитарну совість і гуманістичну. Авторитарна совість – це «голос зовнішнього авторитету», авторитету батьків, держави тощо. Гуманістична совість – це власний голос, який не залежить від зовнішніх санкцій і заохочень. У совісті відбувається індивідуалізація ставлення особи до самої себе з огляду відповідності індивідуальної життєвості всезагальному – поняттю «людина». Тут має місце діалектика «я – буття» і «я – сутність». Особистісний конфлікт зумовлюється розбіжністю між учинком і уявленням про морально цінне. Навіть мимоволі скоєний негідний вчинок викликає муки совісті (докори сумління) й обурення людини проти себе самої. Водночас її відводиться роль спонуки та особливого вимогливого ставлення людини до самої себе. В такому випадку совість постає «наглядачем, приставленим до людини нею ж самою» [8, с.121].

У цій думці присутній феномен «хворої совісті», геніально осмислений Ф.Достоевським. Його герої настільки глибоко переймаються чужим болем, негараздами життя, людськими стражданнями, що починають відчувати особисту відповідальність за існування в світі будь-якого зла, хоча й не є причетними до його скоєння.

Голос совісті попереджає про моральну недопустимість інколи достатньо привабливих учинків і суворо карає тривалими і важкими муками за неправильно зроблений вибір. Слово «безсовісний» рівноцінне епітету «аморальний» у найточнішому його значенні. Сказати про когось, що він «учинив сумлінно», означає визнати, що людина з морального погляду вчинила бездоганно. Відзначимо, що ми ніколи не знаємо, що саме совість говорила цій особі. Цей приклад свідчить, що хоча совість є особистісним атрибутом кожної людини (недарма «свобода совісті» означає право дотримуватись власних переконань), усе ж ми переконані: в яскравих моральних епізодах совість сказала б іншій особистості те ж саме, що нам порадила б наша совість [див.: 10, с.185].

Особливе значення совісті полягає в тому, що вона попереджає про небезпеку зла, що міститься у певному вчинкові, або відмові його здійснення, однак не дарує жодних благ, не дає нам необачних обіцянок. Вона лише попереджає про небезпеку скоєння вчинку, за який доведеться серйозно розкаюватися. Звісно, прислухавшись до совісті, ми не отримаємо якогось бажаного блага. Однак ризик здійснити щось ганебне означає багато більше. Це і є основним мотивом, чому варто чинити відповідно до власного сумління.

Найвищий ступінь прояву сумління часто називають «чистою» совістю. Більшість дослідників виокремлюють у ній ту форму, в якій найбільш переконливо і яскраво проявляє себе саме моральна сутність особистості – людяність. «Чиста» совість створює відчуття гармонії людини з соціальним цілим і світом у цілому. Чуттєве та раціональне в духовному світі особистості не суперечать одне одному. І не тому, що дух не усвідомлює себе, а саме тому, що він усвідомлює свою злагодженість зі світом [5, с.360]. Звісно, сподівання зберегти абсолютно «чистою» совість ілюзорне. Людині завжди є за що соромитись, а так звану «чисту» совість видатний гуманіст А.Швейцер називав «винаходом диявола». Чистою є совість, яка втратила чуттєвість до зла. Нечиста совість, на переконання К.Юнга, може бути даром небесним, справжньою благодаттю, якщо вона є проявом вищої критичності у ставленні до себе [див.: 11, с.164].

Російський дослідник Г.Тулчинський вважає, що совість належить до парадоксів буденного досвіду людини. Про неї говорять у двох випадках. По-перше, коли намагаються показати свою непричетність до нещастя і бід, що сталися, до будь-якого зла загалом. «Моя совість чиста, я зробив усе, що міг» – за цим криється фактичне ухилення від відповідальності, самотійне зняття її з себе, перекладання на інших. Адже чиста совість – це нонсенс, щось на кшталт «круглого квадрата». Чиста совість – це відсутність совісті як такої. «Моя совість чиста» – свідчить про визнання власної безсовісності. Совість на те й совість, щоб бути «нечистою». Совість – це завжди визнання вини та відповідальності, це завжди «гризота». Вона є виявом початкової відповідальності людини, відсутності у неї алібі в бутті.

По-друге, про «чисту совість» ведуть мову тоді, коли прагнуть приховати чистоту замислу. «Я не задумував зла, моя совість чиста». Однак ніхто не замислює зла, цілі кожного чисті, всі прагнуть добра. І святий, і розбійник чинять так, щоб максима їхньої волі могла стати загальним людським законом. Буття корениться в серці людському, і там, біля джерел буття, немає зла. Зло – від зіткнення волей, від заперечення інших, від заперечення їхнього добра [див.: 7, с.215]. Визнання своєї совісті «нечистою» є визнанням відповідальності, власного «не-алібі-в-бутті», а отже свободи. Людина вільна, коли самостійно приймає рішення, які зобов'язують тільки її. Отож, і відповідальною особа є тільки там і за те, де вона відчувається вільною. Тому совість – це голос свободи, який мовчить... [див.: 7, с.217].

Православна аскетика рекомендує щоденно проводити самовипробування «перед судом власної совісті». Чисту совість християнська культура вважає «совістю-заспокоєнням», яка виникає внаслідок розкаяння. Нечиста совість, навпаки, породжує внутрішній неспокій. Втрата злагоди із собою зумовлює відчуття втрати зв'язків зі світом. Докори совісті викликають величезні душевні муки, гнів проти себе самого, відчай і страх за наслідки скоєного. Давні греки уявляли муки совісті у вигляді жажливих істот ериній зі старими спотвореними обличчями, пасмами нечесаного волосся. З їх розкритих пащ лилася кров. Переслідувана ериніями людина впадала в безумство. Міф про грецького героя Ореста містить оповідь про переслідування його ериніями за вбивство матері Клітемнестри. Есхіл в «Евменідах» показує не лише безумство Ореста, а й суперечку з ериніями Афіни та Аполлона – захисників Ореста.

Гармонійна впорядкованість свідомості, що сповнюється відчуттям правомірності вчинку, відображена давніми греками у вигляді злагоди ериній з новими олімпійськими богами. Хтонічні захисники мертвих, якими є еринії (від грецьк. – бути безумним), набувають імені Евменід (благомислячих) – прихильниць законності та космічного порядку. Міф розгортає діалектику саморозвитку почуттів особи, що переживає гнів проти себе, відчай від усвідомлення скоєного зла. Жахнувшись себе самої, караючи себе за злочин, особа зрештою приходить до внутрішньої необхідності діяти лише за розумним вибором.

Можна стверджувати, що совість здатна народжувати стан катарсису, морально-естетичний смисл якого характеризується як «очищення через страждання». У сфері естетичного співпереживання очищення відбувається під впливом страждання за іншого (героя мистецтва). В етичному зрізі феномен совісті ставить свідомість і почуття особи в стан глядача й судді над власними вчинками. За З.Фройдом, у відношенні «Я» – «над-Я» останнє здатне поставати в ролі совісті чи неусвідомлюваного почуття провини [5, с.360-361].

В акті совісті достойній людині дається так звана правота серця, здатність інтуїтивного розрізнення добра і зла. Оригінальна концепція совісті була розроблена Т.Аквінським. Його етична теорія, як і все вчення, просякнута раціональними мотивами. Він стверджував, що совість – це властивість практичного розуму. Вона проявляє себе водночас свідком і суддею, коли індивід судить свої вчинки і наміри. Другий Ватиканський собор назвав совість святилищем людини, в якому вона перебуває наодинці з Богом.

У релігійному розумінні совість є тією глибиною людської природи, завдяки якій вона наближається до Бога й отримує вістку від Нього, чує Його голос [4, с.180-181]. Совість вступає у життя «як розряд невгамовної духовної любові, як воля до морального вдосконалення, як порив до дії, що гідна Бога і наближає людину до Нього через уподібнення Йому» [4, с.181].

В акті совісті особистість відчуває радісну близькість Бога, бачить себе живим витвором Його волі. «Можливість пережити це, хоча б раз у житті, настільки дорогоцінна для людини; а справжнє переживання цієї події настільки значне у всій її життєвій долі, що совість повинна співвідноситись із чудесними дарами Божими, які дані людині» [4, с.192].

Все ж існують певні типові спотворення совісті: боязлива совість – постійний страх перед скоєнням неважливих гріхів; фарисейська совість, що зосереджена на дурницях, не бачить і не розрізняє гріхів проти заповідей любові. Здорова совість характеризується вірністю моральних

оцінок, спокійною та уважною готовністю реагувати на майбутній і вже зроблений вибір. Здорову совість треба виховувати в собі шляхом міркувань, уяви.

Як і будь-який інструмент, совість швидко «ржавіє» та втрачає точність настройки від довгого невикористання. Щоб виховати й зберегти здорову совість, до неї треба безперервно прислуховуватися. Важливою перевагою совісті є її автоматичне спрацьовування в ситуації, що загрожує порушенням морального закону. У певному розумінні совість – це інстинкт морального самозбереження. Біда сучасної людини полягає в тому, що вона навчилася ставитися критично до ірраціональної сторони совісті, захищаючи себе від її голосу.

Серед сучасної інтелігенції панує не висловлена, мовчазна, проте достатньо вкорінена позиція, на кшталт: «розумному» індивіду, чесно кажучи, совість абсолютно не потрібна, нема чого з нею панькатися, у нього є набагато важливіші справи – він повинен пристосуватися до складних законів суспільства, політики, для того, щоб навчитися комбінувати ці закони задля власної користі й забезпечувати своє благополуччя. Такому ділкові невдогад, що совість потрібна кожній людині, й не лише у важливі визначальні хвилини її життя, а й у щоденних стосунках і побуті. Там, де совість витісняється з життя, слабшає почуття обов'язку, розхитується дисципліна, згасає почуття вірності. Скрізь панує продажність, хабарництво, зрада і дезертирство; все перетворюється на безсоромні торги і життя стає нестерпним [4, с.180-181].

«Совість – це стан моральної очевидності» – досить точне визначення І.Львіна. Саме моральна очевидність, а не розсудкове рішення. Совість постає потужною мотивацією морального вчинку і переживається як сильне почуття чи емоція. Водночас, вона є проявом вільної волі, вольової дії. Варто з обережністю трактувати совість крізь призму «мук совісті». Така позиція, доведена до крайності, може призвести до пригнічення совісті, а разом з нею до нівелювання ідеї добра, чесноти тощо. Душа в цьому випадку стає цинічною, холодною, черствою. Людина, якій не вдається «підняти» себе до совісті, починає підлаштовувати її під себе. Існує й інший, достатньо небезпечний шлях – інтелектуалізація совісної дії, що полягає у спробах її переважно логічного обґрунтування. Розум може заслонити совість, закрити її моральною казуїстикою, перешкодити здійсненню совісної дії. У переговорах зі своєю совістю людина скоює аморальний акт, не розуміє етичної помилковості своєї позиції, а, навпаки, переконує себе, що вона має рацію.

Література

- 1.Бербешкина З.А. Совестъ как этическая категория: монография /Зоя Андреевна Бербешкина. – М.: Высш. шк., 1986. – 103 с.
- 2.Гольбах П. Карманное богословие /П.Гольбах. – М., 1959. – 208 с.
- 3.Гольбах П. Система природы /П.Гольбах. – М., 1940. – 456 с.
- 4.Ильин И.А. Путь к очевидности /И.А.Ильин. – М.: Республика, 1993. – С.192.
- 5.Мовчан В.С. Історія і теорія етики. Курс лекцій: навч. посібник. – 2-ге доповнене вид. /В.С.Мовчан. – Дрогобич: Коло, 2005. – 488 с.
- 6.Сенека Луцій Анней Нравственные письма к Луцилию. – М.: Наука, 1977. – 383 с.
- 7.Тульчинський Г.Л. Про чисту совість і безглуздість усіх її смислів /Г.Л.Тульчинський //Філософ. і соціол. думка. – 1995. – № 3-4. – С. 215–218.
- 8.Фромм Э. Бегство от свободы. Человек для себя /Э.Фромм. – Мн.: ООО Попурри, 1998. – 672 с.
- 9.Цицерон О старости, о дружбе, об обязанностях /Цицерон. – М.: Наука, 1975. – 248 с.
- 10.Шрейдер Ю.А. Этика /Ю.А.Шрейдер. – М.: Текст, 1998. – 271 с.
- 11.Юнг К.Г. Архетип и символ /К.Г.Юнг. – М.: Ренесанс, 1991. – 304 с.

Summary

Maryna Turchyn. Conscience as Regulator of Moral Conduct of Personality. The analysis of conscience as a regulator of moral conduct of a person is carried out. According to that, in a conscience finds out itself higher measure of development of humaneness in a person is marked . Maintenance of «clean» and «impure» conscience is exposed. Keywords: man, conscience, moral, act, awareness, moral self-perfection.

МИЛОСЕРДЯ ЯК СКЛАДНИК ГІДНОГО БУТТЯ ЛЮДИНИ

Досліджується феномен милосердя як один зі складників гідного буття людини. Поряд з історико-філософським аналізом, а також етико-психологічною характеристикою милосердя як прояву гідного буття, розкривається його зміст у системі етичних понять і категорій.

Ключові слова: милосердя, гідність, цінність, людина.

Усвідомлення цінності свого існування в світі, посилення почуття власної гідності неодмінно потребує осмислення природи та актуалізації такого духовно-морального феномена, як милосердя. Нагромадження життєвих проблем, непевність сучасного та перспектив на майбутнє посилюють прагнення людини знайти твердий ґрунт під ногами, те, що б дозволило зробити життя гідним і повноцінним за будь яких умов, заради чого варто було б жити, або, можливо, й віддати своє життя. Свідомо чи несвідомо людина постійно звертається до кардинальних питань моральності, вибору моральних цінностей, морального складника гідного способу буття.

Милосердя є чи не найпереконливішим з-поміж різноманітних проявів гідності. Словник української мови витлумачує цю чесноту як співчутливе ставлення до когось. Милосердною людиною називають людину, готову прийти на допомогу іншим, сповнену доброти та чуйності, відчуття цінності іншого. У цьому значенні слова «милосердний», «добрий», «гідний» є синонімами. Милосердя – це діяльне добро, тобто таке ставлення, що виявляється у вчинках людини, зміст яких зумовлює цінність її існування в світі. Милосердя є втіленням високої любові до ближніх, любові до життя. Акцент на милосерді як основі гідного буття, вияву людського в людині, є наскрізним у всіх світових релігіях: у християнстві – це окреслено в заповіді любові, в ісламі – обов'язку милосердя, в буддизмі та індуїзмі – вченні про співчуття тощо. Приміром, у християнському віровченні обов'язком кожної людини визначено такі милосердні вчинки: голодного нагодувати, спраглого напоїти, нагого (голого, роздягнутого) одягнути, подорожнього прийняти і нагодувати, недужого та ув'язненого відвідати, померлого поховати. Вияв духовного милосердя – це добра порада, слова втіхи та розради. Милосердними можна вважати й тих, які діляться знаннями, досвідом, терпляче зносять кривду, прощають і не тримають зла.

Поводитися милосердно – означає поводитися гідно. Милосердя ґрунтується на таких якостях, як чуйність, уважність, доброзичливість. Воно несумісне з гордовитістю, байдужістю та брутальністю. Тільки той учинок є милосердним, який засвідчує повагу до людини, засвідчує її гідність. Безкорисливе, милосердне життя заради інших, викликало шану, а часом, навіть сприймалося людьми як ознака святості та обраності. Ганебний, негідний спосіб життя мав завжди егоїстичне забарвлення і виявлявся у нехтуванні інтересами інших заради своїх власних. Співчутливе, доброзичливе, турботливе, любовне ставлення до іншого є властивим людській природі, але разом із тим іноді в ньому проявляються гордовитість, заздрість, лихослів'я, зловтіха, жадоба та жорстокість. Тому справою людської душі, виявом гідності людини є подолання негативних нахилів, здійснення важливого морального обов'язку людини – милосердя.

В історії філософії феномен милосердя переважно трактувався в контексті моральної самосвідомості, гідного способу буття людини. У *конфуціанстві* людина, сповнена милосердя, неодмінно має володіти мужністю: готовністю рішучо допомагати і втішати тих, які цього потребують. Бажання не втручатися, стояти осторонь і боязко спостерігати за чужим горем, розглядалось у конфуціанстві як вияв нищості та слабкодухості. Людина милосердна – це людина шляхетного духу, що дотримується трьох моральних принципів: володіючи людинолюбством, вона не сумує; будучи мудрою, вона не піддається сумніву, не вагається; будучи сміливою, вона не боїться. Милосердна людина, сповнена почуття власної гідності, завжди чинить так, як вимагає від неї обов'язок, її сумління: «Шляхетна людина знаходить смисл в обов'язку, маленька людина шукає смисл у вигоді» [8]. Зустрівши гідну людину, стверджує *Конфуцій*, слід у першу чергу замислитися, що слід робити аби зрівнятися з нею у чеснотах. Зустрівши ж негідну людину, зауважує *Конфуцій*, слід перевірити самого себе на відповідність до належного. Гідна людина

висуває вимоги перш за все до себе, а до оточуючих намагається ставитись із милосердям, із добром, заради них самих. «Низька» ж людина перш за все висуває вимоги до інших людей і ставиться до них з позиції власної вигоди. Милосердна людина, згідно з конфуціанською етикою, повинна володіти собою настільки, щоб поважати інших, як саму себе, і чинити з іншими так, як вона бажала б, щоб чинили стосовно неї. Визнання гідності іншого – це «правильний шлях життя», істинна поведінка гідної людини: «Якщо зранку пізнаєш правильний шлях, увечері можна помирати». Людина детермінована у своїх милосердних вчинках «дао», проте, й воно набуває людиномірності, гуманістичного смислу тільки завдяки їй: «Людина може зробити великим шлях, яким іде, але шлях не може зробити людину великою» [8].

В античній моральній філософії милосердя («агапе») постає прагненням до самоаналізу шляхом звернення до іншої особи, бажання відчувати свою значущість як в очах іншого, так і самого себе. На думку *Сократа*, людей, котрі виявляють здатність до дружніх, милосердних учинків, усюди завжди вітають і люблять, прекрасне ж ніколи не знайти там, де нема доброго і потрібного. Саме античне «агапе» є найбільш близьким до християнського принципу милосердної любові [див.: 12].

Мислителі середньовічної християнської культури також надавали феномену милосердя великого значення. Ідея милосердя є провідною для християнської філософії (твори *Орігена*, *Аврелія Августина*, *Тертуліана*, *Іоана Златоустого*, *Григорія з Нісси*, *Фоми з Аквінату* та ін.). Для християнських філософів гідність є нагородою сама собою: «де гідність, там і любов; де любов, там добре і спокійне сумління; де спокійне сумління, там мир і спокій, там утіха і радість». Гідність людини у християнстві осмислювалась у вимірі богоподібного милосердя, актуалізованого в людині «розвитком Божої благодаті, наданій їй при народженні небесами». Як зауважував *Іоан Златоуст*, навіть за умов переслідувань, загроз або покарання, діяльне милосердя надає людському життю величної гідності та щастя [див.: 5].

Феноменальну ознаку гідності людини добавляли у милосерді як представники класичної української етико-філософської думки – *Григорій Сковорода*, *Памфіл Юркевич*, так і російські релігійні філософи XIX–XX ст. – *Володимир Соловйов*, *Лев Толстой*, *Семен Франк*, *Микола Бердяєв*. У зарубіжній філософії XX ст. етико-психологічні аспекти зазначеного феномена досліджували *Еріх Фромм* та *Роберто Асаджолі*.

У філософських і етичних словниках радянських часів відсутнє визначення милосердя, тому що його несправедливо відносили до сфери суто релігійних понять; ігнорувався і природний зв'язок милосердя з гідністю людини.

Історико-філософські та етико-психологічні аспекти проблеми милосердя та його значення в процесі самоусвідомлення людини, вияву нею власної значущості, великодушності, знайшли втілення у новітній українській філософській літературі (*Тетяна Аболіна*, *Марія Кашуба*, *Вікторія Ларіонова*, *Віктор Малахов*, *Віра Мовчан*, *Валентина Панченко*, *Володимир Ярошовець* і багато ін.).

Милосердя як моральний принцип у тій або тій формі визнавалося більшістю вітчизняних і зарубіжних мислителів. Проте висловлювались і серйозні сумніви: по-перше, чи достатнє милосердя в якості етичного принципу і, по-друге, чи можна милосердя розглядати справді в якості морального імперативу гідного способу буття, фундаментального за своїм характером, і чи може це почуття бути засадою вибору. До того ж, у повсякденному житті до милосердя не можна зобов'язати («серцю не накажеш») [4, с.354].

Відомий українській дослідник *Віктор Малахов* визначає милосердя як «діяльне прагнення допомогти кожному, хто має в тому потребу», пов'язане із сутнісною особливістю людської душі – бути комусь потрібним [9, с.283]. На думку вченого, ця здатність є серцевиною людського в людині, про що вона сама, часом, може і не здогадуватися. «Люди часто ліпші, ніж вони самі про себе гадають», – зауважує *Віктор Аронович*. Свою гідність людина актуалізує тоді, коли у неї є моральні принципи, «щось добре, на що можна оглянутися, світле до чого можна пригорнутися душею» [10].

Можна погодитись із словами фундатора новочасної філософії *Френсіса Бекона*, що «чим гіднішою є людина, тим більший кількості істот вона співчуває» [2]. Тобто для гідності людини важливо, наскільки в ній самій достатньо співчуття, пошани і доброти до всіх створінь цього світу, чим визначається, власне, й міра ставлення до людини. Але хоч за своїм об'єктивним змістом милосердя і є досить близьким до співчуття, проте, розглядати його просто, як вияв

останнього, було б неправомірно, позаяк у своїй екзистенційній основі вони зовсім не обов'язково збігаються. Якщо співчуття, тим більше співстраждання, пов'язане з тим, що особа переймається турботами і стражданнями інших, до певної міри розчиняючи в них власне Я, то милосердя, навпаки, передбачає чітко окресленого суб'єкта, який, керуючись моральними прагненнями, почуттям власної гідності, чинить добро тим, кого усвідомлює саме як інших, відмінних від себе – хоча здебільшого й не без сердечної схильності до них. Саме тому діяльна солідарність під впливом безпосереднього співчуття все ж таки відрізняється за своїм людським смислом від діянь милосердя. Важливо вслухатись у благання: «будьте милосердні», щоб відчути в цьому невимовне: «якщо вже на просте людське співчуття ви не спроможні...». При цьому милосердя саме собою – висока етична цінність. Незмінна моральна значущість милосердя яскраво виявляється, зокрема, в порівнянні з толерантністю та повагою.

Толерантність зводиться до «терпіння» (лат. *tolerantia*) іншого в його іншості. Повага передбачає більше: визнання іншості іншого як самодостатньої цінності. Поважати – означає не просто терпіти, а утверджувати ціннісний статус іншого, визнавати його гідність, навіть якщо за своєю природою він нам чужий. Подібно до толерантності й поваги, милосердя, також, є ставленням до іншого, як до іншого.

Милосердя полягає не тільки в матеріальній допомозі, скільки в духовній підтримці ближнього. Духовна ж підтримка полягає перш за все не в засудженні ближнього, а в пошані його людської гідності. Милосердя не потребує неодмінно, хоч і не відкидає, співчутливої схильності до цього іншого. Разом із тим, це ставлення має виразний буттєвий аспект: воно не обмежується тільки визнанням цінності іншого, поваги до іншого, а являє собою засноване на діяльній прихильності вільне дарування йому можливостей буття та самореалізації. Діяльно допомагати іншому, бути й залишатися собою – в цьому основна важкість і смисл милосердя як гідного способу буття, хоч би до якої істоти воно не було звернене.

Згідно з постулатами релігійної етики людина має бути милосердною передусім заради блага й спасіння власної душі. У цьому твердженні міститься глибока моральна істина: щире діяння милосердя не може принижувати людину, не може порушувати її гідність, оскільки в цьому діянні життєво й духовно зацікавлена вона сама як суб'єкт милосердя. Цей висновок цілком можна застосувати і до цілого суспільства: спільнота, яка перестає бути милосердною до своїх нужденних членів, завдає шкоди насамперед сама собі, зраджуючи власну духовність, руйнуючи власні підвалини. Здатність до милосердя є істотним проявом морального здоров'я суспільства, як, зокрема, й кожної особистості.

Милосердя неодмінно зумовлює роботу й совісті, і волі людини, спричиняє глибинне переосмислення нею засад своєї свідомості та поведінки, й тому воно здатне допомогти особистості подолати власні низькі пристрасті та поривання. Милосердя, милосердний вчинок набувають моральної цінності, стають виявом гідності людини лише як її вільне духовне самовизначення, а не через примус або бажання демонстративної великодушності, очікування схвалення з боку оточуючих. Відомо, що показне, демонстративне милосердя, не наповнене духовним співпереживанням, веде до втрати суб'єктом цілісності власного морального образу, і якщо й не позбавляє його почуття власної гідності, то, принаймі, применшує її в очах об'єкта милосердя, оточуючих. Милосердя, за своєю суттю – безкорисливе, не очікує похвали і не дозволяє собі журитися, навіть у тому випадку, коли за добро йому віддячують злом, але воно ніколи не є байдужим актом щодо того, хто його потребує.

Уміти давати, чинити милосердно – це мистецтво. Життя людини можна збагатити вчасним добрим словом, і, навпаки, знецінити його, холодно запропонувавши гроші чи підтримку. Проте й у цьому випадку не все постає так однозначно. Видатний німецький філософ XVIII ст. *Іммануїл Кант* у своїй практичній філософії розмежовує поняття милосердя як вияву буття гідної людини і любові. Любов (симпатію) він трактував як схильність: любити можна тільки за покликанням душі, тобто, за схильністю. На відміну від любові, безкорисливе благовоління, тобто милосердя, має бути підпорядковане закону обов'язку. Робити добро іншим людям, за Кантом, є обов'язком людини, незалежно від тих почуттів, які вона відчуває до іншого. Кант підкреслював: «Гідність людини визначається моральною цінністю її вчинків. А такими є лише ті, що є безкорисливими і заснованими суто на обов'язку. Різні спонуки, страх, надія, якщо вони стають принципами, то цілковито знищують усю моральну цінність вчинків» [6, с.140]. Шляхетним є вчинок, у якому є доброта, але який вимагає і сили для свого

здійснення. Водночас мислитель визнавав, що моральний обов'язок чинити гідно – рефлексивний за своєю суттю й належить до сфери «практичного розуму», а отже, за своєю природою, не може бути заснований на цілковитій індиферентності стосовно об'єкта милосердя. До того ж благодіяння може пробудити любов до іншого. Але це – питання, що стосується не метафізики, а психології моральності. В «Критиці практичного розуму» Кант наголошував: «Благодіяннями можна здобути собі любов, але тільки цим людина не зможе здобути повагу, тож найбільша добродетель робить людині честь тільки тим, що вона віддається відповідно до гідності» [6, с.146]. Іншими словами, Кант принципово протиставляв милосердя як моральний обов'язок і милосердя як любов. Незважаючи на це, за своїм нормативно-етичним змістом, категоричний імператив Канта тотожний саме заповіді любові: людина ставиться до іншої не тільки як до самої себе, але як до цінності самої собою [4, с.355]. Невдячність для гідної, безкорисливої людини не існує. Гідність людини, велич її душі залежить не від того, скільки вона віддає іншим, а скільки вона очікує натомість.

У християнському світобаченні Бога слід любити за те, чим він є, а не за Його добро, а кожному особистість слід любити в ім'я Бога, бо вона є унікальна, безцінна у своєму існуванні, є храмом Божого Духа. До того ж, оскільки любов до ближнього – безкорислива, вона просто зобов'язана бути всесвітньою [11, с.97]. Заповідь милосердної любові була висунута християнством як універсальна вимога, що містить у собі за змістом і всі вимоги Декалогу. Але, разом із тим, і в проповідях Ісуса, і в посланнях апостола Павла відзначається відмінність між законом Мойсея та християнською заповіддю любові. Остання крім суто теологічного значення мала й істотний морально-етичний зміст: у християнстві від людини вимагалось не ретельне дотримування правил, нерідко формальних, а гідна поведінка, що ґрунтується на поклику серця. Ісус Христос навчав людей жити віддаючи, а не отримуючи. Жити інтересами інших людей і заради них жертвувати собою – ось у чому найвища ступінь любові й уподібнення Богові. Людина повинна цінуватися красою душі, глибиною серця, святістю мислення, чистотою характеру, вивищеністю своїх поривань, здатністю жертвувати собою заради блага інших. Милосердя – це священний обов'язок кожного християнина, для цього людині й дане життя (Еф. 2:10). Іншими словами, життя вимірюється не кількістю років, а мірою своєї жертвованості.

Видатному християнському подвижнику і мислителю *Єфрему Сиріну* належать слова в дусі Еклезіаста: «Усе минає, тільки наші справи будуть супроводжувати нас. Тому приготуйте собі дороговказ для подорожі, якої ніхто не уникне». Йому вторує *Ізидор Пелусіот*: «Ми спасенні не за добрі справи, а на добрі справи» [5].

Цікаве тлумачення милосердя як морального обов'язку гідної людини подає *Кароль Войтила (Папа Іоан-Павло II)*. На його думку моральний обов'язок, у будь-якому розумінні, тісно пов'язаний з волею, співвідноситься з нею, і з неї походить. Воля до виконання обов'язку становить основну потребу людства, його моральне «бути чи не бути». Тому обов'язок пов'язаний з певним зусиллям. Синтез людської волі та прагнення чинити милосердно набувають форми обов'язку – постійно виникає напруга між тим, чим ми є, і тим, ким ми маємо бути, що культивує в людині почуття власної гідності. Милосердя починається як зусилля волі, досягаючи своєї вершини як суто духовне осяяння, що об'єднує любов-знання суті свого об'єкта. Людина має право на гідність, на любов. Вона не може відмовити у цьому праві іншим, не може відмовити Богові. У цьому вбачається вершина людських можливостей. Бо людина стає собою саме тоді, коли в ній виявляються найвищі можливості, а не тоді, коли вона духовно спить і примножує збайдужіння. Саме в милосердній любові людина виявляє найвищі свої можливості, свою божественну сутність [3, с.36].

Неважливо, що керує вчинком людини: «поклик серця» чи холодне усвідомлення обов'язку, – в будь-якому випадку, хоч і по-різному, але реалізується саме принцип милосердя, що засвідчує та виявляє реальність гідності людини. Милосердя неможливе, непослідовне за відсутності ідеальних поривань: необхідне свідоме зусилля, скероване на сприяння блага іншої людини. Щире наслідування заповіді любові можливе за умови співчуття, співпереживання чи екзистенційного розуміння чужого болю. Людина повинна справді пізнати всю глибину болю інших істот, а це передбачає вже не просто «співчуття», яке не заглиблюється в буття, а велику розуміючу любов.

Важливим моментом, окрім емоційно-вольових аспектів милосердя як гідного ставлення до ближнього, є усвідомлення відповідальності як турботи. Життя може бути досягнуте тільки в конкретній відповідальності, – писав *Михайло Бахтін*. Життя, що відпало від відповідальності, не може бути гідним: «воно принципово випадкове та не має коріння» [1, с.84].

У категорії відповідальності як основи гідності людини фіксується людська зацікавленість в іншому індивіді, в його житті, щасті й добробуті. До того ж стосовно того, перед ким виконується обов'язок, ким опікуються, не висувається жодних вимог, не очікується відповідних учинків. Моральне обличчя об'єкта милосердя не має значення для того, хто піклується. Здатність приносити себе в жертву заради іншого, незважаючи на його чесноти і недоліки, є визначальною основою діянь милосердя і гідної поведінки людини.

Милосердя важке для виконання ще й тому, що це вимагає певних внутрішніх умов. Однією з таких умов є, як уже зазначалося, зміна себе крізь протидію собі.

Жертовна зміна себе – це аскеза. Жертовна, бо людина відштовхує наявне негідне в собі (брехня, заздрість, жадібність, огида, страх) заради ближнього та необхідності вищого. Але для цього будь-яка дія, що спрямовує нижчу природу людини, повинна здійснюватись у співвідношенні з вищими й абсолютними цінностями. Будь-яка дія може стати засобом самовдосконалення й ознакою гідності людини тільки за цієї умови.

Духовне значення гідності, за умов аскетичної практики, визначається тим, від чого відмовляється людина заради іншого. Але зречення не повинно обертатися ворожістю до всього, що є в житті [4, с.370]. Міру зречення стосовно себе та свого середовища людина може встановлювати сама. Принаймні до того часу, доки вона не порушує своїх обов'язків стосовно своїх близьких (багато людей, що несли на своїх плечах важкий тягар суспільного служіння та громадянської відповідальності, не змогли б витримати всю цю напругу вимог, покладеного на них морального обов'язку, якби не любов, турбота, співчуття, розуміння й служіння їх рідних, близьких, які взагалі не потрапляють у поле зору оточуючих). До того ж і безпристрасність, яка розуміється як зневага до страждання, морально припустима лише стосовно власних, проте не чужих проблем і недуг. Зречення ж рутинно-повсякденного в чужому житті може бути морально обґрунтованим і припустимим лише на підставі співчутливого, чуйного, милосердного ставлення до іншого.

Милосердна любов завжди ініціативна і завбачлива. За християнським ученням, зразком для наслідування є життя *Ісуса Христа*, який помер за людей, віддав найцінніше – своє життя, заради їх життя, хоч вони й були грішниками, і в цьому срозумінні, на перший погляд, не заслуговували такої любові. Сам предмет такого служіння вже не рефлексується, а сприймається саме таким, яким представлений перед суб'єктом у його жертовній інтенції. «Мені від самого початку неважливо, як інший ставиться до мене, це його справа; для мене він насамперед той, за кого я відповідальний» [7, с.129]. Відповідальність як турбота не розмірковує, а швидше інтуїтивно, емоційно осягає потреби іншої особи і завбачливо допомагає їй.

Відомий німецько-американський філософ ХХ ст., теоретик гуманістичного психоаналізу *Еріх Фромм* заперечував авторитарну етику як таку, що делегує відповідальність за здійснені людиною вчинки анонімному авторитетові (владній структурі, кодексу законів, референтній групі, Богові тощо), що позбавляє людину не тільки її волі, можливості неупередженого самовизначення, а й нівелює моральний зміст її вчинків, почуття власної гідності. Милосердя в його гуманістичній етиці – це вільне утвердження життя, розгортання людиною своїх сил і можливостей. Милосердя – це перш за все відповідальність за власне існування в цьому світі. Зло позбавляє людину сил; «порок – це безвідповідальність стосовно самого себе» [13, с.27].

Видатний гуманіст ХХ ст. Альберт Швейцер був переконаний, що прагнення жити і почувати себе гідно, морально досконало, закладене в людській природі разом із волею до життя: «Духовної сили ми набуваємо лише тоді, коли чинимо не автоматично, всілякий раз згідно з тими самими принципами, а в кожному окремому випадку боремося перш за все за гуманність» [14, с.324]. Гідне тільки те життя, за твердженням Альбера Айнштайна, що прожите заради інших людей.

Отже, поняття «милосердя» постає у двох аспектах – духовно-емоційному (переживання чужого болю як свого) і конкретно-практичному (порив до реальної допомоги). Без першого милосердя вироджується в холодну філантропію, без другого – у порожню сентиментальність.

Суть милосердя виражається в готовності допомагати кожному, хто цього потребує, і поширюється на всіх людей, а гранично – на все живе.

Аналіз традиції розуміння милосердя у філософії веде до таких **висновків**.

Милосердя не є виключно християнською чеснотою: засади його перебувають у глибинах вселюдської моральної свідомості, прагненні людини відчувати свою цінність і актуальність. Виокремившись на шляху соціокультурного розвитку людства, воно набуло суто морального значення. За останні п'ять або шість тисячоліть рід людський сформував у релігійних і філософських системах уявлення про милосердя як один із важливих механізмів актуалізації гідності людини.

Узагальнюючи розуміння милосердя як вияву гідності буття людини, доходимо висновку, що для людини сутнісно необхідно бути потрібною, великодушною, значимою. Людина потребує самоактуалізації, визнання, якщо й не в очах інших, то хоч у власних очах, реалізації «потреби в сходженні та в самовдосконаленні».

Хоч милосердя і є вищим моральним принципом, нема підстав чекати його виконання від інших. Милосердя є моральним обов'язком, але не зобов'язанням людини. У стосунках між людьми як членами суспільства милосердя є лише рекомендованою вимогою. Це – моральна повинність. Людина не повинна вимагати її від інших, а може лише на неї сподіватися. Милосердя ґрунтується на тому особливому типі міжлюдських стосунків, у яких цінності взаєморозуміння, співучасті, людяності утверджуються людьми ініціативно, джерелом яких стає почуття й усвідомлення власної гідності.

Аналіз феномена «милосердя», обґрунтування смислу, природи і механізмів його дії в бутті людини потребує подальшого поглиблення й актуалізації, як у сучасній моральній, так і в соціальній філософії. Особливо важливим, на наш погляд, є з'ясування ролі та значення милосердя в утвердженні гуманістичних цінностей та ідеалів, а також збереженні життя в планетарному масштабі.

Література

- 1.Бахтин М.М. К философии поступка /М.М.Бахтин //Философия и социология науки и техники. Ежегодник. 1984-1985. – М.: Наука, 1986. – С.80-160.
- 2.Бекон Ф. Великое восстановление наук. Разделение наук: [Електронний ресурс] /Ф.Бекон. – Режим доступу: <http://www.filosofa.net/book-14-page-77.html>
- 3.Войтыла К. Этика и нравственность /К.Войтыла //Вопросы философии. – 1991 – №1 – С.29-60.
- 4.Гусейнов А.А. Этика: [Учебник] /А.А.Гусейнов, Р.Г.Апресян. – М.: Гардарики, 1998. – 472 с.
- 5.Духовные стороны христианства: энциклопедия: [Електронний ресурс] – Режим доступу: <http://serafimov.narod.ru/temmat/dobro.html>
- 6.Кант И. Критика практического разума /И.Кант; [Пер. з нім., прим. Та післямова І.Бурковського; наук. ред. А.Єрмоленко]. – К.: Юніверс, 2004. – 240 с.
- 7.Левинас Е. Философия, справедливость и любовь /Ф.Левинас //Философские науки. – 1991. – №6. – С.128-138.
- 8.Конфуций. Лунь-Юй: [Електронний ресурс] /Конфуций. – Режим доступу: http://www.philosophy.ru/library/asiatica/china/lun_yu/4.html
- 9.Малахов В.А. Этика: Курс лекций: [навч. посібник] /В.А.Малахов. – К.: Либідь, 1996. – 304 с.
- 10.Малахов В.А. Без этики люди часом вважають себе гіршими, ніж вони є: [Електронний ресурс] /В.А.Малахов. – Режим доступу: <http://askoldova-mohyla.org/uk/item,1355>
- 11.Онтологічні проблеми культури: [Зб. наук. пр.] /[відп.за випуск Е.К.Бистрицький]. – К.: Наукова думка. – 1994. – 220 с.
- 12.Платон. Пир: [Електронний ресурс] /Платон. – Режим доступу: <http://www.philosophy.ru/library/plato/pir.html>
- 13.Фромм Э. Человек для себя /Э.Фромм; [пер.с англ.]. – Мн.: Коллегиум, 1992. – 343 с.
- 14.Швейцер А. Культура и этика /А.Швейцер; [пер. с нем.] – М.: Прогресс, 1973. – 343 с.

Summary

Doichyk Maxym. Mercy as a Constituent of Human Dignity. The article raises the issue of the phenomenon of human dignity in regard to mercy. Along with historical-philosophical analysis and ethical-psychological characteristics of mercy as part of dignity, it is considered Within the system of ethical concepts.by the characteristic of phenomenon is a structure of the person, the mercy is considered in a system of ethics concepts executed its ethics-philosophical analysis. **Keywords:** mercy, dignity, value, person.

ЩАСТЯ ЯК ЕТИЧНА КАТЕГОРІЯ

Досліджується проблема щастя як етичної категорії, розкриваються основні етапи його еволюції та чинники, які мали першочерговий вплив на цей процес.

Ключові слова: благо, самореалізація, самота, співпереживання, щастя.

Аналіз філософсько-етичної та художньої літератури дозволяє виявити розсип неймовірно суперечливих і в багатьох випадках взаємовиключних визначень поняття «щастя». Мало не кожен другий мислитель вкладає у це поняття новий смисл, відмінний від розуміння інших: це і евдемонія (вище блаженство), і наслідування власної природи, і володіння абсолютним благом, і відчужена атараксія (тобто, повна незворушність і спокій), і володіння досконалістю (що розуміється по-різному), і виконання всіх бажань, і радості з задоволеннями, і любов до пізнання й до людей, і безбідне життя, і боротьба, і праця в ім'я високої мети. Тут доречно пригадати слова Вольтера, який із властивим йому сарказмом зазначив: «Люди шукають щастя як п'яний – свій будинок: знають, що воно є, але не можуть знайти» [2, с.46].

Актуальність теми статті полягає в тому, що роздуми про сутність щастя пов'язані з великими труднощами: даються взнаки невизначеність самого об'єкта дослідження, непридатність будь-яких кількісних методів вимірювання, відносний (суб'єктивний) характер оцінювання щастя кожною людиною. Головним чином дослідникові доводиться поспиратися на власний життєвий досвід, інтуїцію, на такі ж нестрогі інтуїтивні висловлення своїх попередників. Розглянемо ряд питань, які так або інакше аналізувались у минулому і посприяли розумінню природи щастя.

Метою статті є виокремлення стійких етичних позицій щодо розуміння змісту цієї категорії серед загального різноголосся думок.

Серед маси найпоширеніших визначень цього поняття можна виокремити, зокрема, такі: 1) щастя – це спокій і безтурботність; 2) щастя – задоволення від володіння благами, здобутими в результаті діяльного життя.

До прихильників формули щастя як спокою та безтурботності відносяться всі стоїки (Сенека, Епіктет, філософ і римський імператор Марк Аврелій), кіренаїки, кініки і взагалі всі мислителі ригористичної традиції. Їх учення зводились у кінцевому підсумку до трьох етичних максим (принципів) заборонного характеру: 1. Уникай зовнішніх благ. Прагнення до таких благ пов'язане з неспокоєм у зв'язку з їх отриманням і зі страхом їх втрати; а неспокій і страх несумісні зі щастям. 2. Обмежуй свої потреби. Задоволення одних відразу породжує інші; отже, всі потреби задовольнити неможливо, а незадоволені потреби – це джерело страждань. 3. Уникай насолоди і задоволень. Людина звикає до задоволень, тому вони стають тьманими і блідими. Щоб знову зробити їх гострими і глибокими, потрібно чергувати їх зі стражданнями, отже, задоволення взагалі шкодять досягненню щастя.

Якщо б усі люди почали жити відповідно до перших двох максим, то вони, поза сумнівом, повернулися б до стану первинної дикості, оскільки закон зростання людських потреб лежить в основі розширення та розвитку суспільного виробництва і тим самим розвитку суспільства в цілому. Якби люди відмовилися від споживання вироблених благ, максимально обмеживши свої потреби, то відпала б необхідність і у виробництві цих благ – врешті-решт люди перестали б займатися суспільно корисною працею і втратили б свою людську сутність. Значно важче спростувати третю максиму, яка базується на психологічних законах звикання й контрасту.

Античні філософи стверджували, що смисл життя міститься в тих формах і засобах життєздійснення, які облагороджують, підносять людину над її природним існування. Розум, знання, здатність творити добро запобігають стихійній плинності життя й упорядковують прагнення та цілі людини. Тому смисл життя добачається в удосконаленні свого розуму, своїх прагнень і здібностей, як тих, що забезпечують вище благо.

Сократ говорив, що щастя – зовсім не радість, задоволення, воно – в іншому: внутрішньому стані душі, володінні чеснотами, головною з яких є справедливість. Мислитель був переконаний, що щасливим може бути тільки людина прекрасна душею, справедлива, чия душа не зачеплена злом, або прагне звільнитися від зла. Справжнє, істинне щастя – це турбота про свою душу, орієнтація на розум, істину і доброзичливість, прагнення завжди залишатися людиною, зберігати свою внутрішню гідність.

Платон також вважав, що щастя – чеснота, а найвища чеснота – справедливість. Саме вона (справедливість) є ключем до щастя. Філософ знаходить справедливість у державі, що об'єднує всіх індивідів у єдине ціле, приборкує індивідуалізм у різних його проявах і здатна, за *Платоном*, забезпечити щастя. Але у Платона це щастя не особисте, а щастя цілого, держави.

Паралельно існувала думка прихильників діяльного життя на шляху досягнення щастя. Тут перш за все слід назвати *Аристотеля* та *Епікура*. Сюди ж увійшли *Боецій*, *Августин Блаженний*, *Фома Аквінський*, *І.Бентам*, *Дж.Локк*, *П.Гольбах*, *Ж.Ламетрі*, *Д.Дідро* й багато інших. Запропоновані цими мислителями максими мали характер позитивної обов'язковості: 1. Розумно користуйся зовнішніми благами. 2. Розвивай свої здібності. 3. Користуйся задоволеннями і насолодами життя, не перетворюючи їх на самоціль. Так, Аристотель зазначав, що зовнішні блага необхідні для щастя, але недостатні; до них слід додати чесноти, які значною мірою отримуються працею та спрямованими зусиллями самої людини [1].

Епікур стверджував, що краса чуттєвої насолоди, захоплення життям – ось цінності людської душі, яка не вічна, вона розпадається, зникає у вічності, а щастя – явище земне, прижиттєве. Проте, наполягаючи на насолоді, Епікур на живу, яскраву стихію почуттів накладає заборони і норми розумного, стверджуючи, що, якщо жити розумно і морально, можна жити приємно. Блаженство і щастя – це шлях до свободи, звільнення від страхів, журби, страждань. Епікур виступив проти святого: він прагнув звільнити людину від страхів перед невідомим – волею Богів, Фатумом, Долею – і відкрити шлях до віри в себе. Саме власна свобода від страхів, заборон робить людину щасливою. А щаслива людина не буде вершити зло. Греки вважали, що щастя (евдаймонія) як найкраще життя можливе лише тоді, коли людина досягає досконалості. Епікур розумів досконалість гедоністично, бо досконала людина не страждає, а втішається. Отже, для щастя достатньо відсутності страждання, що і є задоволенням. Взагалі, людині від природи жити добре, тільки б її не турбували страждання. Природний стан людини є приємним, сам процес життя вже є радістю. Ця радість дається нам від народження, нам не треба її виборювати. Якщо тіло здорове, а душа спокійна, то життя стає насолодою.

Безумовно, для щастя людини не останнє значення мають як сприятливі природні й соціальні умови, так і успіх, везіння і те, що називається прихильністю долі. «Випадок, – пише польський філософ *В.Татаркевич*, – це зовнішній фатум людини. Крім зовнішнього, існує також фатум внутрішній: це її природа, сукупність схильностей, з якими вона народилася» [8, с.171]. Правий був *Аристотель*: задоволення життям складається з того, що залежить від людини, і того, що від неї не залежить.

Інше питання пов'язане зі щастям, полягає в зневірі. Це явище широко представлене як у літературі, так і в народній психології. Краще всього не народжуватися, писав *Гомер*, або якнайскоріше пройти браму Пекла. Нікого не обходить нещастя, але у кого його менше, той щасливий, заявляв старогрецький трагік *Софокл*. Скіфи, відзначав грецький історик *Геродот*, вважали народження злом, а смерть добром. А *Секст Емпірик* повідомляв, що стародавні фракійці, коли народжувалася дитина, сідали навколо неї і плакали. В Александрії існувала спільнота «вмираючих разом», у якій перебували також Антоній і Клеопатра. Чим більше прагнеш до щастя, вважав *Сенека*, тим більше від нього віддаляєшся [7]. Ким би ти не був, говорив *Байрон*, краще було б не бути.

Є принаймні три причини зневіри у щасті. Першою причиною (її можна назвати інтелектуальною) є розуміння щастя як виняткової прихильності долі (Фортуни, Тюхе), яка без причини обдаровує людину всіма мислимыми і немислимыми благами. Але таке неможливе, тому щастя немає і бути не може. Друга причина – соціальна. Не може бути людського щастя в несправедливо організованих суспільствах, де соціальні стосунки базуються на експлуатації та

придушенні одних людей іншими, де вади не караються, а чесноти не винагороджуються. Нарешті, третя причина – психологічна. Мабуть, є початкова й істотна відмінність у психічній конституції людей, одні з яких є оптимістами, а інші песимістами. Світ для песиміста забарвлений у мінорні тони, і тут уже нічого не поробиш. Він бачить у житті перш за все її погані сторони, до хорошого ж ставиться незмінно скептично і з недовірою. Для оптиміста ж, навпаки, світ забарвлений у світлі, веселкові тони. Він завжди, у першу чергу, бачить у житті хороше і прагне його. Якщо песимістові властива зневіра в щастя, то для оптиміста, навпаки, характерна незламна віра в щастя, і ця віра навіть сама собою становить значну цінність.

Наступне питання в плані дослідження проблеми щастя можна сформулювати так: чим зумовлені прихильність до щасливих і боязнь нещасливих? Давно помічено, що вид чужого щастя радує, якщо, зрозуміло, це не ворог. Про заразливість щастя писали багато. Її пояснюють тим, що щасливі люди немовби випромінюють флюїди щастя на оточуючих, створюють довкола себе променисту атмосферу радості й щастя. Саме за це їх і люблять. З іншого боку, люди нерідко схильні уникати невдач, нещасливих. Їх начебто бояться.

Ставлення до щасливих і нещасливих має цілком закономірну психологічну плотську підставу. Воно полягає у соціально-психологічному явищі співпереживання. Співпереживаючи щасливому, людина залучається до його радості. Співпереживання чужому горю викликає у людини неприємні емоції, душевний дискомфорт. Звідси і виникає бажання уникати нещасливого, але тільки в тому випадку, якщо він справді «чужий».

Наступне питання пов'язане з помилками, які виникають при спробах оцінки власного або чужого щастя. Чому виникають аберації (спотворення) в оцінках щастя? Багато мислителів відзначали, що виникнення спотворень перш за все пов'язане з особливостями самого процесу оцінювання. Щоб відповісти на питання, чи «щасливі ми?», необхідно здійснити рефлексію над власним станом, або життям у цілому. Проте така рефлексія має тією чи тією мірою ретроспективний характер. Саме про це й писав *М.Гюйо*: «Щастя, нещастя – це саме минуле, тобто те, чого більше не може бути» [3; с.208].¹

Проблематичність оцінки власного життя зумовлена особливостями психіки людини. Одна з них полягає в тому, що колишні смутки бачаться ніби через зменшувальне скло, а минулі радощі – через збільшувальне; крім того, часто негативні переживання згодом при спогаді набувають позитивного емоційного забарвлення (навіюють світлий смуток, або здаються смішними). Це явище психіки називається оптимістичною тенденцією пам'яті.

Інша характерна особливість психіки багатьох людей, яку можна назвати реконструктивною фантазією, виражається в тому, що люди здійснюють у думці ідеалізовану реконструкцію минулого. Створивши вигаданий образ минулого та порівнюючи його з сьогоденням, вони незмінно «переконуються», що теперішнє несумірно гірше – такий механізм явища «старечого буркотіння».

Третя особливість психіки, з якою пов'язані спотворення в оцінках, полягає у «багатоколірності», різноякісності психічних переживань. Такі негативно «забарвлені» відчуття, як печаль, смуток, туга, меланхолія, можуть приносити задоволення і насолоду, тобто, водночас бути і позитивно «забарвленими». Чому це відбувається? Натяк на таке пояснення знаходимо в *Ляйбніца*: «В час якнайглибшого смутку і болісних страждань можна отримати задоволення... і, хоча незадоволення переважає, все ж таки... розум радітиме» [4, с.146]. Всі перелічені емоції мають стійкий і тривалий характер, а тривалі переживання обов'язково супроводжуються думками про предмет печалі, туги і т.д. А ці думки вже частенько самі викликають (за законами асоціації) приємні емоції, які й рефлексуються як задоволення, хоча їх джерело залишається прихованим від свідомості.

Важливим є питання, пов'язане з чинниками щастя, тобто всім тим, що сприяє його досягненню. Зазвичай до чинників відносять умови, джерела і причини щастя. При цьому часто відбувається ототожнення понять «добро» і «благо». Щоб уникнути непорозуміння, пов'язаних з таким ототожненням, необхідно зафіксувати визначення понять «добро» і «благо».

Благом є все те, що сприяє щастю людини. За допомогою поняття «благо» можна описувати корисні людині природні явища, корисні речі, якості самої людини і її поведінкові прояви. Добро – це міра корисності поведінки і діяльності людини для тих, хто її оточує.

Всякий чинник щастя постає як той або той різновид блага. Блага бувають зовнішніми (стосовно людини) і внутрішніми – що перебувають у ній самій.

Аналіз семантичного (сміслового) поля поняття «щастя» дозволяє виокремити чотири блоки, наповнені поняттями, так або так пов'язаними з поняттям «щастя».

До першого блоку відносяться поняття: везіння, успіх, прихильність долі і так далі. Цей блок в узагальненому вигляді позначає не що інше, як можливість володіння такими благами, доступ до яких абсолютно не залежить від зусиль самої людини, тобто це блага, принесені (даровані) долею, фортуною, «сліпим» випадком.

До другого блоку відносяться поняття: свобода, здоров'я, краса, фізична сила, багатство, влада і так далі. Цей блок в узагальненому вигляді позначає набір тих благ, можливість володіння якими лише частково, до того ж незначною мірою, залежить від зусиль самої людини. Переважно вони біологічно чи соціально зумовлені.

До третього блоку відносяться такі поняття: працьовитість, розум (мудрість), совість, справедливість, дружба, любов, честь, гордість, мужність, вірність, хоробрість, правдивість, принциповість, послідовність і так далі. Цей блок в узагальненому вигляді виражає набір тих благ, можливість володіння якими переважно залежить від зусиль самої людини. Меншою мірою це залежить від того середовища, де людина пройшла соціалізацію, тобто отримала виховання, освіту, прилучилася до культури. Складники цього блоку традиційно, починаючи з Аристотеля, називаються чеснотами.

До четвертого блоку відносяться поняття: задоволення, насолода, блаженство, радість, веселість, триумфування, впевненість і т.д. Цей блок в узагальненому вигляді виражає задоволеність людини від володіння нею зовнішніми благами і чеснотами (внутрішніми благами).

Важливе місце в осмисленні цього питання також займає вплив самоти на щастя. Сприяє вона чи перешкоджає його досягненню? Мислителі минулого, відповідаючи на це питання, висловлювали прямо протилежні думки. Багато хто вважав, що самота сприяє щастю. Так, французький філософ *Мішель Монтень* писав: «Найбільш визначна річ на світі – задовольнятися самим собою» [5; с.220]. *Блез Паскаль* вважав, що самота дає радість, хоча й незрозумілу. Проте він же заявляв, що поодинокі тільки вмирають, живуть люди завжди спільно [див.: 6]. Людина любить самоту, вважав *Шопенгауер*, пропорційно до того, наскільки вона себе цінує [див.: 9]. Інші ж мислителі дотримувалися протилежної думки, вважаючи, що самота – ворог щастя. Ще в Стародавній Греції з'явився крилатий вислів: побудь наодинці з собою і тоді зрозумієш, наскільки ти бідний духом. Радість і горе, – писав *Гете*, – залежать від того, хто нас оточує, і немає нічого небезпечнішого від самотності. Для *Оноре де Бальзака* самота була рівнозначна порожнечі, *Ж.-Ж.Русо* самота обтяжувала, а *Гі де Мопасан* сповнювала тривогою.

Протилежність вищенаведених поглядів на значення самоти для щастя, мабуть, багато в чому зумовлена змішанням поняття «самота» з поняттям «тимчасова самотність». Коли говорять про сприятливий вплив самоти на щастя, то тут мається на увазі позбавлення від поверхових, надмірних, небажаних контактів з людьми. Прагнення людини до самоти залежить від двох умов. По-перше, від можливості самоти: якщо у людини немає такої можливості, то для неї самота стає великим благом, наявність якого абсолютно необхідна для щастя. По-друге, прагнення до самоти залежить від чинника, на який вказав *А.Шопенгауер*: чим духовно багатша людина, тим частіше й довше вона прагне до самоти, тим більше страждає від відсутності такої можливості.

Водночас самота заподіює страждання, якщо вона вимушена і тривала. Вона може привести до деградації особи. Покарання самотою здатні витримати лише сильні духом люди. Це добре відомо з практики утримання людей в одиночних камерах. Словом, самота доставляє задоволення тим, хто позбавлений можливості самоти, і перетворюється на муки для тих, хто на неї приречений [8, с.126].

Щастям люди називають або володіння якимись благами (у різних випадках – різними видами), або власну задоволеність унаслідок володіння ними. Люди зазвичай користуються поняттям щастя (і нещастя) не в повному, а в частковому його обсязі, виділяючи лиш один або два семантичні блоки. А такі явища, як віра і невіра в щастя залежать від того, яка частина

сміслового обсягу цього поняття фіксується людиною на рівні свідомості в цей момент. Якщо, наприклад, свідомо фіксується перший смисловий блок, то це вабить невіру в щастя: якщо й існує щастя як божественний дар долі, то це швидше для інших, ніж для мене.

Володіння навіть найвищими благами не гарантує щастя. Для цього потрібна ще й задоволеність як абсолютно доконечна умова щастя. Можна сказати, що щастя – це вища міра задоволеності (деякою частиною життя або всім життям у цілому) внаслідок володіння зовнішніми благами і чеснотами. Саме вища міра – інакше ми отримаємо не поняття щастя, а різні смислові одиниці четвертого блоку: задоволення, насолода, радість і т.д. Але як визначити міру задоволеності? Очевидно, вона визначається кожною людиною по-своєму. При цьому людина порівнює свою задоволеність теперешнім станом з аналогічними переживаннями у минулому. Якщо життєвий досвід не включає аналогічних станів, то задоволеність чим-небудь у даний момент часу з однаковим ступенем вірогідності може отримати оцінку щастя, радощів, блаженства.

Здатність людини переживати почуття щастя і характер цього переживання залежать як від її світогляду (ідеалів, розуміння смислу життя, призначення людини), так і від багатьох інших суб'єктивних чинників (темпераменту, характеру, життєвого досвіду, здібностей, які вона може реалізувати). Люди веселої вдачі інакше сприймають своє життя, ніж похмурі. Це стосується вразливих і незворушних натур. Завищені амбіції й нездатність їх реалізувати породжують невдоволеність собою. Не є корисною і занижена самооцінка.

Пізнання сутності щастя пов'язують із з'ясуванням того, чим воно є для людини – метою чи результатом. Як правило, це наслідок невиправданого ототожнення реального щастя (результату) з уявленням про щастя, яке пов'язують із досягненням певної мети. Таке уявлення може супроводжуватись інтенсивними переживаннями передчуття щастя, що істотно впливає на досягнення життєвих цілей, активізує діяльність людини. А власне щастя, щастя як результат успішної діяльності нерідко робить людину пасивною, принаймні на якийсь час.

Про неможливість однозначного тлумачення щастя писало багато мислителів. Так, за словами німецького філософа *І.Канта*, стосовно щастя неможливий ніякий імператив, який приписував би чинити те, що робить щасливим. Часто в таких міркуваннях ідеться не про щастя як вияв моральної свідомості, а про об'єктивну його основу, тобто про те, що робить людину щасливою. При цьому в полі зору перебувають не види людської діяльності, не звершення, які приносять людині щастя, а те, що об'єднує всі звершення. Найповніше це втілено у словах *Л.Толстого*, який стверджував, що щастя є відчуттям повноти фізичних і духовних сил в їх суспільному застосуванні. Справді, щасливою може бути людина, поведінка та життєдіяльність якої зорієнтовані на вселюдські цінності. Неодмінною умовою щастя є і самореалізація особистості. Оскільки життєві плани людей істотно відрізняються, кожен прагне самореалізуватись у сфері своєї життєдіяльності, то щастя кожної людини індивідуально неповторне.

Література

1. Аристотель. Етика к Никомаху /Аристотель. – Спб., 1908.
2. Вольтер. Философские повести /Вольтер. – М., 1966. – С.46.
3. Гюйо М. История и критика современных английских учений о нравственности /М.Гюйо. – СПб., 1898. – С.208.
4. Лейбниц Г.В. Новые опыты о человеческом разуме /Г.В.Лейбниц. – М.; Л., 1936. – С.146.
5. Монтень М. Опыты /М.Монтень. – Т.2. – М., 1980. – С.220.
6. Паскаль Б. Мысли /Б.Паскаль. – Т. 42. – М., 1974.
7. Сенека Л.А. Нравственные письма к Луцилию /Л.А.Сенека. – М., 1977.
8. Татаркевич В. О счастье и совершенстве человека /В.Татаркевич. – М., 1981. – С.126.
9. Шопенгауэр А. Афоризмы и максимы /А.Шопенгауэр. – СПб., 1887

Summary

Rokhman Bogdan. Happiness as an Ethical Category. In the article the problem of development of happiness is probed as an ethics category. The author analyses the basic stages of its evolution and factors which had a primary influence on this process. **Keywords:** happiness, self-realization, loneliness, blessing.

КАНТ ПРО ЩАСТЯ ТА ЙОГО ЗНАЧЕННЯ В ПРАКТИЧНОМУ ЖИТТІ ЛЮДИНИ

Проаналізовано вчення Емануїла Канта про щастя та його зв'язок з моральністю. Автор осмислює етичну систему Канта як взірць деонтологічної етики, яка ставить у центр практичного життя людини поняття обов'язку. Розуміння Кантом ролі щастя в практичному та моральному житті передбачає більшу увагу людини до власної долі в контексті її моральних завдань, ніж як зазвичай припускає ригористичний підхід до практичної філософії Канта. Однак, попри намір Канта утвердити двовимірну єдність людської істоти як мешканця двох гетерогенних світів, розуму та чуттєвості, за допомогою осмислення ролі щастя в людському житті в кінцевому підсумку цей проект зазнає невдачі.

Ключові слова: щастя, мораль, насолода, обов'язок, етика, ригоризм, Емануїл Кант.

У цьому дослідженні ми спробуємо проаналізувати погляди одного з найвидатніших європейських філософів, Емануїла Канта про щастя та його зв'язок з моральністю. Кант цікавий тим, що входить у практичну філософію як мислитель, який прагне робити послідовні висновки зі свого базового розуміння людини як особи. З іншого боку, він вбачає у щасті «недоособову» реальність, істотно залежну від чуттєвої природи людини. Оперуючи цим емпіристським і, на наше переконання, штучно звуженим поняттям щастя, Кант, попри все, намагається знайти для щастя таке місце в людському житті, яке було б сумісним з гідністю людини як особи. Він робить це надзвичайно винахідливо, однак, на нашу думку, не настільки, щоб цілком віддати належне значенню щастя в житті людини.

Вслід за традицією, ми розглядаємо етичну систему Канта як взірць деонтологічної етики, тобто теорії, яка ставить у центр практичного життя людини непохідне поняття обов'язку. В цьому позицію Канта в питаннях моралі часто протиставляють так званим телеологічним та евдемоністичним версіям етики, згідно з якими моральна доброта є наслідком реалізації питомих потенцій людської природи чи об'єктивно визначених людських цілей. У контексті такого суперництва між деонтологічним і евдемоністичним тлумаченнями людської моралі особливий інтриги набуває питання про місце, яке в деонтологічній етичній схемі може займати щастя й людське зацікавлення ним. Від відповіді на нього назагал залежить наше розуміння практичного життя і поведінки людської істоти.

Будь-яка не-евдемоністична теорія моралі мусить виразно відповісти на принциповий закид прихильників евдемонізму, що всяка відмова витлумачити моральне життя людини в термінах щастя та самореалізації внаслідок своєї доктринерської ригористичності приречена зазнати невдачі у визначенні властивого місця в цьому житті для легітимного й повноцінного зацікавлення людини своїм життям і щастям. Щонайменше, ця теорія неспроможна пояснити, чому щось «приємне» може бути добрим для особи. Такий закид може виходити як з кола теоретиків, філософів природного права, які ототожнюють *eudaimonia* з людським благополуччям, так і пересічної людини, схильної вбачати у людському щасті щось більш приземлене і поверхове, наприклад, звичайний стан приємності. Чи справді питома моральна точка зору повинна повністю абстрагуватися від будь-яких міркувань, пов'язаних з раціями щастя, і бути різновидом альтруїзму? В підсумку, деонтологів зараховують до так званих етичних ригористів, виставляючи їм на карб неспроможність належно потвердити важливість питання щастя в людському житті.

Такий ужиток терміну «ригоризм» буде, звісно, відрізнятися від усталеного значення, яким окреслюють етичну теорію, що відкидає значення наслідків у моральному оцінюванні вчинку. Наше означення певної етики як ригористичної вказує на її принципову схильність вимірювати важливість «зарядженої дією» ситуації виключно чи принаймні передусім «об'єктивними» або, краще сказати, не-реляційними, безвідносними критеріями. Практичний вибір і дія мають керуватися тільки тими міркуваннями, які не мають жодного стосунку й не є релятивними до щастя діяча. Тож зараз ми подамо три версії ригоризму в нашому розумінні з метою випробувати етичну систему Канта на збіжність її бодай з однією з них.

По-перше, до етичного ригоризму, як ми вживаємо це поняття, можна віднести етос так званого екстремального чи «героїчного» альтруїзму, згідно з яким будь-яке, навіть найбільш невинне, зацікавлення своїм власним щастям несумісне з моральністю й є для неї чужорідним елементом. Хто бодай найменше переймається собою і своїм щастям, неминуче нівечить досконалість свого морального життя і тим самим виявляє гідне осуду самолюбство. Безумовно, нелегко зустріти ідеальне втілення такої доктрини на практиці, якщо взагалі можливо. Переважно такі погляди ставали раціоналізацією крайньої реакції на доктрини необтесаного евідемонізму, які, зі свого боку, теж вдавалися до абсолютизації власної вигоди і сповідували твариноподібну концепцію людського щастя. Такою була, наприклад, вражена гедонізмом атмосфера французького Просвітництва, реакцією на яку став *Фенелон* з його надто ригористичним розумінням шкоди, завданої людській природі первородним гріхом, і тісно з ним пов'язаною доктриною «безкорисливої любові», що в окремих моментах балансує на межі етики екстремального альтруїзму.

По-друге, більш поміркована версія альтруїзму, на відміну від його крайньої форми, толерує прагнення щастя в людському житті, однак не вважає його чимось істотно менш чужорідним для людини як моральної істоти. Тому ця доктрина відводить для щастя та вияву зацікавлення ним екстра-моральний простір або так звані морально нейтральні ситуації, й за умови, що це прагнення евентуально не становитиме загрози для морального погляду. Оскільки в наше практичне життя входять також ситуації, в яких моральна напруга відсутня і жодна моральна вимога не накладає прямого зобов'язання на людську особу, людина має право перейматися собою тією мірою, щоб тільки це не зашкодило цілості її моральної конституції. В цих морально нейтральних ситуаціях, яких, здавалося б, чимало в людському житті, людина залишена на себе і на своє власне рішення. Тут моральність немовби тільки накладає обмеження на слідування людини за її власним інтересом і, відповідно, слугує негативною умовою практичних рішень у таких ситуаціях. Поміркований ригорист все ще має поважні сумніви щодо того, чи може мати щастя хоч якийсь позитивний зв'язок з моральним життям, і тому вважає, що будь-яке зацікавлення ним має залишатися поза моральністю і як принцип дії, і як об'єкт людської практичної поведінки. Відповідно до цієї етичної настанови, факт, чи переймається людина своїм щастям, чи ні, не має прямого позитивного стосунку до моральної якості її життя.

Існує, врешті, третя формула ригористичного тлумачення місця та ролі щастя в практичній сфері людського життя, яка, як виявиться, матиме для нас особливу вартість при оцінці позиції Канта в цьому питанні. Тут наше щастя й наше прагнення його займає законне місце не тільки у практичному житті особи взагалі, а й у межах її морального простору існування. В цьому «м'яка форма» альтруїзму помітно й вигідно відрізняється від двох попередніх інтерпретацій. Не заперечення місця власного щастя в моральності уповноважує нас добачати у цій концепції ще один, хоч і м'який вияв ригоризму, а те, як вона уявляє собі це місце. Згідно з цією позицією, зацікавлення власним щастям може навіть мати моральну вартість, але тільки в ситуаціях, що безпосередньо не вимагають від людини моральної ініціативи, яка б виходила за межі її власного благополуччя (коли, наприклад, немає вимоги причинитися до щастя іншої особи). Хоч щастя й не елімінують зі сфери моралі, зацікавлення ним має найменшу вагу в ієрархії моральної поведінки.

Можна, мабуть, вказати й на інші спроби відповісти на наше початкове запитання й дотичне до нього евідемоністичне заперечення. Цей привілей ми залишимо нашим рецензентам і критикам. Ми обрали тільки ті з можливих тлумачень проблеми місця щастя в етиці, які можуть наблизити нас до кращого розуміння позиції нашого героя, Емануїла Канта. При ближчому розгляді виявиться, що розуміння Кантом ролі щастя в практичному й моральному житті не підпадає під жодну із запропонованих інтерпретацій альтруїзму і припускає більш гнучку увагу людини до власної долі в контексті її моральних завдань, ніж на це погодиться ригористичне витлумачення практичної філософії Канта. З іншого боку, ми намагаємося показати, що попри намір Канта утвердити двовимірну єдність людської істоти як мешканця двох гетерогенних світів, розуму та чуттєвості якраз за допомогою поцінування ролі щастя в людському житті, в кінцевому підсумку цей проект зазнає невдачі. З огляду на його розуміння щастя й чуттєвості, таке поцінування стає не більше, ніж неминучою та вимушеною поступкою з боку розуму чуттєвій і твариноподібній природі людини. А це, звісно, не відповідає персоналістичному розумінню взаємозв'язку між людської особою та її щастям.

1. Чим є щастя? Відповідь Канта

Навряд чи можна на цьому місці обійтися без хоча б побіжного аналізу поглядів Канта на саму природу щастя. Справність бажання чуттєво подразненого суб'єкта скерована на реалізацію об'єкта, існування якого уявляється йому, чи, точніше кажучи, представлене (у репрезентації) йому розумом як таке, що обіцяє задоволення. Максима, яка визначає волевиявлення цього суб'єкта, черпає свій матеріальний зміст з однієї з численних схильностей, що ними наповнене чуттєве єство людської істоти. Згідно з Кантом, отже, щастя є одним із різновидів задоволення, що є результатом заспокоєння всіх можливих наявних в людині схильностей і потягів [див.: 6, с.816]. На його думку, задоволення є ширшою категорією, ніж щастя, і поряд з ним включає в себе все те, що Кант називає «більш витонченими радостями і насолодами», прикладом яких можуть послужити задоволення, отримуване людиною від культивування її інтелектуальних здібностей чи внаслідок усвідомлення своєї духовної сили під час подолання труднощів при реалізації її життєвих проєктів [див.: 4, с.135]. Ще одним особливим видом задоволення є так зване інтелектуальне вдоволення, джерелом якого є усвідомлення людиною своєї свободи, а отже й влади над своїми потягами та незалежності від них [див.: 4, с.221-222].

При цьому всьому напрошується запитання, яку ж тоді, за Кантом, природу має щастя – об'єктивну чи суб'єктивну. Або, іншими словами, чи щастя стосується тільки того, як людина почувається, й окреслює стан її позитивної свідомості? Йдеться, отже, не більше, ніж про самопочуття суб'єкта в його свідомому триванні. Може Кант має на увазі особливий афективний корелят виконання дії, питомої для вияву певної об'єктивної досконалості, що належить до природи цього суб'єкта? *М.Форшнер* переконаний, що «Кант, на відміну від аристотелівсько-схоластичної традиції, розуміє під щастям не певну діяльність суб'єкта, виконувану на основі відповідних здатностей і спроможностей, а наявний стан суб'єкта, причому не якийсь об'єктивний стан, а суто суб'єктивний настрій, тобто звичайне самопочуття суб'єкта» (виділення та переклад мої. – Т.Д) [1, с.119].

Широкі текстуальні посилання, наведені в цій статті, переконують, що у своїй практичній філософії Кант оперує суб'єктивістським поняттям щастя. По-перше, впадає в око постійний ужиток Кантом поняття «схильності» для роз'яснення його погляду на щастя. Він стверджує, що «в цій Ідеї щастя всі схильності поєднані в їхню загальну суму» [5, с.67]. Ба більше, поняття щастя перекривається за значенням, на думку філософа, з поняттям «самозбереження» [5, с.63]. У цьому зв'язку, природно було б також поцікавитися, чому Кант не проводить одразу розрізнення між, так би мовити, «справжнім» і «несправжнім» щастям, де одне поняття стосувалося б задоволення схильностей, «прийнятих» з погляду логіки морального закону, а інше, відповідно, ворожих до його вимог. Хоч таке розрізнення й напрошується згідно з внутрішньою логікою практичної філософії Канта, воно наявне лише імпліцитно в притаманному для філософа усвідомленні поділу чуттєвого світу людини на *«pro-розумові»* й *«contra-розумові»* чуттєві схильності, а також в його тлумаченні конститутивної природи «найвищого блага» скінченної раціональної істоти.

Понад те, на противагу теоретикам природного права, для яких принципом ідентифікації предметних корелятів і джерел людського щастя є об'єктивна людська природа і притаманні для неї досконалості, Кант дотримується позиції, що «не існує жодного принципу, на основі якого людина була б здатна визначити з цілковитою впевненістю, що ж робить її справді щасливою» [5, с.86]. Ми бачимо, що остаточною підставою заперечення Кантом наявності такого принципу є його суб'єктивістське тлумачення того, чим є щастя.

З іншого боку, численні текстуальні фрагменти, в яких Кант намагається потвердити єдність двовимірної природи людської особи як раціональної істоти, що перебуває під впливом чуттєвості, не залишають сумніву, що щастя, за Кантом, скоріше об'єктивне за своїм характером. Так, неможливо собі уявити, щоб на людину могли бути накладені будь-які прямі чи непрямі обов'язки сприяння своєму щастю, якщо б воно розглядалося лише в суб'єктивістському значенні, тобто як нічим не обмежене вдоволення загальної суми схильностей. У таких обов'язках Кант побачив би внутрішню суперечність. Але ж він таки говорить про обов'язок плекати власне щастя, а тому може мати при цьому на увазі задоволення тільки тих схильностей, які є чи можуть бути сумісні з розумом.

Можна було б спробувати усунути зазначену непослідовність «по-кантівськи». Наскільки людина усвідомлює себе виключно чуттєвою істотою, підлеглою природній доконечності правлячих законів чуттєвого світу, настільки єдино правомірним є суб'єктивістське тлумачення її щастя. Якщо людське життя підлягає виключно законам чуттєвості, тоді «повне благополуччя і вдоволення своїм станом, яке ще називають “щастям”» [5, с.61], є не більше, ніж суб'єктивним відчуттям, похідним від заспокоєння всіх можливих схильностей суб'єкта. В цьому разі практичний розум стає зайвим і навіть шкідливим для цієї чуттєвої істоти, якій потрібні лише інстинкти, щоб досягнути свою найвищу мету – самозбереження і щастя [див.: 5, с.63].

Якщо ж людська особа усвідомлює себе мешканцем двох світів, інтелігібельного світу розуму і чуттєвого світу, вона починає інтерпретувати своє чуттєве благополуччя, так би мовити, в руслі цього вищого за статусом царства розуму. В такому разі, моральність як найвища передумова всього іншого у сфері практичної поведінки стає немовби «формою» чуттєвого щастя. Тільки в такому значенні можна змістовно говорити про якийсь обов'язок шукати своє власне щастя.

На нашу думку, наведена нами спроба примирити відверто різні значення щастя у моральних міркуваннях Канта не здатна повністю усунути тривожну для нас двозначність у його думках. З одного боку, щастя як суб'єктивне самопочуття є для Канта відправною точкою його роздумів над практичним життям людської особи, логічним наслідком констатації статусу людини як мешканця чуттєвого світу. Водночас інтегральною частиною проекту практичної філософії Канта стає спроба вироблення поняття «розумного» щастя, його своєрідної «об'єктивізації».

Надалі ми будемо оперувати об'єктивним значенням щастя, місце для якого у практичній поведінці Кант прагне визначити, виходячи з переконання, що моральність і свобода повинні бути найвищою передумовою постановки та практичної реалізації питання щастя в людському житті. У своєму дослідженні ми й намагаємося встановити, як саме Кант локалізує «розумне» щастя в житті людини, яка впізнає пріоритет і визнає авторитет принципів свободи і моральної автономії.

2. Щастя як принцип дії

в морально нейтральній сфері практичного життя

Кант загальновідомий своєю безкомпромісною відданістю принципам не-евдемоністичної етики. Він невтомно наполягає на чистоті морального наміру, вбачає підстави питоми морального волевиявлення в готовності людини підпорядкуватися моральному обов'язку заради нього самого, безкомпромісно відкидає будь-яку форму евдемонізму, відстоює переконання про несумісність принципів дії задля обов'язку і задля власного щастя. Все це справляє враження, що, на думку Канта, всяке зацікавлення власним благополуччям докорінно суперечить моральній настанові людини. «Коли власне щастя стає визначальною підставою воління, результат буде прямо протилежним до принципів моралі» [4, с.146]. Якщо волевиявлення визначене матеріально, тобто об'єктом волі, а не формальним принципом універсалізації максими воління, у своїй практичній поведінці людина буде виявляти один із видів гетерономії і в такий спосіб не зуміє дорівнятися до виклику морального життя. Максими благочестя і власного щастя цілком гетерогенні за своїм характером, на думку Канта.

Чи можна з цього зробити висновок, що моральна філософія Канта є окремим, а, можливо, навіть показовим втіленням доктрини екстремального морального альтруїзму? Зараз ми переконуємося, що Кант не сповідує «героїчного» альтруїзму в нашому значенні. В одному з фрагментів «Критики чистого розуму» Кант стверджує, що докорінна «відмінність принципу щастя від принципу моральності не означає сама собою суперечності між ними, а *чистий практичний розум не вимагає, щоб ми відмовилися від прагнення щастя; він лише вимагає, щоб ми не брали його до уваги завжди, коли постає питання обов'язку*» (виділення моє – Д.Т.) [4, с.199].

Як нам розуміти цю думку? Чи заперечити, услід за Томасом Гілом, твердження, що для Канта всі вчинки або заборонені, або обов'язкові [3, с.346–369]? На нашу думку, текстуальні цитування, подані Гілом, поряд з наведеними нами уривками, свідчать, що Канта не можна в жодному разі зарахувати до радикальних етичних ригористів, які застосовують принцип «виключеного третього» щодо категорій «заборонене» і «обов'язкове». Кантові погляди на людське практичне життя значно багатші, ніж на це дозволяє зазначене протиставлення. Філософ усвідомлює проблему, коли пише у «Метафізиці моралі», що «фантастично доброчесною називають ту людину, яка не дозволяє

нічому бути морально індиферентним (*adiaphora*) і зважає кожен свій крок, озираючись на обов'язки, що розставлені немов пастки на її шляху... Якщо б тільки фантастична доброчесність, яка виявляє себе у стурбованості дріб'язковими деталями, стала частиною доктрини чесноти, вона перетворила би владу чесноти на її тиранію» [7, с.209].

Отже, Кант залишає місце для морально нейтральних вчинків і дозволяє людині пошук власного щастя, коли це не суперечить жодному прямому моральному обов'язку¹. Коли незабаром ми ближче поглянемо на кантівське поняття недосконалого обов'язку, ми знову переконаємося, що, на його думку, морально нейтральні ситуації існують, і що ми можемо в таких ситуаціях шукати наше власне щастя.

3. Про непрямий обов'язок dbати про власне щастя

У цьому зв'язку вкрай було б важливо з'ясувати, чи може щастя ставати змістом обов'язку та об'єктом похідних з нього вчинків. Кант відповідає на це питання позитивно, хоча, на перший погляд, від нього можна було б очікувати скоріше негативної, ніж позитивної реакції. Оскільки для філософа принципи моралі й щастя гетерогенні, дивним мало би виглядати твердження з його боку, що може існувати будь-який обов'язок турбуватися про власне щастя.

За Кантом, воля як практична справність за означенням спрямована до об'єкта, чие існування мало би бути реалізоване внаслідок волевиявлення. Моральна якість волевиявлення не залежить від матеріального об'єкта воління і ґрунтується виключно на визначеності волі через усвідомлення людиною законодавчої потенції максими вчинку. Моральна підстава визначення волі залишається суто формальною. Оскільки об'єкт і визначальна підстава волевиявлення не збігаються, Кант не бачить потреби обмежувати себе різними формулюваннями формального закону категоричного імперативу, а починає наповнювати сам цей принцип матеріальним змістом, формулюючи у такий спосіб цілу низку специфічних обов'язків. Важливо пам'ятати, що моральним визначником волі в цих обов'язках є лише форма максими в її здатності стати універсальною обов'язковою, і що це все відбувається незалежно від матеріального об'єкта тієї ж волі. Тож можна сказати, що саме завдяки цій універсальності максими воління, на нас лягає обов'язок реалізувати об'єкт цього волевиявлення.

Кант, як відомо, висловлював думку, що «наказ, аби кожен подбав про своє щастя, звучить безглуздо, бо ніхто не буде наказувати іншому робити те, що він незмінно й так прагне робити» [4, с.148]. Обов'язок має характер примусу щодо певної мети, тож ніщо, чого ми хочемо неминуче, не може слугувати метою зроджених з обов'язку вчинків. Тлумачення Кантом у цих рядках щастя як неминучої мети людського прагнення ще раз засвідчує, наскільки він тяжіє до суб'єктивістського розуміння щастя. Лише ототожнивши щастя зі станом позитивної свідомості як такої, можна змістовно говорити про таке природне бажання бути щасливим. І якщо б звичайна позитивність свідомості була єдиним мірилом для визначення й оцінки всього того, що ошчасливорює людину, висновок про рівноцінність потверджені любові і вдоволені ненависті в їхній здатності ошчасливлення людини був би неминучим. Як уже зазначалося раніше, поєднавши у своїй концепції щастя загальну суму всіх схильностей, Кант не може раз і назавжди позбутися правомірності щойно поданого, хай і дещо спотвореного, висновку.

Кант, отже, вважає, що не може бути прямого обов'язку прагнути власного щастя, однак не заперечує, що можна говорити про так званий непрямий обов'язок щодо цього. Цей непрямий обов'язок міг би залишатися категоричним імперативом у гіпотетичній формі, а саме: *Ти повинен шукати власне щастя тією мірою, наскільки це допоможе Тобі не порушувати моральний закон, бо Ти не повинен порушувати моральний закон*. Кант стверджує, що «до обов'язку може певною мірою належати турбота про власне щастя, як тому, що (оскільки до щастя належать уміння, здоров'я і багатство) його наявність означає розпорядження засобами для здійснення самого обов'язку, так і тому, що за його відсутності (напр., злиднях) наявні спокуси до порушення обов'язку» [4, с.199].

¹ У своїй статті Гіл, розкриваючи зміст кантівського поняття «недосконалого обов'язку», обґрунтовує можливість морально нейтральних ситуацій, навіть якщо людина перебуває під зобов'язанням сприяти щастю інших і плекати свої власні здібності [див.: 3].

Так щастя, чи то як сприятливий засіб для виконання людиною свого обов'язку, чи як гарантія відсутності спокуси його порушити, таки входить у сферу моральності, стаючи, згідно з Кантом, об'єктом чи метою непрямого морального волевиявлення, яке позичає свою категоричну силу від прямого обов'язку плекання моральної настанови людської особи.

4. Щастя і недосконалі обов'язки

Тепер ми хочемо розглянути ще одне тлумачення кантівської практичної філософії як одного з різновидів етичного ригоризму. Згідно з цим уявленням, людина має моральне право дбати про свій непрямий обов'язок забезпечення власного щастя тільки за умови, якщо перед нею не постає завдання виконати свій прямий обов'язок доброчинства щодо інших або обов'язок плекання своїх власних здібностей. Іншими словами, людина перед усім зобов'язана подбати про щастя своїх ближніх, а своїм особистим може зайнятися тільки тоді, коли не має нагоди долучитися до збільшення добробуту інших людей.

Ми побачимо, що, на думку Канта, морально нейтральні ситуації в житті людини існують і саме вони є простором для легітимних дій людини на основі принципу щастя. Та чи не є вони справжньою рідкістю, бо будь-яка ситуація завжди припускає можливість використати її для добра інших чи розвитку своїх власних здібностей, а тому практично позбавляє людину, яка послідовно керується у своєму житті принципом моральності, надії на несуперечливий пошук щастя?

Вихід з цієї ситуації Кант знаходить у розрізненні «досконалого» і «недосконалого» обов'язків. Звісно, це суто технічна, а не оціночна термінологія. Подане розрізнення присутнє вже в «Основах метафізики моралі». Обов'язки, які забороняють самогубство чи лжеприсягу, є «досконалими», а ті, що зобов'язують культивувати власні природні здібності чи сприяти щастю інших людей вважаються «недосконалими». В понятті «недосконалого обов'язку» є три моменти, особливо важливі для нашої дискусії.

По-перше, Кант вважає, що досконалий обов'язок «не допускає жодного винятку в інтересах схильності» [5, с.89], залишаючи такий дозвіл для недосконалих обов'язків. Але що це може означати поза тим, що наявність недосконалих обов'язків лише допускає існування морально нейтральних ситуацій?

Здавалося б, таке розуміння підтверджується текстуально з «Метафізики моралі». Кант зауважує, що «обов'язок плекання людиною своєї власної *природної* досконалості є лише *широким* і недосконалим обов'язком; хоч він і містить у собі максимум діяльності, він не конкретизує нічого щодо різновиду дій, а залишає простір для вільного вибору» [7, с.240]. Недосконалий обов'язок, пропонуючи підстави для моральної дії, не визначає, як саме повинна діяти людина і що їй конкретно слід робити.

Можна припустити, що тут ідеться передусім про допустимість якоїсь дії в межах недосконалого обов'язку, тобто можливість вибору конкретних дій, за допомогою яких людина виконує цей обов'язок, не маючи однак вибору не діяти згідно з обов'язком, коли такий виникає. Це співзвучне з поглядами етичного ригоризму, який стверджує, що особа не має права робити щось, що не відповідає приписам якогось обов'язку, поки вона не опиниться в ситуації, нейтральній з погляду вимог будь-якого обов'язку. Але оскільки важко уявити ситуацію, в якій, наприклад, обов'язок сприяти щастю іншої особи не має жодної ваги, то виглядає, що насправді людина не має жодного вибору: в кожній ситуації вона зобов'язана діяти з обов'язку.

Однак, згідно з Кантом, таке припущення щодо ролі недосконалого обов'язку в практичному житті слід відкинути. На відміну від досконалого (вузького) обов'язку, який зобов'язує до здійснення дуже конкретної дії, недосконалий обов'язок не вимагає від людини негайної конкретної дії, а ставить перед нею вимогу керуватися певною максимою в своїх евентуальних діях, які ведуть до реалізації заданої мети. Гіл зауважує, що «певна свобода, передбачена недосконалим обов'язком, не означає, що особа має вільний вибір прийняти одні максими, приписані моральним законом, і відкинути інші» [3, с.349]. Насправді, йдеться про те, що в конкретній життєвій ситуації недосконалого обов'язку людина вільна або транслювати цю максиму в конкретні практичні вчинки, або діяти на основі інших підстав, не виведених зі змісту недосконалого обов'язку, однак у згоді з ним.

Отже, Кант може сказати, що людина має право дбати про своє власне щастя як наслідок непрямого обов'язку щодо себе самої, навіть якщо є нагода послужити щастю інших. Звісно за умови, що останній обов'язок є не настільки нагальним, щоб межувати з

вимогами досконалого обов'язку (як, скажімо, в ситуації, коли інша людина перебуває у значній скруті і ми маємо можливість їй допомогти).

На завершення цих міркувань варто звернути увагу на ще одне тлумачення Кантом недосконалого обов'язку благодійності. У «Метафізиці моралі» він пише, що «закон, який заповідає доброчинність як обов'язок, у розпорядженнях практичного розуму стосуватиметься й мене, як об'єкта доброчинності. ... це означає, що законодавчий розум, який охоплює цілий вид (включно зі мною) в Ідеї людськості, в своїй законодавчій універсальній творчості, відповідно з принципом рівноправності, включає мене разом з іншими в обов'язок взаємної доброчинності, і дозволяє мені бути доброчинним щодо себе самого за умови дотримання мною вимог доброчинності щодо кожного іншого» [7, с.245].

Отже, принцип доброчинності, на думку Канта, дозволяє певну свободу в пошуку свого власного щастя. І це, безперечно, є чимось новим порівняно з попередньою ситуацією, коли нам дозволялося заопікуватися своїм добробутом внаслідок усвідомлення непрямого обов'язку дбати про власне щастя. Тут наше щастя стає обов'язковою метою, яку варто переслідувати, керуючись максимою доброчинності щодо всіх людських істот. Як бачимо, Кант не протиставляє особисте щастя щастю інших, хоча й далі дотримується погляду, що максима сприяти своєму власному щастю не може стати універсальним законом, а тому особистий добробут може стати обов'язковою метою нашої практичної діяльності тільки, так би мовити, в обхід, внаслідок прикладання до себе недосконалого обов'язку доброчинності.

5. Щастя як компонент найвищого блага

І, нарешті, проблема щастя як практичного питання людської поведінки постає з новою силою в контексті намагання Канта визначити остаточну й доконечну мету моральної волі раціональних скінченних істот. Якщо я розумію задум філософа правильно, то він прагне знайти безумовну й інклюзивну мету моральної волі раціональної істоти, яка мала б увібрати в себе всі специфічні цілі так визначеної волі. Така мета має бути практичною для нас, тобто враховувати нашу спроможність її реалізувати і водночас повинна мати здатність зобов'язувати нас до цього. Це має бути цілісна мета, *summum bonum*, яка би відповідала природі справжності бажання раціональних істот. Тобто вона повинна брати до уваги як раціональність, так і скінченність людської істоти.

Це питання Кант розглядає наприкінці своєї «Критики практичного розуму», тобто після того як найвищий принцип практичного розуму вже усталено. Обґрунтувавши принцип моральності як провідний принцип практичного життя людської особи, Кант вважає за доцільне визначити зміст остаточного практичного блага. На його думку, розв'язання цього питання стародавні філософи вважали першочерговим завданням етичної філософії. Кант намагається зайняти проміжну позицію між поглядами двох основних етичних шкіл елініської філософії – стоїками та епікурійцями. Обидві школи, за Кантом, зазнали невдачі в розв'язанні ключової проблеми. Обидві не зуміли належно відобразити у своїй практичній філософії як єдність, так і складність людської природи. Стоїки вбачали найвище благо в чесноті та вдовolenні, яке впливає з усвідомлення своєї власної досконалості. Епікурійці зробили щастя та його досягнення осердям морального життя і в такий спосіб неправильно відобразили природу моральної чесноти.

Кант, утверджуючи двовимірну єдність (раціональності та чуттєвості людської істоти), вважає, що і чеснота, і щастя є складниками *summum bonum*, найвищого блага. Чеснота, звісно, є першочерговою передумовою окреслення будь-чого іншого як добра. Тільки щастя, яке має за передумову дотримання морального закону заради самого закону, може, за Кантом, бути частиною найвищого блага людини. Як у цьому зв'язку зазначає *Кейт Ворд*: «свобода і автономія розуму – це свобода не для заперечення чуттєвості, а для впорядкування її згідно з його власними вимогами» [8, с.254].

Для нас важливо зазначити, що, за Кантом, у цьому разі на людську особу покладено категоричний обов'язок дбати про це найвище благо. А як же з іншою думкою філософа, що не може бути прямого обов'язку шукати власне щастя? Розв'язок цієї дилеми слід шукати в усвідомленні, що щастя як другий компонент найвищого блага є похідним наслідком моральності, нагородою за моральну стійкість. Прагнення до такого щастя пробуджується

самим законом. Жодна людина не прагне такого щастя неминуче. Жоден самолюб не може прагнути його за означенням. Тільки морально загартована воля здатна задовільно відповісти на категоричний імператив Канта щодо реалізації найвищого блага у практичному житті. Що більше, практичним об'єктом людської волі є не щастя саме собою, а радше цілісне благо, що поєднує в собі як чесноту, так і щастя, на яке особа заслуговує відповідно до своєї чесноти. Ми, отже, пересвідчуємося, що хай якою є кантівська етика, було би хибно думати, що вона виключає щастя з людського практичного життя.

6. Критичні зауваження на погляди Канта щодо місця щастя в практичному житті

При ближчому розгляді ми переконалися, що погляди Канта на щастя не є настільки прямолінійними, як би могло видатися на перший погляд. Та це не означає, що Кантові вдалося цілком розкрити значення щастя в практичному житті людини. Попри всю його винахідливість, кантівська теорія щастя має фундаментальні недоліки, над якими ми поміркуємо в цьому останньому розділі.

Наразі ми оминаємо увагою всі критичні зауваження, що можуть бути скеровані до кантівського базового уявлення про природу щастя зокрема й афективне життя людини в цілому [див.: 2; 9]. Критична оцінка викладеної Кантом *теорії* щастя вимагає, на нашу думку, глибшого осмислення єдності людської природи через висвітлення персоналістичного характеру щастя. З нашої позиції, однією з найважливіших причин труднощів Канта в адекватному розкритті природи щастя людини є більша лояльність філософа до власної філософської системи, ніж до етичного досвіду людської особи. Складається враження, що Кант іноді розвиває свої аргументи *аналітично*, тобто просто розгортає зміст зі своїх первісних концепцій і категорій. Як наслідок, складається враження, що іноді Кант не помічає, що реальність є завжди ширшою та багатшою, ніж наші уявлення про неї, що вона завжди тримає в резерві більше, ніж ми здатні «заморозити» в нашому категоріальному мисленні. Іншими словами, неможливо замінити звернення до досвіду дедуктивними й аналітичними процедурами, хай би якими далекосяжними вони не здавалися з погляду ясності та логічної послідовності.

Спочатку звернімо увагу на ставлення Канта до чуттєвої частини людської природи. З одного боку, філософ чітко визнає, що людина, яка належить до двох світів, у своєму практичному житті має брати до уваги вимоги обох, надаючи при цьому перевагу інтелігібельному світові перед чуттєвим. Хоча інтелігібельний світ є незрівнянно вищим, людина не повинна зневажати світ чуттєвості, а радше бачити в першому з них найголовнішу передумову для другого.

Кант переконаний, що прагнення щастя є наслідком *скінченної* чуттєвої природи людини [4, с.24]. Внаслідок того, що людські істоти є раціональними і чуттєвими, вони природним чином прагнуть щастя. Звідси випливає, що щастя є справою раціональних істот, які ведуть не тільки розумне, а й чуттєве життя. Як наслідок, прагнення і досвід щастя прив'язують людину до світу чуттів, змушують усвідомити її чуттєвий характер. Тільки розум і моральний закон підносять людину над її скінченністю й чуттєвістю, утверджуючи її в усвідомленні нею свого особистісного єства. Отже, досвід щастя сам собою не є, за Кантом, властивим і природним контекстом для саморозкриття людини як особи.

Понад те, Кант вважає, що схильності, як рушійні сили практичної здатності бажання в чуттєвому світі, «завжди обтяжливі для раціональної істоти, і, хоча їй годі знехтувати ними, вони все одно викликають в неї бажання звільнитися від них» [4, с.222]. З цього неминуче випливає, що будь-який досвід задоволення цих схильностей, отже досвід щастя, повинен мати на собі слід цієї прикрої залежності раціональної істоти від чуттєвості. Як наслідок, скінченна раціональна істота, яка гостро усвідомлює велич і незрівнянну гідність своєї раціональності, в кращому разі буде просто толерувати свою чуттєву частину. Усвідомлення, що щастя є неминучою практичною метою людини, може тільки загострити відчуття обтяжливості залежності від джерел щастя поза інтелігібельною сферою людської екзистенції і, зрозуміло, не сприятиме поцінуванню досвіду щастя. Дуже сумнівно, що по-справжньому раціональна

кантіанська людська істота могла би цілком насолоджуватися життям у світі чуттів. Вона завжди схилитиметься до думки, що її зацікавлення щастям і досвід щастя є не більше, ніж поступкою чуттєвій стороні її буття.

Такий погляд на щастя суперечить нашому досвіду, що навіть найменша легітимна приємність фізичного походження має «дружній» характер для всього ества людської особи. Ми повинні цікавитися чимось приємним не тому, що не спроможні позбутися передумов такого зацікавлення, а, немовби, «заради нього самого». Скажімо, я маю сильне «бажання» грати у футбол і читати детективи Рекса Стаута. Як ми переконалися, Кант, згідно зі своєю теорією, може дозволити мені виконати мої бажання за певних умов. Їх виконання може навіть стати моїм непрямим обов'язком, оскільки спорт може сприяти моєму психофізичному здоров'ю, а читання книг – культурному розвитку. Та чи не граю я у футбол і чи не читаю детектив просто тому, що це мені подобається робити, а не тільки і навіть не передусім заради цих корисних наслідків? Якщо б хто-небудь по-справжньому перейнявся думкою, що він може грати у футбол або читати Стаута тільки тому, що як суб'єкт чуттєвого світу, не може не займатися такими контингентними речами, але як раціональна істота бажав би звільнитися від таких схильностей, він би перетворився на своєрідного ригориста, для якого його контингентне існування стало б чимось обтяжливим і гнітючим.

Ба більше, концептуальна схема Канта не дозволяє на більш позитивне тлумачення категорії «насолоди» як перебування чи тривання людини в чомусь приємному. Виглядає, що, за Кантом, у світі чуттєвості людина у своїх діях керується бажанням задовольнити свої потреби і схильності. Оскільки динаміка бажань походить не від розуму, володіння ними повинно бути обтяжливим для свідомої своєї величі раціональної істоти. Як наслідок, ідеальною для Канта мала би бути відсутність будь-якої потреби, будь-якого бажання. Оскільки досвід щастя тут має форму задоволення потреби, заспокоєння потягу, об'єкт щастя стає важливим тільки тією мірою, наскільки він надається для таких цілей.

Кант не добачає того, що людська особа може й повинна мати більш позитивне ставлення до приємного. Вона зовсім не зобов'язана інструменталізувати річ для того, щоб засвідчити її приємність. Людина може просто насолоджуватися приємним об'єктом. Навіть попри те, що «цінність» приємного об'єкта є реляційною категорією, сам об'єкт не повинен внаслідок цього ставати тільки *засобом* насолоди для особи¹. Якщо людина береться за книжку чи долучається до цікавої гри, вона не робить цього з єдиною метою викликати в собі якесь задоволення, не перетворює цієї ситуації в тільки нагоду для вгамування своїх потягів. Вона насолоджується самим процесом гри або читання. Об'єкт її зацікавлення не є важливим тільки як засіб забезпечення задоволення. Як джерело насолоди, він може розглядатись особою як важливий «сам собою» (*an-sich*).

Своїм розумінням щастя як задоволення тотальності потягів Кант, навіть якщо й мимоволі, інструменталізує світ чуттів та його об'єктів. Переконання, що принцип щастя є принципом діяльності в чуттєвому світі, саме собою ще не означає, що особа, яка діє згідно з цим принципом, є егоїстом. Це стається тоді, щойно наші уявлення про щастя звести до розуміння щастя як задоволення потреби. Той, хто у своїй дії радше зазнає на собі дії своїх потреб, зводить важливість об'єктивного світу до інструменту для свого власного задоволення. Якщо б ми погодилися з Кантом, що в досвіді щастя людина відчуває бажання заволодіти об'єктом внаслідок своєї дії, було б неможливо уникнути досвіду щастя як «свідомості володіння», а не «свідомості поцінування». Тільки в такому разі можна було б сказати, що щаслива людина займається експлуатацією об'єктивного світу, а тому не здатна в цьому досвіді

¹ Тут варто звернутися до думок *Макса Шелера*, який у творі «Формалізм в етиці» відстоює можливість прагнення, скажімо, полуниць заради їхньої приємності без інструменталізації самого об'єкта прагнення. В інтенційному акті прагнення, позбавленому будь-якого рефлексивного споглядання самого себе, людина сприймає приємність як момент 'на' об'єкті. Шелер розуміє цю ситуацію за аналогією до сприйняття кольору. Колір завжди спів-даний з «кольоровим» об'єктом. У досвіді кольори завжди дані як властивості самого об'єкта, як щось, що наділяє нас інформацією про нього. Ми не здатні відокремити конкретний колір від об'єкта, 'на' якому він з'являється, і інтенціонувати цей колір окремо. Навіть тоді, коли, здавалося б, ми відокремлюємо колір від його об'єкта, скажімо, коли вихваляємо барви чудової сукні, елегантність, чарівність і красу її забарвлення («Який чудовий колір!»), ми завжди спрямовуємо увагу слухача на саму річ, а не на його власні відчуття [див.: 9].

переступити межі психофізичного навколишнього середовища й увійти у спілкування зі спільним для всіх людей світом. Якщо прийняти відоме у філософській антропології розрізнення між «світом» і «середовищем», то можна наполягати, що такі «приємність» і щастя належать не до світу, а лише до середовища.

Ще одна фундаментальна риса кантівської теорії моралі визначає Канта як ригориста у певному значенні. Йдеться про те, що його інтелігібельний світ розуму є немовби «без серця». Хоча філософ і оперує поняттям блаженства, яке застосовує до божественного буття, воно залишається для нього за формою негативним поняттям. На думку Канта, блаженство вказує на стан повної незалежності від схильностей і бажань.

Навіть найвища форма задоволення, інтелектуальне вдоволення, яке впливає з усвідомлення власної свободи у підпорядкуванні своєї волі моральним максимумам, має, за Кантом, форму негативного задоволення. Свобода, на його думку, є передусім безумовною причиновістю, в її основі лежить принцип самовизначення, незалежності від будь-яких інших підстав. Відповідно, інтелектуальне вдоволення внаслідок усвідомлення своєї свободи має форму тільки «негативного задоволення існуванням, у якому людина усвідомлює, що не потребує нічого». А тому інтелігібельний світ кантівської моральної людини багато чим нагадує сухий світ ригоризму.

Висновок. Підсумовуючи, ми б хотіли ще раз звернути увагу на неприпустимість означення Канта як етичного ригориста в будь-якому з трьох поданих на початку цієї статті значень. Якщо зосередитися на базових категоріях обов'язку, чистоти моральності та інших, з якими здебільшого асоціюється моральна філософія Канта, такий висновок виглядатиме дещо несподіваним. З іншого боку, ми переконалися, що є інші значення ригоризму, закорінені у відомому кантівському поділі людської істоти на ноуменальну і феноменальну частини, які можна застосувати до етичних поглядів Канта. Реальність людського щастя, його належність до життя людини як особи, виходить за рамки кантівської концептуалізації етики й антропології.

Література

1. Forschner M. Über das Glück des Menschen. Aristoteles, Epikur, Stoa, Thomas von Aquin, Kant /Maximilian Forschner. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1993. – 156 p.
2. Hildebrand D., von. Ethics /Dietrich von Hildebrand. – Chicago: Franciscan Herald Press, 1972. – 470 p.
3. Hill T. E. Kant on Imperfect Duty and Supererogation /Thomas E. Hill //Immanuel Kant: Critical Assessments; [ed. by Ruth F. Chadwick]. – London: Routledge, 1992. – Vol. 3 – P. 346–369.
4. Kant I. Critique of Practical Reason /Immanuel Kant; [trans. by Lewis White Beck]. – New York & London: Garland Publishing, Inc., 1976. – 208 p.
5. Kant I. Groundwork of the Metaphysic of Morals /Immanuel Kant; [translated by H. J. Paton]. – Harper Torchbooks, 1964. – 160 p.
6. Kant I. Kritik der reinen Vernunft /Immanuel Kant. – Stuttgart: Philipp Reclam Jun., 1966. – 554 p.
7. Kant I. The Metaphysics of Morals /Immanuel Kant; [trans. by Mary Gregor]. – Cambridge: Cambridge University Press, 1991. – 278 p.
8. Scheler M. Formalism in Ethics and Non-formal Ethics of Values /Max Scheler; [trans. by Manfred Frings and Roger Funk]. – Evanston: Northwestern University Press, 1973. – 620 p.
9. Ward K. Kant's Teleological Ethics /Keith Ward //Immanuel Kant: Critical Assessments; [ed. by Ruth F. Chadwick]. – London: Routledge, 1992. – Vol. 3 – P. 337–345.

Summary

Taras Dobko. Kant on Happiness and Its Importance in Practical Life of a Human Being. An Attempt of Presentation and Criticism. The article presents Immanuel Kant's view on happiness and its connection to morality. The author examines the ethical system of Kant's deontological ethics as a model that puts the concept of non-derivative obligation in the centre of one's practical life. Kant's understanding of the role of happiness in practical and moral life presumes more of one's own attention to one's life in a sense of one's moral duties than it is usually perceived by the rigorist approach to Kant's practical philosophy. However, despite Kant's intention to establish a two-dimensional unity of human beings as the inhabitants of two heterogeneous worlds of reason and sensibility, by understanding the role of happiness in human life his project ultimately fails. **Keywords:** happiness, individual morality, pleasure, duty, ethics, rigorism, Immanuel Kant.

**БАЧЕННЯ ОСНОВИ-ФУНДАМЕНТУ РОДИНИ
У ТВОРЧІЙ СПАДЩИНІ МИТРОПОЛИТА АНДРЕЯ ШЕПТИЦЬКОГО**

У статті проаналізовано засадничі елементи родинного життя у творчій спадщині Митрополита Андрея Шептицького, що ведуть до родинного щастя. Представлено основні перспективи та проблеми формування родини. Розглянуто можливі благодаті, які матиме родина, формуючись згідно зі справжніми цінностями.

***Ключові слова:** родина, А.Шептицький, пастирські послання, Бог, любов, щастя.*

Упродовж усього свого існування людина завжди шукала та продовжує шукати те, що давало б їй стабільність і впевненість у завтрашньому дні. Кожна епоха дарувала своїх представників, що в той або той спосіб представляли людині карту до щастя. В цьому дослідженні ми спробуємо проаналізувати погляди одного із найвидатніших галицьких духовних діячів ХХ століття, Митрополита Андрея Шептицького про основи родинного щастя і його зв'язок з моральністю.

Кожна нормальна людина, яка думає про будівництво дому, перш за все ретельно вимальовує план будівництва. Однак часто трапляється, що люди забувають або навіть і не думають про таку деталь, як звернення лицевої сторони будинку до сонця. Цей чинник може здаватися не надто фундаментальним елементом у конструкції матеріального дому, повчає Слуга Божий Митрополит Андрей Шептицький, проте в будівництві родинного дому цим не можна аж ніяк нехтувати: «Але в хаті-родині не годиться забути цього і завжди можна, хоча би і найбіднішому, так цю хату покласти, щоби була звернена до сонця. Сонце для родинної хати – то сам Господь Бог у небі, в котрім маємо знайти по смерті вічне спасіння. Тож те сонце Боже не годиться забути. Ціле наше життя завжди мусить бути звернене до Нього, щоб Він своєю ласкою завжди його освячував і нас на кожному кроці благословив...» [17, с.59-60].

У своїх богословських роздумах про родину, Шептицький включає принцип «теоцентризму». Чоловік, жінка і діти, як і кожен член родини, має бачити Бога центром свого життя та власних стосунків з іншими. Як добрий пастир свого стада, впродовж усього часу митрополит нагадував родинам про обов'язок першості Бога: «Ви, що вступаєте в святий стан подружжеский, з Богом нове життя починайте, а Ваші подружества най будуть чесні, святі!» [14, с.5]; а ще в іншому місці наголошує про це такими словами: «Так призивати Господне ім'я має обов'язок не тільки кожна одиниця, але ... кожна суспільна частина..., а передусім найважливіша поміж ними та клітина, з котрої побудований нарід, себто родина» [4, с.219].

Досліджуючи творчу спадщину Митрополита Андрея Шептицького, дослівно ніде не знайдемо слово «теоцентризм», та все ж усі його праці ґрунтуються на ньому. Кожна робота що вийшла з його пера, чи це богословський трактат, чи просто лист, написані з огляду на Бога. Сам Митрополит Андрей, під час заключної промови на закритті Соборової сесії у 1940 році, вказує, чому слово «теоцентризм» не є вжито: «Ціла християнська наука і усяке церковне законодавство мусить бути в якомусь загально-християнському значенні теоцентричне, себто мусить Бога уважати найвищою метою й осередком всього того, про, що може бути мова в християнстві...» [20, с. 24].

Вся діяльність і поведінка членів родини стосовно інших членів мусить скеровуватися на бачення у них образу та подоби Божої. Образ Бога в людині бачимо не тільки через безсмертну душу, яку має особа, чи оперування вільною волею [див.: 16, с.440], а й через можливість людини думати та показувати любов до інших. Божий приклад любові інших є найпершою і найважливішою функцією родини, де той, хто любить, повністю віддає себе тому, кого любить [див.: 6, с.21]. У такий спосіб Митрополит Шептицький показує Христа «як прототип правдивого людства» [25, с.175].

Ми не лише визнаємо Божу волю у взаєминах з іншими людьми, а й мусимо поглянути глибше в це розуміння, вказує Шептицький. Мусимо на хвилю забути про

людські потреби і проблеми та споглянути на Бога і почути те, що Він говорить. Тільки тоді, наслідуючи Його слова в наших вчинках, можемо діяти морально стосовно один одного. Для того, щоб краще зрозуміти те, що Бог говорить людині, Митрополит Шептицький звертає увагу на план, який Бог має для людини – «Тим пляном є Божий закон, воля Всевишнього щодо нас» [10, с.13]. Знання Божого Закону було дано людині не лише в об'явленні, а також записано Творцем у природному законі. Так, найперше, обидва закони вимагають від людини мати одного Бога в трьох Особах (Отець, Син і Дух Святий) та дбати про службу, честь, славу, і подяку кожній особі зокрема [див.: 10, с.13].

Проте, заповідь, закон та страх перед Богом не є головними аргументами, чому людина повинна приймати Бога і бачити Його центром свого людського життя. Як навчає Шептицький, бачити Бога центром родинного життя походить від Його безмежної любові до людини. Щоб зрозуміти любов Бога і ще більше розвинути її в родині, кожен член родини мусить знати і розуміти хто є Бог: «А й поза безконечними добродійствами, якими від віків доказує нам Свою любов, Сам у Собі є Всевишній безконечно завершеним Єством, буттям незалежним, існуючим Самим від Себе, з власної сили, природи і істоти. Він безконечно, найзвершенніше, найповніше, безглядне Добро-Абсолют. Він є Любовю, безконечною в Своїй всемогутості, різниці часу, простору і місця, Одним-одиноким і Простим, в якому нема ніякого зложення з частей, чи прикмет чи сторін духового ества, а в безконечній і передвічній простоті одне й те саме Божество має потрібний спосіб відрубного існування, потрібну особовість Отця, Сина і Святого Духа» [15, с.17-18].

Будучи бездоганним, самодосконалим і благословенним у самому собі, Бог захотів поділитись усім добром з людиною. З любові до людини знаходимо не лише бажання Бога ділитись усім добром, а й понад те, отримуємо запрошення бути співучасниками Його життя. Цим запрошенням Бог об'являє велику таємницю про себе самого – Таїнство Пресвятої Трійці. «Життям благодаті Бог підносить нас у сферу Свого Божого Життя. Втягає нас у те, що є внутрішнім життям Пресв. Трійці, себто в ті відносини Сина до Отця і Св. Духа до Них обох, у те, що є протиставленням одної Особи до другої і походженням одної від другої» [2, с.27]. Клич людини до життя Пресвятої Трійці є нічим іншим, як кличем до святості наших життів через родинне життя. Бог Отець зачав свого єдинородного Сина; безкінечно добро само в собі дало життя. Так, подружжя, чоловік і жінка, є покликані давати життя дітям [див.: 6, 21]. Іншими словами, Бог об'являє себе для світу через родину, де одночасно Він показує приклад правдивого взаємоставлення в родині. Пресвята Трійця є першим прототипом родини: «У тому первовзорі родини Бог Отець є джерелом і первовзором усякого вітцівства, Бог Син первовзором усякого синівства, а Бог Дух Святий, що лучить Отця з Сином і дітей з Отцем, є первовзором усякого материнства, материнської неначе дбайливості й любові» [21, с.377-378].

Те, в чому полягає ця велика туга Триєдиного Бога за людиною, і те, що тримає сім'ю разом, є безмежна та безмірна любов Бога до людей. Митрополит Шептицький пропонує кожному поцікавитись і запитати себе – якою є ця любов? Щоб відповісти на це запитання, мусимо поглянути на неї через сутність Триєдиного Бога, що вписана в першому соборному посланні Йоана Богослова: «бо Бог – любов» (1 Йо. 4:8). Висвітлюючи вчення Церкви і вчення отців Церкви, Слуга Божий Андрей показує другу особу Пресвятої Трійці, Сина Божого як воплощення любові у цей світ: «А через Христа і в Ньому старається [ціле людство] пізнати Пресвяту Трійцю і збагатитися 'повнотою розуміння і пізнання тайни Бога в Трійці єдиного' (Колос. II, 2-3)» [7, с.130]. Триєдиний Бог зі своєї безмежної доброти та любові хоче, щоб людина брала участь у Його житті. В такий спосіб Бог дозволяє людині більше впізнати себе в повноті. Тому, каже Слуга Божий Андрей, «Через об'явлення Нового Завіту небо над нами отворилося і ми вірою, надією й любов'ю входимо неначе поміж самі Божі Особи. З об'явленням Ісуса Христа дарує нам Отець небесний другу Особу Божу – Боже Слово, а Отець і Син дарують нам з неба третю Особу, Святого Духа» [3, 49].

Через любов Божого Сина ми можемо зрозуміти, як Бог Отець та Святий Дух люблять нас: «Любов Христа є відблиском, образом, наслідуванням передвічної любові Отця супроти Сина. Тою любов'ю є Святий Дух. Син любить нас так, як Отець і разом з Отцем любов'ю, якою є Святий Дух» [7, с.135]. Митрополит Андрей Шептицький ототожнює Святого Духа з любов'ю

Бога Отця і Бога Сина. Христова любов так щедро виливається на всіх, що ніхто не є позбавлений її. Немає установи чи, навіть, особистості, у кому б ця любов не виявлялася. Такий безцінний дар є даний нам. На жаль, каже Слуга Божий Митрополит Шептицький, більшість людей, навіть, не усвідомлюють любові Христа в собі: «Якби люди знали, яка то ласка, яке то щастя, коли серце горить тим вогнем. Якби люди у власному житті, самі на собі досвідчили, 'яко благ Господь' (Пс. 33), якби знали, як мило, як солодко, як щасливо жити тим новим життям, життям надприродним, яке дає Божя любов, зі спрагою пили б науку про ту любов...» [12, с.305].

Так, любов Христа торкається родинної установи, її членів і всіх людей. Ісус Христос підносить одруження до Святого Таїнства Подружжя. Шептицький бачить Святе Таїнство Подружжя як один зі засобів до досягнення блаженного бачення Бога у вічності. Воно стає можливим через виконання подружжям своїх обов'язків, що базуються на християнських моральних принципах і християнській духовності. Митрополит Андрей, зосереджуючи свою увагу на стосунках «людина – Бог», визначає в своїх богословських роздумах про родину два порядки речей: «В ньому розрізняємо природний, дочасний, земний порядок речей і надприродний, духовний порядок речей» [1, с.135]. Так, згідно з природним порядком, чоловік і жінка, живучи разом, творять нову родину, в якій, наслідуючи той самий порядок, дають продовження людського роду через подружній статевий акт.

Для Шептицького дуже важливо, щоб чоловік і жінка розуміли своє єднання як природне і таким, що призначене Богом. Це був Божий задум, щоб створити чоловічу та жіночу стать, не лише між людьми, а й між тваринами також. Творячи тварин, Бог вкладає в них інстинкт для задоволення статевих пожелань і так ознайомлює з планом продовження їхніх видів у цьому світі. Чоловік і жінка, будучи вигнаними з Едемського саду після вчинення першого гріха, також відчули це пожелання в самих у собі. Однак, «звірячий акт пристрасті, яким люди розмножувалися, Христос освятив» [24, с.23]. Сила Христового освячуючого вчинку оздоровила людське пожелання, продовжує Шептицький, і так дає силу для розвитку всіх добрих сторін людської природи: «А викинувши з нього [звірячого акту пристрасті] все те, що для суспільності шкідливе та небезпечне, задержав все, що здорове та природне» [24, с.23].

У Святому Таїнстві Подружжя, чоловік і жінка покликані віддаватися один одному. Як чоловік повністю віддає своє життя дружині, не приховуючи нічого від неї; так само і дружина повинна цілісно віддаватися своєму чоловікові. Проте ці відносини не є «я – ти», але «я – Христос – ти» [8, с.136]. Лише через Христа та в Христі таке цілковите віддання є можливе, бо жоден з подружжя сам чи сама не може знати до кінця іншого. Шептицький підкреслює, що таке цілковите відання можливе лише через здатність самоконтролю, що є знаком особистої зрілості та святості. Бездоганим прикладом є сімейні взаємини Пресвятої Богородиці та її обручника Йосипа [див.: 22, с.119-120].

Надприродна гідність кожної особи базується на природній гідності. Повноту та цілісність цієї гідності бачимо в інтимності стосунків, що подружжя виховує через дух любові. Присутність надприродного єства любові в подружжі не залишає місця для такого людського почуття, як егоїзм [див.: 1, с.137]. Шептицький глибоко роздумує про чесноту любові, тому й називає її «найбільша заповідь». Ця заповідь любові дається людині самим Ісусом Христом (Мт. 22:37-39). Поза тим, що це є дві різні заповіді, продовжує митрополит, «це не перешкоджує, що чеснота любови ближнього є в суті речі одною й тою самою чеснотою, що й любов Бога, а то тому, що в обох тих чеснотах є один і той самий товчок, себто в обох чеснотах любимо задля Бога, задля Його безконечної доброти» [23, с. 266].

Отже, виходячи з неоціненної любові та безмежної доброти Бога до людини, навчає Шептицький, людина мусить прославляти, дякувати та мати Його центром свого життя. Ціле людське життя мусить бути зверненням до Бога і «найменше відхилення від тієї восі, найнезначніший блуд проти того осередка є важніший від найбільшого відхилення на периферіях» [15, с.19]. Коли у планах будови хати-родини запроєктовано звернення її до сонця-Бога, наступним кроком є тверді підвалини для неї. Будівля, що не має твердого фундаменту, довго стояти не буде і зі всім добром, яке є в ній, рушиться. Така сама ситуація і з родиною. Твердим фундаментом для родини є: Правда, щира любов. Не та тілесна любов, що самої пристрасти шукає, і до гріха веде, але правда любов, що в'яже душі. Правда любов шукає добра того,

котрого любить. Шукає, щоб йому було добре на цім і на тім світі. Любов поміж людьми тим ліпша, чим більше на любов Божу спирається. Поміж християнами так має бути, щоб любити людей для Бога. Подружжя, що стоїть на такій любові, буде тривале і щасливе [див.: 17, с.62].

Шептицький вказує чоловікові й жінці, як і цілій родині, звернути увагу на любов Бога, і в цій любові розпізнати правдиве розуміння любові, а так і практикувати її в родині. Лише та любов, що не шукає власних інтересів та живе заради служіння іншому, має бути присутня в родині. Через практику такої любові вірні стають правдивими християнами, бо у своїх власних вчинках наслідують приклад Ісуса Христа [див.: 8, с.133]. Така любов робить з християн правдивих святих. Святих не в тому значенні, яке використовувалося для апостолів і перших християн, а в тому значенні, що використовувалося для богоугодників: «Великанів святости, людей необмеженої перед Богом сили, жертвенности, іншим людям непонятної; людей любови, що горить дійсно небесним світлом, людей полум'яної любови Божої, людей ревности, що всі перепони переломлює; людей покори, що каже їм завжди на себе самих забувати; людей терпеливості, невичерпаної, бездоганної... Вони є тими героями любови ближнього, героями жертви і праці для них з любови Бога» [9, с.174].

Лише живучи життям і поведінкою святих, чоловік і дружина будуть справедливими одне до одного та своїх дітей, а діти – до своїх батьків, і так ціле суспільство. «Християнська хата не так значна святими образами, як християнським життям тих, що живуть в хаті» [18, с.218].

Не раз підкреслюється Слугою Божим Андреем важливість поведінки в християнській родині. Недостатньо в родині висловлювати любов на словах, вона більше має показуватися в ділах її членів. Як особа є християнином, коли наслідує Ісуса Христа у своїх вчинках, так родина є християнською «коли виказується добрими християнськими вчинками» [13, с.169]. Благочестива поведінка кожного члена провадить родину до бачення Бога центром родинного життя. В такій родині кожен обізнаний своїми обов'язками щодо інших і так намагається виконувати їх якомога краще. Правдиве виконання власних обов'язків можливе лише через любов. Понад те, всі обов'язки «зачинаються й кінчаються на обов'язку любові. Бо обов'язок любові замикає в собі всі обов'язки справедливості... Про обов'язки справедливості чоловіка супроти жінки, батьків супроти дітей і дітей супроти батьків приходить говорити тільки тоді, коли любові немає» [5, с.364].

Святість християнської родини походить не від практикування одним членом родини святості, як від прагнення всіх членів жити одним організмом. Всі покликані працювати над невинним формуванням родини. Для тих, хто думає, що в сфері родинного життя немає що робити, Шептицький закликає краще розглядатися навкруги. Напевне, коли члени родини відкриті до потреб інших, така думка швидко втратить свою актуальність. Праця над родинною формацією продовжується так довго, як довго живе член родини: «Як освячення людини, так і освячення родини – то праця цілого життя, і нема дня, коли б родина не мала обов'язків» [13, с.170].

Людина, створена з любові для щастя, має природне бажання завжди бути щасливою. Пошук щастя бачимо повсюди. Часто людина навіть пробує знайти щастя в гріхові, тим самим забуваючи, що правдиве щастя лише в любові Бога. Для людини духовного щастя недостатньо; вона шукає щастя, можна було б наочно побачити – тимчасове та матеріальне. Христос вказує на знаходження такого роду щастя у другій заповіді любові – любові ближнього. Згідно з думкою Митрополита Шептицького, таке щастя перш за все знаходиться в родині [див.: 17, с.63]. Воістину, «нема на світі більшого скарбу над скарб родинного щастя, опертого на Божій благодаті; і нема на світі більшої сили, як свята християнська родина» [11, с.796].

Слуга Божий Андрей розрізняє два види людської любові. Перший вид любові – це інтелект і воля, які надають людині можливість роздумувати та творити ідеї. Другий вид – це любов серця. Він охоплює цілісність людини, навіть підкорює інтелект і волю. «Тая любов, це той нахил душі і цілої людської природи, яка не підлягає приказові волі; це любов, якою люди природно люблять своїх найближчих, – це любов родинна, родичів супроти дітей, дітей супроти родичів і між собою. Це любов приятелів, свояків, – це любов свого народу» [7, с.136].

Присутність безкорисливої любові в сім'ї більш важлива, ніж наявність будь-яких матеріальних благ, і Шептицький пробує підкреслити це чітко, як може. Для досягнення своєї мети

він використовує ступені порівняння. Як тіло людини більш не може функціонувати при від'єднанні від душі, як риба не може вижити після довгого перебування без води; подібно правдива християнська родина, коли любов відсутня. Така родина нещаслива. Ніхто не може завдати більшої шкоди чоловікові чи жінці, ніж вони один одному. Без любові кожен з них відчуватиметься в'язнем, який несе тяжкість кайданів [див.: 17, с.63]. Зовсім по-іншому є в родині, «там, де чоловік із жінкою любляться, де родичі люблять дітей, а діти – родичів, – там напевно буде бодай частина щастя, хоч життє само собою буде не раз важке й не солодке!...» [8, с.136].

Щоб любов була сильною в родині, Митрополит Шептицький пригадує вірним про активну участь у Божественній Літургії та приступання до Євхаристії: «Люди так дуже дбають про родинне щастя, і добре роблять, бо нема важнішого щастя над домашнє, родинне щастя. Але чому ж не пам'ятають про те, що родинне щастя залежить у великій мірі від побожності, від любові, котрі можна черпати з тої Євхаристійної криниці так багато, так часто» [19, с.247]. Маючи безмірну любов до людини, Бог вирішив залишитися між людьми. Понад те, Він цілковито віддає себе людям. Наслідуючи Христа, всі члени християнської родини повинні робити так само. Їхня жертвність один одному мають бути до такого ступеня, що якщо потрібно, щоб віддати своє життя один за одного. Це є саме те, що робить родинну любов найсильнішим вузлом у світі [див.: 8, с.130].

Все найперше бере свій початок з любові Бога, тоді з любові членів родини, а відтак і всіх людей. Як любов до родичів зростає, одночасно так само й відповідальність перед ними. Через власний досвід батьківської любові та віддання власної любові їм особа вчиться досвіду любові ближнього. Бог сам пов'язав людей цими узами, особливо «життє кожної людини так зв'язане з життєм других, що само собою ніяк не в силі існувати» [8, с.124]. Слуга Божий Андрей бачить родинні узи як необхідну умову для існування людини, без яких вона сама собою не вижила б. «А тією силою, що в'яже і споює людей зі собою, – то саме природна, несвідома любов» [8, с.124]. Лише любов може об'явити доброту. Понад те, доброта і є любов'ю. Усвідомлюючи значення доброти через емоції та свідомість, людина вчиться цінувати загальне добро як своє власне, та одночасно бачити себе у своєму ближньому.

Висновок. Підсумовуючи вчення Митрополита Андрея Шептицького, ще раз хотілося б підкреслити важливість родинного життя як фундаменту людського щастя. Міцність і стабільність родинного життя проявляється в тому, наскільки християнська родина бачить Бога центром свого життя та скріплює ці вузи через плекання любові.

Література

- 1.Леньо І. Гідність християнського подружжя у пастирських творах митрополита Андрея Шептицького /І.Леньо //Вісник Інституту родини і подружнього життя УКУ. – № 3: Статевість людини. – 2002. – С.129-141.
- 2.Шептицький А. Безпосередність відносин з Богом (1940) /А.Шептицький; [Упор. А.Баб'як] //Протоколи засідань Львівських архієпархіальних соборів 1940-1944 рр. – Львів: Місіонер, 2000. – С.27-29.
- 3.Шептицький А. Божа Мудрість (ЛІАЕВ: 15 жовтня 1932–15 лютого 1933) /А.Шептицький //Митрополит Андрей Шептицький. Твори – Орега (аскетично-моральні). – Рим: Український Католицький Університет, 1978. – С.126.
- 4.Шептицький А. Декальог – запорука найбільшого щастя одиниць і народів (1941) /А.Шептицький //Протоколи засідань Львівських архієпархіальних соборів 1940-1944 рр. /Упор. А. Баб'як. – Львів: Місіонер, 2000. – С.219-228.
- 5.Шептицький А. Заклик до покаяння у Великий піст” (ЛІАЕВ: лютий-березень 1938, 17-43) /А.Шептицький //Митрополит Андрей Шептицький. Твори – Орега (морально-пасторальні). – Рим: Український Католицький Університет, 1983. – С.354-376.
- 6.Шептицький А. Культ Пресвятої Тройці (1940) /А.Шептицький; [Упор. А.Баб'як] //Протоколи засідань Львівських архієпархіальних соборів 1940-1944 рр.– Львів: Місіонер, 2000. – С.20-24.
- 7.Шептицький А. Культ Христової любові (Львів, 1940) /А.Шептицький //Письма-послання митрополита Андрея Шептицького, ЧСВВ з часів німецької окупації. – Йорктон: Голос Спасителя, 1969. – С.130-148.
- 8.Шептицький А. Найбільша заповідь (Станіславів-Львів: січень 17, 1901) /А.Шептицький; [Упор. О.Гайова та Р.Тереховський] //Митрополит Андрей Шептицький. Документи і Матеріали 1899-1944. – Т. І. Пастирські Послання 1899-1914.– Львів: Артос, 2007. – С.112-143.

-
- 9.Шептицький А. Наука катехизму (ЛЖБ: 15 серпня 1934, 172-176) /А.Шептицький //Митрополит Андрей Шептицький. Твори – Орега (морально-пасторальні). – Рим: Український Католицький Університет, 1983. – С.171-175.
 - 10.Шептицький А. Обов'язки щодо Бога (1940) /А.Шептицький //Протоколи засідань Львівських архієпархіальних соборів 1940-1944 рр. /Упор. А.Баб'як. – Львів: Місіонер, 2000. – С.12-17.
 - 11.Шептицький А. Пам'ятка для руських робітників в Німеччині, Франції, Сполучених Державах, Канаді, Бразилії і Аргентині (Дев'ятники-Лаврів: листопад-березень 1911-1912) /А.Шептицький //Митрополит Андрей Шептицький. Документи і Матеріали 1899-1944. – Т. І. Пастирські Послання 1899-1914 /Упор. О.Гайова та Р.Тереховський. – Львів: Артос, 2007. – С.787-817.
 - 12.Шептицький А. Пастирське послання в М'ясопусну неділю (1907) /А.Шептицький //Митрополит Андрей Шептицький: Життя і діяльність. Документи і матеріали 1899-1944. – Т. III: Церква і душпастирство. Пастирські листи і послання 1901-1914 /Упор. І.Костюк. – Івано-Франківськ: Нова Зоря, 2000. – С.305-319.
 - 13.Шептицький А. Пастирське послання до поляків греко-католицького обряду (Крехів: 16 травня, 1904) /А.Шептицький //Митрополит Андрей Шептицький: Життя і діяльність. Документи і Матеріали 1899-1944. – Т. III: Церква і душпастирство. Пастирські листи і послання 1901-1914 /Упор. І. Костюк. – Івано-Франківськ: Нова Зоря, 2000. – С.163-172.
 - 14.Шептицький, А. Перше слово Пастира (Станіславів: серпень 1, 1899) /А.Шептицький //Митрополит Андрей Шептицький. Документи і Матеріали 1899-1944. – Т. І. Пастирські Послання 1899-1914 /Упор. О. Гайова та Р. Тереховський. – Львів: Артос, 2007. – С.3-18.
 - 15.Шептицький А. Поклін богочитання (1940) /А.Шептицький //Протоколи засідань Львівських архієпархіальних соборів 1940-1944 рр. /Упор. А. Баб'як. – Львів: Місіонер, 2000. – С.17-19.
 - 16.Шептицький, А. Послання на піст (ЛЖБ: лютий 1939, 25-102) //Митрополит Андрей Шептицький. Твори – Орега (морально-пасторальні). – Рим: Український Католицький Університет, 1983. – С.384-455.
 - 17.Шептицький А. Про подружжя в родині (Крехів: 17 лютого, 1902) /А.Шептицький //Митрополит Андрей Шептицький: Життя і діяльність. Документи і матеріали 1899-1944. – Т. III: Церква і душпастирство. Пастирські листи і послання 1901-1914 /Упор. І.Костюк. – Івано-Франківськ: Нова Зоря, 2000. – С.53-74.
 - 18.Шептицький А. Про церковне братство (Крехів: 1905) /А.Шептицький //Митрополит Андрей Шептицький: Життя і діяльність. Документи і матеріали, 1899-1944. – Т. III: Церква і душпастирство. Пастирські листи і послання 1901-1914 /Упор. І. Костюк. – Івано-Франківськ: Нова Зоря, 2000. – С.213-229.
 - 19.Шептицький А. Про часте Святе Причастя (18 квітня 1906) /А.Шептицький //Митрополит Андрей Шептицький: Життя і діяльність. Документи і матеріали 1899-1944. – Т. III: Церква і душпастирство. Пастирські листи і послання 1901-1914 /Упор. І. Костюк. – Івано-Франківськ: Нова Зоря, 2000. – С.241-251.
 - 20.Шептицький А. Промова на закінчення Собору з 1940 р. /А.Шептицький //Діяння і постанови Львівських Архієпархіальних Соборів 1940-41-42-43. – Winnipeg, 1984. – С.23-26.
 - 21.Шептицький А. Слово в Празник трьох святих (ЛЖБ: січень 1939, 2-9) /А.Шептицький //Митрополит Андрей Шептицький. Твори – Орега (морально-пасторальні). – Рим: Український Католицький Університет, 1983. – С.377-380.
 - 22.Шептицький А. Увага для сповідників (ЛЖБ: 15 лютого 1934, 26-33) /А.Шептицький //Митрополит Андрей Шептицький. Твори – Орега (морально-пасторальні). – Рим: Український Католицький Університет, 1983. – С.116-122.
 - 23.Шептицький, А. Християнська праведність (1935) /А.Шептицький //Митрополит Андрей Шептицький. Твори – Орега (аскетично-моральні). – Рим: Український Католицький Університет, 1978. – С.129-408.
 - 24.Шептицький, А. Християнська родина (Жовква, 1900) /А.Шептицький //Митрополит Андрей Шептицький. Життя і діяльність. Документи і матеріали 1899-1944. – Т. II: Церква і суспільне питання, кн. 1: Пастирське вчення та діяльність /Упор. А. Кравчук. – Львів: Місіонер, 1998. – С.17-36.
 - 25.Galadza P. The Theology and Liturgical Work of Andrei Sheptytsky /P.Galadza. – Roma: Pontificio Instituto Orientale, 2004. – 526 p.

Summary

Tymchyshyn Bohdan. M. Vision of the Base-Foundation for the Family in the Writings of the Metropolitan Andrei Sheptytsky. The article analyzes fundamental elements of the family life in the writings of the Metropolitan Andrei Sheptytsky, which lead to the family happiness. Was presented the main perspective and problems of the family formation. Was looked at the possible blessings, which family may reach through correct values formation. Keywords: family relations, Metropolitan Sheptytsky, pastoral letter, God, love, happiness.

**ЕТИЧНА ЕКСПЛІКАЦІЯ ІНШОГО ЯК МЕЖІ СВОБОДИ “Я”:
ФЕНОМЕНОЛОГІЧНИЙ АНАЛІЗ**

Здійснено феноменологічний аналіз Іншого в контексті проблем свободи та культуротворення. На основі дослідження основних феноменологічних концепцій пізнання Іншого доводиться, що межею свободи є Інший, а відповідальність перед ним становить об’єктивну умову культуротворення.

Ключові слова: свобода, культуротворчість, Інший, феноменологія,

Загальновизнане твердження у філософії – що найповнішим виявом свободи є творчість. Разом з тим філософська думка останніх десятиліть дійшла висновку, що творчість таким способом, яким вона виявляє себе у культурі ХХ століття, часто має нігілістичний та анархічний характер, маючи на меті деконструкцію культурної традиції. Хибно зрозумілі постмодерністські ідеї деконструкції та свободи інтерпретації призводять до “вільного” прочитання культурних текстів. “Розширення текстуальності до нескінченності відкриває як спокусу повної свободи, так і страх перед “руйнуванням світу та мови” [6]. Цим і зумовлюється прагнення філософів віднайти об’єктивні умови нашого буття в культурі. Так само як зародження феноменології розпочиналось з обґрунтування об’єктивності нашого пізнання, що дозволяло уникнути релятивізму та скептицизму, так тепер у філософії виникає необхідність відшукати об’єктивні межі свободи, які б відрізняли її від “творчої” сваволі та анархії.

Феноменологічні проблеми Іншого та інтерсуб’єктивності загалом досліджували такі класики феноменології, як *Е.Гусерль*, *М.Мерло-Понті*, *А.Шюц*, *П.Рікьор*. У публікаціях *С.Кошарного*, *А.Лоя*, *А.Дондюка*, *Є.Борисова*, *Я.Слініна* та ін. досліджуються різні аспекти феноменології, в тому числі й морально-етичного плану. Проблема свободи у феноменологічному вимірі була предметом дослідження у працях *М.Мерло-Понті*, *Е.Левінаса*, *В.Вольнова* та ін.

З погляду феноменології світ для нас постає як феномен. Кожна річ виявляє себе у тому чи тому з’явленні. Це не означає, проте, що феномен є певною видимістю – “суб’єктивним поглядом на річ”. Його об’єктивність стає можливою через інтерсуб’єктивність. Та чи та річ не є моїм маренням, оскільки її бачить також інша людина. Така річ відкривається перед нею з іншої перспективи, кожен суб’єкт бачить її “зі свого боку”, але оскільки ми маємо справу з одним і тим самим предметом, то така річ існує об’єктивно.

Але як нам може бути даною інша суб’єктивність? Наскільки ми об’єктивно можемо говорити про Іншого? Як стверджує *А.Шюц*, проблема Іншого є головною проблемою всієї трансцендентальної філософії [див.: 8, с.216]. Феноменологічна концепція Іншого, яка ґрунтується на твердженнях, викладених *Е.Гусерлем* у п’ятому “Картезіанському міркуванні”, може мати розвиток у двох напрямках. Перший стосується власне конституювання Іншого, тобто йдеться про умови утворення та статус Іншого в полі трансцендентального “Я”. У другому випадку йдеться про перцептивне “схоплення” Іншого, на підставі якого пізнається суб’єктивне життя його свідомості. З феноменологічного погляду умови об’єктивності лежать саме у сфері трансцендентальної суб’єктивності, де власне й відбувається конституювання Іншого як Іншого.

Особливість досвіду Іншого, порівняно з досвідом речей природи, полягає в доступності того, що спочатку було недоступним, а не самоданістю предмета. Такий досвід, згідно з *Е.Гусерлем*, можливий як опосередкована інтенційність, властива внутрішньому життю свідомості (“першопорядковому світу”). “Тут інтенційності повинна бути властива певна опосередкованість, яка виникає на основі першопорядкового світу як субстрату, який у будь-якому випадку утворює неодмінний базис, і який дає можливість представити спів-присутність чогось, що тим не менше само не є присутнім і ніколи не може досягнути само-присутності. Мова, відповідно, йде про своєрідне приведення-у-спів-присутність, про деяку апрезентацію” [2, с.214]. Оскільки нам властива спільна тілесна природа, я можу пізнати специфічні душевні акти Іншого через співвіднесення зі своїми. Це якраз і становить суть пізнання іншої людини як конкретної особи – монади. Отже, шлях пізнання Іншого – апрезентативної аперцепції здійснюється шляхом актуальної перцепції Іншого та наступної аналогії зі своїми власними переживаннями, зафіксованими мною, і які переносяться на Іншого, надаючи йому смислу. Спільною основою, яка поєднує мене та Іншого, є психофізичне Я. Лише за умови визнання суб’єктивності, відмінної від моєї, Інший стає справді Іншим. У результаті саме тілесність є

тією сферою, що синтезує в собі “своє” та “інше”. А це означає, що наша тілесна природа є спільною, вона є тим, що опосередковує фундаментальне відношення “Я-Інший”.

Поняття аналогічної апрезентації – ключове у теорії інтерсуб’єктивності Е.Гусерля. Така апрезентація не може бути співвіднесена з апрезентацією об’єктів природи, яка може бути підтверджена відповідною презентацією (Е.Гусерль наводить приклад будинку, передній бік якого апезентує його тил, що підтверджується при його обході). Тут Інший пізнається справді як Інший, як унікальна особистість, яка не може бути повністю зведена до моєї. “Завдяки апрезентації, яка має місце всередині замкненої сутнісної сфери моєї власної суб’єктивності, інша суб’єктивність виростає як наділена смыслом і значимістю іншої суб’єктивності, яка володіє своєю власною сутністю...” [2, с.233]. Інший отримує смысл шляхом апперцептивного перенесення–аналогії, яка не є ані висновком, ані актом мислення, а здійснюється через акт пасивного синтезу – асоціацію. Отже, суть феноменологічної теорії інтерсуб’єктивності, яку розробив Е.Гусерль, полягає в наступному: Інший є даним нам через події, що відбуваються з його тілом або створюються ним. Він мислиться особливим чином: через аналогію з власним Я, будучи модифікацією власної самості.

У своїй праці “Сутність і форми симпатії” *М.Шелер* розвиває “перцептивну теорію alter ego”, яка розглядає інтерсуб’єктивність як трансцендентальну проблему. Він розрізняє різні рівні, на яких доводиться мати справу з alter ego. Перцептуально Інший дається свідомості через свою тілесність, на основі якої Я відрізняє себе від нього, на трансцендентальному ж рівні свідомість є потоком переживань, у якому не існує відмінності між “моїм” і “твоїм”. Відповідно сфера “Ми” є первинною щодо сфери “Я”, а остання виділяється у свідомості відносно пізно [див.: 8, с.212-216]. Недоліки цієї теорії А.Шюц бачить в тому, що: 1) твердження, що ми живемо радше в інших, аніж у своєму власному індивідуальному житті, стає істинним лише для наївної настанови, в якій ми спрямовуємо наші акти і думки на інших людей; 2) як тільки я приймаю рефлексивну настанову, звернену на цей потік переживань, він стає моїм потоком переживань [див.: 8, с.220]. Але одна річ – це переживання існування Іншого, яке справді дається нам у внутрішньому сприйнятті як переживання іманентного. У ньому Інший дається нам як такий, що володіє тією самою фундаментальною структурою, що й моя свідомість. Зовсім інша річ – це знання специфічних думок Іншого. І тепер ця сфера “Ми” не належить до трансцендентальних умов нашого Я, а конститується в живому контакті з Іншим як спільний контекст нашої активності. У такому випадку наше переживання цих думок є трансцендентним щодо Я, а їхнє схоплення відбувається через тіло Іншого.

Проблема Іншого як трансцендентного щодо “Я” вимагає розв’язання проблеми можливості таких актів трансценденції. Для цього феноменологія була змушена повернутися до природної настанови, але не вдаватися при цьому до релятивізму та суб’єктивізму. Потрібно пробитися до того, що існує саме собою – саме так розумів *Н.Гартман* заклик феноменології “до самих речей”. На його думку, “спільною помилкою теорії пізнання – неокантіанської, так само як позитивістської і феноменологічної, було змішання в проблемі пізнання предмета і сутнього” [1, с.106]. Пізнати предмет сам собою, а отже, Іншого як Іншого можна лише в емоційно-трансцендентних актах, в яких з суб’єктом щось “відбувається”, він переживає або відчуває “те, що відбувається” у формі досить визначеної заторкненості [див.: 1, с.382]. Трансцендентні акти всі мають форму відношення між сутнім суб’єктом і сутнім предметом. Це акти того самого суб’єкта, який також пізнає; а їх предмети, в крайньому разі в принципі, ті самі, які також можуть бути пізнані. Але структура акту інша. У пізнавальному відношенні предмет залишається недоторканим, незмінним; і суб’єкт, у крайньому разі у своїй життєвій подобі, не заторкується, а лише модифікується за змістом свідомості. І той і той змінюються в емоційно-трансцендентних актах, перший – у спонтанних, другий – у всіх, але найбільш явно – в актах рецептивного характеру [див.: 1, с.381].

Інтерсуб’єктивна теорія Е.Гусерля була предметом критики також з боку інших філософів. Як стверджує П.Рікьор, Іншість Іншого може бути встановлена лише за умови етичного виміру, а не епістемологічного. На його думку, практична філософія І.Канта покладає межі гусерлівської філософії. “Я можу “бачити” або “відчувати” явища речей, особистостей, цінностей. Але абсолютне існування Іншого, модель всіх екзистенцій не може бути результатом чуттєвості. Вона дає знати про себе як чужа моїй суб’єктивності, використовуючи власне явище Іншого у поведінці, вираженні, мові та діяльності... Його буття повинно здійснюватися практично, як те, що обмежує прагнення моєї симпатії звести особистість до бажаних мені властивостей і саме обґрунтовує власне явище” [7, с.190]. Тож межі феноменології містяться у практичній філософії І.Канта, а саме – у понятті свободи. Існування Іншого в будь-якому випадку є існуванням-цінністю, а це означає, що воно повинно обґрунтовуватись як мета доброї волі особистості – автономного суб’єкта своїх дій.

У своєму емпіричному вимірі дії особистості не завжди видаються безумовними. Їх оточує цілий ряд умов, зважаючи на які діє той чи той суб'єкт. Його психологічне "Я" завжди занурене у світ, тією чи тією мірою зумовлене його обставинами. Проте корінь психологічного "Я", витoki тих або тих рішень особистості знаходяться поза цими умовами. Це сфера трансцендентальної суб'єктивності, яка повинна досліджуватися не лише через епістемологічний вимір, або "теоретичне Я" (означення німецької класичної філософії). Отже, до таких трансцендентальних передумов людського існування в світі належить, зокрема, етичне ставлення одного суб'єкта до іншого, відоме з філософії І.Канта як "категоричний імператив". Йдеться, власне, про свободу як об'єктивну реальність людського буття, а не про форми його вияву у світі.

Згідно з філософією І.Канта, у сфері практичного розуму ми можемо говорити про таку трансцендентальну сферу, як етичне ставлення одного суб'єкта до іншого. Розкриття таких трансцендентальних засад свідомості передбачає пошук актів, які б були спрямовані на трансцендентне, а не лише на іманентні акти свідомості. Таке трансцендентне повинно бути справді трансцендентним і не зводитися до іманентної трансценденції – змісту сприйняття, що залишається за дужками феноменологічної редукції як "емпіричне".

Самоконституція трансцендентального Я полягає у визначенні ним самим його власної конституції. За своєю конституцією Я є активним чинником щодо потоку переживань: Я "здійснює" переживання, вони є "його" актами. Конститутивна діяльність є найбільш істотною характеристикою буття трансцендентального суб'єкта як такого, відповідно, має ставлення до alter ego врешті-решт означає для мене розкриття горизонту альтернативних можливостей бути суб'єктом. Ідея нескінченних можливостей, яка міститься у визнанні Іншого, – одна з основних ідей праці Е.Левінаса "Тотальність і нескінченність". У ній французький філософ виступає з критикою гусерлівської концепції інтенційності як атрибута самототожного Я: "Отже, інтенційність, де мислення залишається тототжним об'єкту, не визначає свідомість на її найважливішому рівні. Будь-яке знання як інтенційність наперед передбачає ідею нескінченного, тобто нетотожності за визначенням" [5, с.71]. Е.Левінас пропонує своє розширене бачення інтенційності, яке не зводиться до знання, а включає у себе відчуття, прагнення, тобто будь-яку афективність і активність.

Продовжуючи та поглиблюючи міркування Е.Гусерля, Е.Левінас вписує їх у контекст нашого перцептивного контакту з іншими людьми. Він аналізує конститутивну функцію чуттєвості – "досвід без концепту". "Концепція передбачає деяке передчуття, певний горизонт, у якому іншість пом'якшується, оголошуючи себе і дозволяючи собі дивитися наперед. Нескінченно інше, оголошуючи себе, не може бути пов'язане в концепцію, не може бути помислене, виходячи з певного горизонту, який завжди є горизонтом тототжного, елементарною єдністю, в якій виникнення і несподіваність завжди приймаються з розумінням, завжди впізнавані" [3, с.120]. Інтерсуб'єктивність не тільки виявляє існування Іншого, а передбачає Іншого Як Іншого, не-тототжного мені. Це можливе лише в безпосередньому контакті, зустрічі обличчям-до-обличчя. Е.Левінас говорить про те, що контакт людини з людиною розриває горизонт наперед заданих очікувань, горизонт знайомого, того, що завжди є переді мною. Звичайно, йдеться не про фізичний чи перцептуальний контакт, який відбувається в юрбі на вулиці, маршрутці чи метро. Тут філософ говорить про людські взаємини. Не абстрактні, а опосередковані тілесною дією, які власне їх і виражають.

Концепція трансценденції Е.Левінаса наполягає на трансценденції як такій, а не на трансценденції як модифікації іманентності. Концепти Задоволення і Бажання в "Тотальності та нескінченності" експлікують і конкретизують відношення, в якому Я перебуває стосовно трансценденції. Тут йдеться про афективну інтенційність, яка стосується аксіологічного життя суб'єкта. Ставлення до Іншого, яке проявляється як Бажання, – це також метафізичне або етичне ставлення. Воно не передбачає взаємності. Е.Левінас називає такі взаємини "асиметричними", оскільки вони не мають на меті отримання відповіді. Французький філософ критикує теорію інтерсуб'єктивності Е.Гусерля, згідно з якою Інший є Alter Ego і стає доступним через аналогізуючу апрезентацію, в якій переживання Іншого дані мені як однакові з моїми переживаннями. Як стверджує А.Ямпольська, "те, що є наявною реальністю, яка мені протистоїть, Левінас і називає обличчям, ликом [la face, le visage]. Це не те, чому я себе протиставляю, а те, що протиставляє себе мені, і тому таке протиставлення, передує моїй свободі, і тільки воно і робить її можливою" [9].

Ставлення до Іншого не є інтенційним у звичному значенні цього слова, а отже, не є модусом свідомості і волі. Воно належить до таких "актів", які можна назвати "невимушеними", "мимовільними", які здійснюються самі собою, в силу природи людської суб'єктивності. Е.Левінас стверджує, що інтенційна структура свідомості, як вона викладена в Е.Гусерля, є модальністю вольового. Таке розуміння інтенційності отожднює її з вольовим актом "я можу" і "я хочу". "Свобода Я" не є ні сваволею окремої людини, ні згодою окремої людини з розумним, універсальним законом, примусовим для всіх. Свобільна свобода прочитує

докір у свій адрес в очах, які дивляться мені в обличчя” [5, с.247]. Свобода, яка справді передбачала б Іншого, була б позитивною свободою, свободою творення. Для цього вона має спиратися на об’єктивні умови, які б надавали їй змістовності та визначеності.

Бажання Іншого – це прагнення до спілкування. Сучасна філософія мови, вважає філософ, виокремлює тільки структуру мови і самовираження людини. Проте існує й третій вимір – ставлення до Іншого. “Перед тим, як стати прославленням буття, вираження є зв’язок з тим, для кого вираження виражає і чия присутність необхідна вже для того, щоб мій культурно-значимий виражальний жест мав місце” [4, с.166]. Врешті-решт Е.Левінас піддає критиці загальновизнане розуміння культури як іманентності, згідно з яким людина творить “із себе”, зі свого внутрішнього світу. Тут принцип тотожності знаходить свій вияв і у сфері творчості, відбувається вираження тільки свого змісту – самовираження. А відмінність між “Я” та Іншим виявляється стертою: Інше отримує той самий смисл, що вже є в “Я”. Звідси Е.Левінас формулює етичне визначення культури як відповідальності за Іншого: “... вона полягає етичний відповідальності й обов’язку щодо іншого, тобто є ставленням до трансценденції як трансценденції. Це можна назвати любов’ю. Воно керується обличчям іншої людини, яка не є даністю досвіду й не приходить зі світу” [4, с.206].

Отже, філософія Е.Левінаса ставить під знак запитання свободу як здійснення Самототожного. Не свобода свідчить про трансценденцію Іншого, а трансцендентність Іншого свідчить про свободу, – трансцендентність Іншого стосовно Я, яка, будучи безмежною, має інше значення, ніж трансцендентність Я стосовно Іншого [див.: 5, с.226]. У такому разі об’єктивною передумовою свободи є любов та відповідальність за Іншого і перед Іншим. А свобода, яка розуміється як спонтанність Я, дорівнює сваволі.

Тож, відповідаючи на питання про те, чи існують якісь об’єктивні умови, які б могли обмежувати і скеровувати свободу, ми стверджуємо, що ці умови не можуть поставати як зовнішня доконечність, а повинні бути внутрішньо об’єктивними. Такою об’єктивністю є ставлення до Іншого, конституйоване на трансцендентальному рівні. У ході свого розвитку феноменологічна думка доходить висновку, що Інший є умовою конституювання Я. І здійснюється це не так, що Я ніби наслідує Іншого, а перш за все завдяки трансцендентальній конституції самого Я. Тобто становлення смислів, які можуть потім бути приписані активності Я, відбувається на рівні, який не залежить від волі його самого. І власне тут знаходиться джерело креативності суб’єкта.

Література

1. Гартман Н. К основоположению онтологии /Н.Гартман; [пер. с нем. Ю.В.Медведев под ред. Д.В.Скляднева]. – СПб.: Наука, 2003. – С.106.
2. Гуссерль Э. Картезианские размышления /Э.Гуссерль; [пер. с нем. Д.В.Скляднов]. – СПб.: Ювента, Наука, 1998. – С.214.
3. Деррида Ж. Насилие и метафизика. Очерк мысли Эмманюэля Левинаса /Ж.Деррида; [пер. с фр. А.Гараджа, В.Лапицкий, С.Фокин] //Письмо и различие /Ж.Деррида. – СПб.: Академический проект, 2000. – С.120.
4. Левинас Э. Гуманизм другого человека /Э.Левинас; [пер. с фр. А.В.Парибко] //Время и другой. Гуманизм другого человека /Э.Левинас. – СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 1998. – С. 66.
5. Левинас Э. Тотальность и бесконечное /Э.Левинас; [пер. з фр. И.С.Вдовина] //Избранное: Тотальность и Бесконечное /Э.Левинас. – М., СПб.: Университетская книга, 2000. – С.247.
6. Найман Е., Суровцев В. От осмысления к чтению и письму /Е.Найман, Е.Суровцев //Интенциональность и текстуальность. Философская мысль Франции XX века. – Томск: Издательство “Водолей”, 1998. – Режим доступа: <http://www.philosophy.ru/library/intent/00su.html> – Рикер П. Кант и Гуссерль /П.Рикер; [пер. с нем. В.А.Суровцев] //Интенциональность и текстуальность. Философская мысль Франции XX века. – Томск: Издательство “Водолей”, 1998. – С.188.
8. Шюц А. Теория интерсубъективности Шелера и всеобщий тезис альтер эго //А.Шюц; [пер. с англ. В.Г.Николаев] //Избранное: Мир, светящийся смыслом /А.Шюц. – М.: РОССПЭН, 2004. – С.216.
9. Ямпольская А. В. Заповедь свободы: Эмманюэль Левинас /А.В.Ямпольская //История философии и герменевтика. – М.: РГГУ, 2002. – Режим доступа: <http://iampolsk.narod.ru>.

Summary

Dmytro Stetsko. Ethical Explication of The Other One as Boundary for the Freedom of The "I". A Phenomenological Analysis. The article conducts a phenomenological analysis of The Other One in the context of problems pertaining to the freedom and creation of culture. Based upon the examination of basic phenomenological concepts for cognition of The Other One, it is being proved that the boundary of freedom is The Other One whilst the responsibility before The Other One amounts to the objective condition of the creation of culture. **Keywords:** phenomenology, freedom, creation of culture, The Other, transcendentality.

ІСТОРІЯ, ПРИЧИНИ ВИНИКНЕННЯ ТА ЕТИЧНІ МОДЕЛІ БІОЕТИКИ

Подано опис історії та основних причин виникнення нової науки ХХ століття – біоетики. Автор аналізує історичні події, що мали вирішальний вплив і спричинилися до створення й відкриття центрів та інститутів біоетики по цілому світі. У статті також представлено різні етичні моделі біоетики, які утворилися за останні десятиліття.

***Ключові слова:** біоетика, прогрес, принципи, медична етика, моделі біотеки, свобода.*

Стрімкий розвиток біомедичних наук, особливо у другій половині ХХ ст., ознаменувався такими визначними науковими відкриттями, як, наприклад, розшифрування геному людини. Завдяки технологічному прогресу стало можливим застосування цих відкриттів у медичній практиці, але воно не завжди є однозначним з морального погляду. Генна терапія, клонування тварин і можливість клонування людини, штучна зміна статі, екстракорпоральне запліднення, лікування з використанням стовбурових клітин, трансплантація органів, застосування трансгенних рослин для харчових цілей – ось неповний перелік нових проблем сьогодення, які потребують правильних біоетичних розв'язків. У відповідь на цю потребу наприкінці 70-х років минулого століття виникає нова галузь етики – біоетика.

Термін *біоетика* є новітнім терміном, попри те, що сягає своїм корінням у давнину. Цей термін має давню історію: 1) культурні знахідки на території Месопотамії та Єгипту свідчать про те, що в цих народів існували закони, які оберігали життя людини та її фізичну цілісність. Було вироблено норми поведінки стосовно людського життя. Можемо згадати Кодекс Гаммурапі 1750 р. до Р. Х., в якому було вміщено правила поведінки, що регламентували працю лікарів та оплату за надання лікарської допомоги; 2) визначний внесок у започаткування медичної етики зробив грецький лікар *Гіпократ* (460-370) і його школа. Гіпократа вважають засновником медицини як науки. У клятві Гіпократа, що її століттями до недавнього часу приймали всі лікарі перед тим, як розпочати свою професійну практику, чітко виписано, що повинен, а чого не повинен робити лікар. У ній, зокрема, йшлося про заборону виконувати аборт і евтаназію, про вимогу поважати таємницю пацієнта, гідно та чесно ставитися до нього; не шкодити пацієнтові (лікар був батьком для хворого); 3) поширення християнства позитивно вплинуло на розвиток медицини, поставивши на перше місце священну цінність і недоторканність кожного людського життя, створеного на образ Божий, обов'язок милосердного ставлення до хворих і турботи, пов'язаної з любов'ю про бідних людей; воно також відкрило можливості для розпізнання смислу хвороби і страждання.

Найбільш поширене визначення біоетики як науки знаходимо у першій *«Енциклопедії з біоетики»*, виданій у США 1978 року зусиллями професора *Варрена Томаса Райха* (Warren Thomas Reich). Це чотиритомна 1800-сторінкова праця, що складається з 315 статей, написаних 280 авторами, які аналізують майже всі етичні питання, дотичні до наук про життя та здоров'я людини. У першому томі є таке визначення біоетики: «Біоетика – це наука, що вивчає та аналізує моральність людських дій у біологічно-медичній галузі та охороні здоров'я, з погляду їх відповідності моральним нормам і вартостям» [5, с.19].

1. Історія виникнення біоетики

Науковці всього світу визнають незаперечним фактом те, що *біоетика* як нова наукова галузь виникла у Сполучених Штатах Америки, викликавши значний резонанс серед лікарів, філософів і богословів. Термін *біоетика* ввів у 1970 році американський онколог *Ван Ренсселер Потер* (Van Rensselaer Potter, 1911-2001). Його метою було наголосити на проблемі моральності людської поведінки в біологічно-медичній галузі та суспільних, дотичних до життя, науках. У своїй книжці під назвою *Біоетика: міст у майбутнє*, написаній у 1971 році, Потер зазначав: «Мета цієї книги – зробити внесок у майбутнє людського роду шляхом формування нової дисципліни під назвою біоетика. Якщо існують «дві культури» – наука і гуманітарне знання, – нездатні, як виглядає, до діалогу, і це одна з причин того, що майбутнє

починає ставати сумнівним, то, можливо, за допомогою цієї нової дисципліни нам вдасться збудувати міст між цими двома культурами – «міст у майбутнє». І «Людський рід нагально потребує нової мудрости – мудрости, яка була б путівником при виборі поведінки, яка б навчила використовувати знання на добро людини і на те, щоб зробити можливим її майбутнє. Людство потребує науки виживання, біоетики, фундаментом якої була б турбота про якість життя» [4, с.1].

Потера почало турбувати майбутнє людства, бо воно опинилося під загрозою, спричиненою шкідливим застосуванням наукових знань і відкриттів. Саме тому він говорив про біоетику як про науку виживання (*science of survival*), розуміючи під цим поєднання наукового прогресу і гуманітарного знання, яке могло б стати для людського роду мостом у майбутнє, дозволило б людям вижити і поліпшити якість життя. У слові *біоетика*, як про це писав сам Потер, *біо* означає біологічне знання, або науку про живі системи, а *етика* – пізнання людських цінностей [див.: 4, с.2]. Поттер вважав, що біоетика має бути глобальною наукою. Вона не повинна обмежуватися лише медичною ділянкою, а має охоплювати різні сфери життя людини, включно з довкіллям.

Розвиток медичної біоетики в Америці пов'язаний з діяльністю лікаря Андре Гелегерса (Andre Hellegers) – засновника Інституту вивчення репродукції людини та біоетики імені Кенеді (The Joseph and Rose Kennedy Institute for the Study of Human Reproduction and Bioethics), що був відкритий у Нью-Йорку в 1971 році. Це був перший Центр, який отримав офіційну назву *Інститут біоетики*. Саме в цей час сім'я Кенеді вирішила профінансувати деякі дослідження, пов'язані з запобіганням вроджених розумових вад. Після смерті Гелегерса у 1979 році Інститут зберіг свою назву, однак був приєднаний до Джорджтаунського університету у Вашингтоні. Чимало років ректором цього університету був Едмунд Д.Пеллегріно (Edmund D.Pellegrino) – ще один відомий фундатор медичної біоетики, директор Центру біоетики при Джорджтаунському університеті, який разом із Давидом С.Томасом (David C.Thomasma) опрацював нове розуміння взаємин між лікарем і пацієнтом.

В той самий час Т.Л.Бошам (T.L.Beauchamp) і Дж.Ф.Чайлдрес (J.F.Childress) у своїх працях [див.: 2, с.3-526] сформулювали чотири принципи медичної етики, які згодом лягли в основу американської доктрини біоетики. Це принципи: *повага до автономії пацієнта, доброчинності, «не зашкодь» і справедливості*. 1) *Принцип поваги до автономії пацієнта* вимагає трактувати пацієнта як незалежного суб'єкта і шанувати його вимоги та рішення. Сам принцип звучить так: не роби іншим того, чого вони не хочуть, щоб їм було зроблено, і роби іншим те, що ти зобов'язався за взаємною згодою для них робити; 2) *принцип доброчинності* вимагає забезпечувати добро суб'єкта: запобігати його хворобі, усувати або зменшувати завдану йому шкоду, поліпшувати його добробут. Принцип сформульовано так: роби іншим те, що є для них добрим; 3) *принцип не зашкодь* вимагає не завдавати шкоди пацієнтові; 4) *принцип справедливості* покликаний на основі аналізу біомедичних рішень сприяти справедливому розподілові добробуту в суспільстві.

Вони окреслюють загальні правила поведінки, їх мета – допомогти на практичному рівні тим, хто мусить приймати рішення в царині біоетики. Однак слід зауважити, що саме формулювання принципів, поза контекстом відповідної антропології та онтології, на яких би вони базувалися та які б їх виправдовували, робить ці принципи недовірними та не до кінця чіткими. Ми не можемо говорити про принцип доброчинності або принцип автономії, якщо спершу не визначимо, в чому полягає доброчинність щодо особи та якими є її права.

У 1975-1985 рр. у різних країнах Європи було створено чимало Центрів біоетики, часто при медичних факультетах католицьких університетів. Одним із таких є Центр біоетики при Католицькому університеті Пресвятого Серця у Римі, що знаходиться у приміщенні лікарні Джемеллі (*Gemelli*). Центр було створено у 1985 році під керівництвом Еліо Згреччі (*Elio Sgreccia*). Біоетику тут вважали дисципліною, побудованою на метафізиці св. Томи Аквінського і тезі про незаперечну цінність людської особи, життя якої є священним і наділеним притаманною йому гідністю, оскільки від першого моменту воно перебуває у тісній єдності з Творцем. Іншими словами, філософська основа цього Центру біоетики та Інституту біоетики – *опертий на онтології персоналізм* томістичного напрямку¹.

¹ Згідно з ученням св. Томи Аквінського, людина, за своєю природою розумна істота, підпорядковується «вічному закону», тобто певному порядку, встановленому Богом у сотворенні. Людина може, завдяки своєму розумові, пізнати призначення сотворених речей та продовжити творення світу згідно із задумом, встановленим Богом. Участь

Біоетика сьогодні надзвичайно актуальна, оскільки життя людини стоїть перед загрозою знищення. Якщо наука не шукатиме поєднання з мудрістю, загроза самознищення людини ставатиме дедалі реальнішою. Не варто забувати, що *біоетика* як наука виникає після Другої світової війни – в такому історичному контексті, коли знищення людства здавалося неминучим (проведення в концтаборах жорстоких клінічних дослідів, газові камери, позбавлення життя мільйонів людей за расовими та євгенічними ознаками тощо). У людей, наділених гострим моральним чуттям і відповідальністю, все це викликало глибоке обурення, і врешті-решт, для практичних потреб, було сформульовано моральні норми, які мали не допустити до поєднання науки з політичною владою та скоєння подібних злочинів у майбутньому.

2. Причини виникнення біоетики

Соціальний та культурний контекст, у якому виникає біоетика (друга половина XX ст.), характеризується трьома головними рисами: 1) швидким прогресом біомедичних наук і виникненням нових етичних проблем, пов'язаних із здатністю людини керувати біологічними процесами з непередбаченими наслідками цього; 2) дедалі яснішим усвідомленням факту існування незаперечних прав людини, як наприклад, права на справедливість, що ґрунтується на гідності особи¹ і не залежить від того, визнане воно цивільним законодавством чи ні; 3) потребою переосмислення стосунків людини із зовнішнім середовищем.

2.1. Прогрес біомедичних наук

Після Другої світової війни *біомедичний прогрес* – як у царині теоретичній, так і технологічній – був безупинним, змінюючи уявлення людини про саму себе та про свої можливості втручатися в біологічні процеси власного тіла. Згадаймо коротко історію наукових відкриттів, що спричинилися до надзвичайного прогресу медицини:

- 1953 р. – відкриття подвійної структури ДНК та початок розвитку *генетики*: людина знаходить головне джерело своєї біологічної ідентичності;
- 1954 р. – початок застосування *реанімаційних технологій*: змінюється перебіг багатьох хвороб, у певному розумінні, послаблюється межа між життям і смертю;
- 1955 р. – перша наукова праця про *трансплантацію нирки* (перша трансплантація людського серця відбулась у 1967 р.); людина отримала реальну змогу відновлювати основні частини свого організму;
- 1959 р. – перші вдалі, документально підтверджені, спроби *штучного запліднення тварин у пробірці* (1978 року народилася перша дитина, запліднена в пробірці за допомогою технології *FIVET* (*Fertilization in vitro and embryo transfer* – запліднення у пробірці і перенесення ембріона): людина втручається в процес народжування і керує ним за власним бажанням;
- 1960 р. – *експериментування з контрацептивними таблетками* (на жінках з Пуерто-Ріко): людина за власним бажанням відокремлює *секс* від *плідності*.
- 2002 р. – наукова сенсація, дещо сумнівна, про першу *клоновану людину* (хоча спроби клонування тварин відбувалися значно раніше, починаючи з 1993 року, однак лише у 1997 році науковий експеримент Вілмута (Wilmut) і його співпрацівників «увінчався» успіхом клонування «славної» вівці Доллі у Швеції).

Всі ці наукові досягнення і відкриття, з одного боку, викликають ентузіазм, а з іншого – ставлять чимало тривожних запитань. Уперше в історії людина отримала можливість контролювати багато аспектів свого життя, але чи зуміє вона робити це правильно і відповідально? Щоб ствердно відповісти на ці та багато схожих питань, потрібно прийняти як невідкладні дві вимоги: *медицину слід робити більш гуманною*, зосереджуючи увагу на особі, а не на холодному і знеособленому технічному прогресі; в ім'я людини слід вказати напрями і встановити певні обмеження наукових досліджень та біологічних втручань.

людини у «вічному законі» відбувається через пізнання “природного закону, що записаний в серці кожної людини. Завдяки йому людина пізнає буття кожної сотвореної речі та кінцеву мету, для якої ця річ призначена (прим. – І.Б.).

¹ Гідність – вроджений, непорушний, незаперечний і винятковий атрибут людини. Гідність не встановлюється за людською волею – вона притаманна кожній людині лише на тій підставі, що це людина. Гідність є універсальною цінністю, бо нею наділені всі, а не лише поодинокі люди, що є основою зв'язку спільності між усіма людьми (прим. – І. Б.).

2.2. Нюрнберзький процес 1945-46 рр.

Нюрнберзький процес, який відбувся по закінченні Другої світової війни, в 1945-1946 рр., виявив жахіття німецьких концтаборів, де коїлися нечувано жорстокі злочини. За наказом нацистського режиму та за співучастю лікарів, іменем законів держави, на військовополонених та на цивільних особах там здійснювали безумні, болючі експерименти – заморожування людей, введення вірусів, хірургічні експерименти і т.д. Ці злочини сьогодні добре відомі, про них можна дізнатися з документів процесу, які є страшним свідченням того, що може вчинити звільнена від будь-якої моралі абсолютна влада, за участю лікарів, які, стаючи інструментами політичної влади, виправдовують себе тим, що їх «примусили». На цьому процесі відбувся суд над 23 німецькими лікарями, які були звинувачені у нелюдських знущаннях та невинуватих експериментах, проведених на військовополонених. Сімох лікарів було засуджено до смертної кари, а ще шістнадцятьох визнано винними у згаданих злочинах. Постає потреба задля охорони та належного потрактування прав людини створити спільні етичні основи.

Однак не всі радо прийняли твердження *Нюрнберзького кодексу* 1947 року про правила проведення експериментів на людині та *Декларацію прав людини*, опубліковану ООН 10 грудня 1948 року, яка містить загальновизнані твердження стосовно захисту життя людини та її фізичну недоторканність. Так, наприклад, у 1964 році в Брукліні (біля Нью-Йорка) під час експериментів у Єврейському шпиталі для хворих на хронічні захворювання (*Jewish Chronic Disease Hospital*) двадцять двом особам похилого віку, без їхньої згоди, за допомогою ін'єкцій (уколів) було введено живі ракові клітини для «дослідження» перебігу та розвитку цього виду хвороби. Коли це виявилось, стався публічний скандал; лікарі щиро в усьому зізнавалися – вони, мовляв, думали, що задля науки можна робити будь-які експерименти.

Упродовж 1956-1970 рр. близько 700 розумово відсталим дітям однієї з нью-йоркських шкіл було введено клітини вірусного гепатиту. Батьків змусили дати на це згоду, мотивуючи тим, що лікарям треба вивчати імунітет проти цього захворювання. Інший факт: у місті Алабама 399 хворих на сифіліс його мешканців упродовж 1932-1972 рр. не отримували медичного лікування і навіть не були поінформовані про свій діагноз. Хворим на *погану кров* (*bad blood*) робили болючі та небезпечні аналізи, як наприклад спинномозкову пункцію, представляючи це як «особливе безкоштовне лікування». Таку практику продовжували навіть після того, як у 1940 р. було винайдено пеніцилін і з'явилася можливість, застосовуючи його, повністю змінити терапію та прогностику хвороби і було науково доведено абсолютну некорисність цих експериментів [3, с.3-256]. Ці експерименти знову нагадали про варварські експерименти в концтаборах в період нацизму.

2.3. Криза довкілля

Починаючи з 60-х років минулого століття стало зрозумілим, що наша планета під ударами руйнівної діяльності людини (забруднення повітря та води) наближається до кризової межі. Науковці з усіх кінців землі почали закликати до радикальних змін і нового екологічного мислення. Згубне втручання людини у біосферу нашої планети наблизило її до екологічної смерті, подібно як це є з людським організмом, коли в ньому поширюється ракове захворювання. Це дало поштовх виникненню *біоетики* – нової науки, яка стала мостом між науковими фактами, науковим прогресом і етичними цінностями.

Згідно з ученням Івана Павла II, викладеним у його енцикліці *Сотий рік*, корінь екологічної кризи знаходиться у неправильному ставленні людини до довкілля – людина забула, що світ є не її «приватною власністю», а дарма: «Людина вважає, що може на власний розсуд користуватися землею, без жодних обмежень підпорядковуючи її своїй волі, так, начебто землі не було дано властивої форми і наперед визначеного Богом призначення, що їх людина може розвинути, але не в змозі змінити» [1, с.67].

3. Етичні моделі біоетики

Звернімо нашу увагу на головні моделі біоетики, які домінують у сучасній культурі та суспільстві. Основними моделями, що мають найбільшу кількість прихильників, такі:

3.1. Ліберальна модель

Свобода і життя – два невід’ємні блага людини, через які вона себе виражає. Свобода є незаперечним атрибутом людини як живої істоти, наділеної розумом, волею та любов’ю. Людина живе – тобто народжується, розвивається й удосконалюється як людина – завдяки своїй свободі. Трагедія нашого часу, особливо західного світу, який відкрив і поставив на перше місце цінність свободи, полягає в тому, що свободою почали легковажно хизуватися. Насправді ж людська свобода у всій своїй правді та повноті проявляється у виборі добра, здійсненому в любові, тоді як егоїстичне надуживання свободою схиляє людину до шукання лише того, що приносить приємність або вигоду.

Засліплена ілюзією, людина починає вірити в те, що вона може бути по-справжньому вільною лише тоді, коли житиме в цьому світі без Бога. Живучи за такою логікою, людина сама собі вирішує, що є для неї кращим. Наприклад, якщо хтось хоче мати дитину, то, як передбачає ця логіка, може за власним бажанням визначити, як, коли і з якими характеристиками ця дитина має з’явитися на світ (абсолютна свобода використання репродуктивних технологій); якщо хтось не бажає дитини, то повинен мати свободу позбутися її будь-яким способом (свобода виконання абортів); якщо таке чи інше життя людини не вважається більше «гідним життям», то можна покласти йому край (свобода здійснення евтаназії).

У цій моделі морально дозволеним є те, що людина робить з власної волі на підставі своєї свободи. Єдиною цінністю є свобода – отже, свобода стає нормою. Не лише все є дозволеним, але все має бути дозволеним: свобода здійснення абортів, «вільне» кохання, вільне використання наркотиків, свобода здійснення евтаназії та самогубства. Тут слід зауважити, що коли свободу розуміти в абсолютному вимірі, то вона перетворюється в силу, яка розкладає суспільне життя і саму людину. Свобода має завжди йти в парі з правдою і відповідальністю.

3.2. Утилітаристська модель

Згідно з утилітаризмом, добрим є те, що корисне, вигідне і приємне для більшості людей. Вибір корисного відбувається на основі визначення співвідношення між затратами і вигодою для більшості людей та відкинення того, що може бути лише тягарем. Іншими словами, йдеться про те, щоб до максимуму збільшити приємність і до мінімуму звести терпіння для якнайбільшої кількості людських осіб.

Слід зазначити, що, згідно з таким підходом до життя людини на першому місці поставлено здатність людської особи відчувати біль або приємність. Отже, людина прирівнюється до тварини, адже тварини також відчують біль та приємність (причому приймають, що людина зобов’язана шанувати ці відчуття тварин). Згідно з цією моделлю виходить, що така пошана не конче належить людським особам, які ще не є або вже не є здатними відчувати задоволення чи біль.

На думку прихильників утилітаризму, штучне запліднення, евтаназія, аборт, вживання наркотиків та клонування мають бути дозволеними. Цим вони заперечують абсолютну і непорушну цінність життя людської особи, а на перше місце ставлять безпосередню користь для більшості. Цінність людського життя визначають за матеріальним добробутом та ефективністю продуктивних можливостей. За цією логікою, якщо жінка під час вагітності дізнається, що її дитина має певні вади розвитку, то краще зробити аборт, бо народження нездорової дитини стане для неї причиною поганого самопочуття, потягне за собою витрати, некорисні для суспільства, і, нарешті, життя нездорової дитини є менш бажаним, а тому має меншу цінність від життя здорової особи.

Класичний утилітаризм, побудований на емпіризмі *Д.Г’юма* (D.Hume), обмежувався до балансування між затратами-користю та приємністю-неприємністю для окремої людини. Утилітаризм *Бентама* (J.Bentham, 1748-1832) та *Мілля* (J.S.Mill, 1773-1836) побудований на потрійному вимірі: максимального досягнення приємності, зменшення болю, а також розширення сфери особистих свобод для якнайбільшої кількості людей. Було запроваджено також поняття *якості життя*, яке сьогодні чимало біоетиків протиставляють християнському поняттю *святості життя*.

Як приклад, можна навести погляди австралійського екофілософа-утилітариста *Петера Сінгера* (Peter Singer), захисника прав тварин, який вважає, що наша моральна відповідальність повинна поширюватися на будь-який організм, здатний відчувати приємність або біль.

Деонтологічне¹ обґрунтування його думок ґрунтується на ствердженні однакової цінності людини і тварини, що є підставою рівності їхніх прав.

3.3. Персоналістична модель

Моральним критерієм у цій моделі є сама людина як особа. Основою тут є визнання гідності особи та надання їй гарантій вільної, творчої самореалізації. Від моменту зачаття аж до самої смерті, в будь-якому стані – здорова чи хвора – людська особа завжди є орієнтиром і мірилом, яким визначається дозволене і недозволене. Саме тому що людина є особою, вона є цінністю надприродною і недоторканою, а, отже, має характер нормативний.

Головною прикметою персоналізму є сприйняття людської особи як єдиного цілого – душі й тіла, завдяки чому вона має цінність і гідність особи, а не речі. Основою цієї особливості гідності є притаманна особі духовність (розум і бажання, свідомість і свобода), але охоплює також і тіло. Отже, тіло не може бути зведене до суто біологічної матерії, бо його прояви пов'язні з моральними зобов'язаннями.

З іншого боку, людська особа існує у безпосередніх стосунках з Богом, вона є Божим творінням, і тому її слід трактувати цілісно, як вільну, відповідальну і моральну, наділену фундаментальним правом на життя. Морально добрим та виправданим у даній моделі є все те, що береже, оздоровлює та виявляє людину як особу, а злом – усе, що применшує, ображає, інструменталізує чи, врешті-решт, просто знищує особу.

Етичним, а отже дозволеним, є таке медичне втручання, яке сприяє природному розвитку життя людської особи. Так, наприклад, трансплантація серця є морально виправданим вчинком, тому що сприяє продовженню життя особи. Неетичним, а тому недозволеним, є таке втручання, яке суперечить природному розвитку життя людської особи. Добровільно вчинений аборт є недозволеним, тому що суперечить природному розвитку життя особи – дитини, яка мала б народитися. Неетичною, а тому й недозвільною, є будь-яка поведінка, що суперечить вказаному природою шляху для досягнення кінцевої мети того чи іншого розвитку. Так, наприклад, недозвільною є така неприродна поведінка, коли задля здійснення штучного запліднення у пробірці прокреативна мета подружнього стосунку відділяється від єдиної.

Одним із головних репрезентантів персоналістичної моделі є католицький єпископ і кардинал *Еліо Зґречча*, який разом із співпрацівниками Католицького університету Пресвятого Серця в Римі та Інститутом біоетики, який було створено при цьому Університеті, розробив цілком нове бачення та сприйняття людини – людини як особи (персони), від чого й походить назва цієї біоетичної моделі.

П'ять основних принципів персоналістичної біоетики – це:

1) *Принцип охорони фізичного життя*

Тілесне життя людини є фундаментальною цінністю, бо через нього людська особа реалізує себе в часі та просторі, виявляє свою свободу, проєктує майбутнє, виражає себе в суспільному вимірі, входячи в стосунки з іншими людьми. Лише духовне та цілісне добро особи є фундаментальною цінністю, вищою від фізичного життя, і лише задля духовного добра особа може пожертвувати тілесним життям.

Із визнання фундаментальної цінності фізичного життя впливає визнання фундаментального права на фізичне життя – непорушного (незаперечного) права, навіть якщо йдеться про сприяння життю інших, тому що людська особа є метою сама собою, вона становить цілісну цінність, а не є лише частиною суспільства. Життя людини є недоторканим саме тому, що це є життя особи, яка має незаперечні права. Недоторканність людського життя передбачає, що за жодних обставин людська особа не може бути використовувана як знаряддя, її можна трактувати лише як мету в собі.

Разом із життям потрібно водночас оберігати і здоров'я людини; при цьому не можна позбавляти життя одну особу для збереження життя іншої, а тим більше – позбавляти життя одну особу задля збереження чи поліпшення здоров'я іншої.

¹ *Деонтологія* (з грецької – наука про те, що зобов'язує) – розділ етики, який розглядає проблеми обов'язку і моральних вимог, на відміну від аксіології – науки про цінності. Деонтологія досліджує проблеми належної поведінки людей у відповідності з вимогами соціально-історичної практики, культурної традиції. *Медична деонтологія* займається вивченням правил поведінки лікаря з пацієнтами та лікарів між собою (прим. – І.Б.).

2) *Терапевтичний принцип, або принцип цілісності*

Медичне втручання в тіло людини є можливим за умови, що це втручання, скероване на певну частину тіла, має на меті врятувати ціле – життя людини. Лікарський вчинок повинен бути скерованим на хвору частину тіла або на ту його частину, яка є прямою причиною хвороби. Такий вчинок має бути єдиним засобом подолання хвороби, з високою імовірністю успіху (беручи до уваги співвідношення між втратою та передбачуваним добром), а крім цього, повинна бути чітко виражена згода на це пацієнта.

3) *Принцип свободи та відповідальності*

На відміну від ліберальної моделі біоетики, в персоналізмі свободу розуміють як вибір і здійснення проєкту життя. Свобода – при належному усвідомленні інших цінностей, на яких свобода ґрунтується, передовсім цінності життя (власного та інших) – є тут шляхом утвердження ідентичності людини та її самореалізації.

Вчинок людини, в якому виражається її свобода, є справді людським учинком тоді, коли свобода співдіє з відповідальністю стосовно себе самого та інших. Тому ніколи не можна нехтувати «лікуванням-турботою» про самого себе та інших людей. Ця відповідальність ґрунтується на тому, що людська особа є відкритою до суспільства, а соціальний статус є її невід'ємною характеристикою.

4) *Принцип соціальної допомоги*

Цей принцип чітко виражає природний зв'язок, що існує між людьми. Принцип соціальної допомоги зобов'язує кожну людину до участі у збудуванні спільного добра для всіх людей. Життя поодинокі людини – в міру розвитку суспільної опіки життям і здоров'ям людей – стає водночас і особистим, і суспільним благом. Кожна людина, дбаючи про власне життя і здоров'я, робить внесок у добро суспільства, а суспільство, дбаючи про життя та здоров'я поодинокі людини, працює на загальне добро (для прикладу можна навести заходи суспільства під час епідемій чи вірусних захворювань).

5) *Принцип солідарності*

Кожна людина є першою відповідальною особою за власне здоров'я і має право-обов'язок його зберігати. Але коли людина не має змоги належно потурбуватися про власне життя і здоров'я, має втрутитися суспільство, щоб забезпечити захист, медичну опіку та досягнення життєвих цілей особи.

Висновок. Підсумовуючи, ми б хотіли ще раз наголосити на тому, що успіх біоетики зумовили два характерні феномени. Перший (загального характеру) – повернення до *етичного питання*, що стало неодмінним у контексті ослаблення ідеологічних систем і вибудованих на них етичних норм. Другий – швидкий розвиток біо- та медичних технологій.

Завданням біоетики було й залишається дослідити та осмислити технологічний розвиток для того, щоб проаналізувати наслідки його впливу на людину, її життя, суспільні відносини та проблему справедливості. Цей аналіз повинен був дати змогу усвідомити, як діє технологічний розвиток, куди він веде, і, що дуже важливо, відповісти на питання, як скерувати його так, щоб досягнути мету і призначення людини.

Література

1. Іван Павло II. Енцикліка *Сотий рік*. Українське видання / Іван Павло II.. – Київ: Видавничий відділ «КАЙРОС» Київського коледжу католицької теології св. Томи Аквінського, 2001. – 101 с.
2. Beauchamp T.L. Principles of Biomedical Ethics / T.L. Beauchamp, J.F. Childress. – New York: Oxford University Press, 1994. – 546 p.
3. Jones J.H. Bad blood: the Tuskegee Syphilis Experiment / J.H. Jones. – New York: The Free Press, 1981. – 256 p.
4. Potter V.R. Bioethics: Bridge to the Future / V.R. Potter. – New York: Englewood Cliffs, 1971. – 205 p.
5. Reich W.T. (ed.). Encyclopedia of Bioethics / W.T. Reich. – New York: Macmillan, 1978. – Vol. 1.

Summary

Ihor Boyko. The Origins and History of Bioethics. Ethical Models of Bioethics. The article contains a description of the origins and history of bioethics, the new science of the twentieth century. The author examines historical events that had a major impact on, and led to the creation and opening of, centers and institutes of bioethics worldwide. The article also presents various ethical models of bioethics, which emerged in the last decades. **Keywords:** bioethics, the progress, biomedical sciences, principles, medical ethics, models of bioethics, freedom, human person.

МОРАЛЬНО-ЕТИЧНІ АСПЕКТИ ІНСТРУМЕНТАЛІЗАЦІЇ ТА ТЕХНІЗАЦІЇ ЛЮДИНИ В СУЧАСНИХ БІОТЕХНОЛОГІЯХ

У статті досліджується вплив сучасних біотехнологій на природу людини, способи інструменталізації та технізації індивіда. Робиться спроба оцінки майбутніх морально-етичних наслідків втручання в геном людини із селекційною метою.

Ключові слова: наука, техніка, біотехнологія, генна інженерія, етика, мораль, євгеніка, інструменталізація, технізація, людина, технологічний імператив, категоричний імператив.

Актуальність. Філософсько-методологічні, морально-етичні, аксіологічні, політико-правові та соціально-економічні проблеми сучасної науки, техніки та технології, пов'язані з біотехнологічною революцією, що здійснила прорив у багатьох суміжних сферах – у когнітивній неврології, популяційній генетиці, еволюційній біології, синтетичній біології, нейрофармакології та ін., – виходять сьогодні на перший план у зв'язку з підвищеною соціальною відповідальністю вчених, розширенням меж початку й кінця людського існування, демаркації норми і патології, відмінності природного (свого) і штучного (чужого), легального та кримінального. Науково-технічний прогрес у згаданих галузях має ще й потенційні політичні наслідки, тому що він розширює наші знання про природу людини, її поведінку, а отже, розширює і можливості керування та маніпулювання людиною.

Сучасні досягнення науки, техніки і медицини вражають. Інтерес світової спільноти до їх успіхів постійно зростає, очікуючи від цих галузей розв'язання нагальних проблем людства, пов'язаних зі смертельними хворобами, генетичними захворюваннями, продовженням тривалості життя людини, продовольчою проблемою тощо. Суспільна думка, наслідуючи традиції Просвітництва, що визначаються натхненною вірою в науково-технічний прогрес та новочасівського раціоналізму, позитивно оцінює розвиток біотехнологій, вітаючи наслідки біотехнологічної революції. Сприйняття проблем, які пов'язані з інструменталізацією людини, її відвертою технізацією, визначається непохитною вірою в науку, технічний розвиток як основу нашого життя. Проте хто хоч раз замислювався над проблемами майбутнього людської природи, наслідками генних маніпуляцій, розуміє, які небезпечні ризики може принести людству неконтрольована наука і техніка. Сьогодні стало зрозумілим, що медицина може не тільки лікувати, а й управляти життям людини. Крім того, поява генної інженерії створила надзвичайно тривожну ситуацію, оскільки використання її досліджень щодо різноманітних форм життя відкрило "скриню Пандори", адже з'явилася можливість створення "біологічної бомби", менш дорогої, ніж ядерна, проте не менш небезпечної та з меншими можливостями для контролю. Представниця німецької філософії техніки *Еріка Хікель* у праці «Зруйнувати незрозуміле» наводить слова природодослідника і молекулярного біолога *Ервіна Харгаффа*, який застерігав про необхідність «стримувати прагнення людини досліджувати і використовувати розщеплення як атомного ядра, так і ядра клітини, люди дедалі більше починають бачити в генній інженерії той самий випадок, коли доводиться згадувати уроки трагічного досвіду, який нам довелося набути з атомною технікою» [12, с.455]. На основі бурхливого розвитку науково-технічного прогресу, його непередбачуваності й негативних наслідків виникає страх, зумовлений вірогідністю того, що в майбутньому людина може змінити біосферу й екосистему, зруйнувати основу свого існування. Людству належить відповісти на багато запитань: чи є моральним наше втручання в людський субстрат; до яких меж воно допустиме; наскільки дозволено використовувати нові біотехнології повною мірою без збитків самій людині, її природі, моральності?

Методологічну основу оцінки науки і техніки в галузі біотехнологій ХХ ст. становлять праці німецьких філософів і вчених *Е.Штрюкера*, *Ф.Ранпа*, *Г.Рополя*, *В. ван ден Даале*, *Х.Люббе*, *В.Х.Циммерлі*, *А.Хунінга*, *Х.Закссе*, *Т.Адорно* та багато ін. Так, наприклад, з

філософсько-методологічним аналізом проблем, пов'язаних із біотехнологіями та небезпекою генної інженерії, лабораторними ризиками, технократичними розв'язками соціальних проблем і політичною оцінкою генної інженерії виступала доктор природничих наук, професор Технічного університету в Брауншвейзі *Еріка Хікель* [12]. Свою стурбованість можливостями генних технологій висловлював доктор технічних наук, професор Карлсруеського університету, директор Інституту системотехніки й інноваційних досліджень *Хельмар Крупп* [7]. Про відповідальність у зв'язку з науковими і технічними експериментами над людиною наголошував доктор філософії, професор Карлсруеського університету, Віцепрезидент Європейської Академії Наук і філософії права *Ханс Ленк* [8]. Морально-етичні проблеми генної інженерії та впровадження практики клонування, інструменталізації та технізації людини у ХХІ ст. розкрив видатний німецький філософ *Юрген Габермас* у своїй праці «Майбутнє людської природи» [10]. Продовжив осмислення досягнень біотехнологічної революції відомий сучасний американський філософ *Френсіс Фукуяма* у праці «Наше постлюдське майбутнє: Наслідки біотехнологічної революції» [14].

Сучасні філософи, вчені-медики, біологи, хіміки та ін. теж активно обговорюють ризики біотехнологічної революції. Так, наприклад, Інститут філософії РАН спільно із журналом «Людина» у 2006 р. провели круглий стіл, де піднімалися актуальні проблеми ксенотрансплантації, репродуктивних технологій, етичні принципи генних досліджень, генетичної модифікації людини, евгеніки та багато інших. Історія круглих столів, пов'язаних з проблемами дослідження генома людини, сягає сімдесятих років. У 1970 році на сторінках журналу «Питання філософії» були розміщені матеріали круглого столу на тему: «Генетика людини, її філософські та соціально-економічні проблеми». Тоді до обговорення проблеми про перші експерименти з клонування та про можливості, які відкриваються цією технологією, залучилися *М.Мамардашвілі, А.Шишкін, В.Кудрявцев, М.Дубінін* та інші відомі філософи, вчені природничих та медичних наук [див. 3; 4]. Проблеми, які продукує чи може спродувати сучасна техногенна революція, найновіші біомедичні технології, сьогодні продовжують обговорювати *П.Тищенко, І.Лисєв, Ю.Юдін, М.Мануільський, Б.Воскресенський, А.Антонов, А.Гофман, В.Краснов* та ін.

Українські філософи (*М.Кисельов, В.Чешко, В.Кулиниченко, О.Перова, Ю.Козлова, Е.Шевчук* та ін.), провідні вчені в галузі біотехнологій та представники різних релігійних конфесій теж не стоять осторонь таких важливих питань, як використання новітніх досягнень науки і техніки, пов'язаних з ними технологій, що стосуються медицини, наук про життя. Процес гуманізації сучасної науки не може здійснюватися без розвитку етичних принципів. Саме тому в Україні стали регулярними Національні конгреси з біоетики, які було проведено у 2001, 2004, 2007 і 2010 роках. До тем, які посіли чільне місце на міжнародних конференціях, круглих столах тощо, слід віднести такі: клонування, генна інженерія, синтетична біологія, використання стовбурових клітин, ксенотрансплантація і ризики їх застосування для окремих людей та суспільства в цілому.

Мета дослідження полягає у спробі осмислити феномен інструменталізації геному людини та проблеми, які виникають у процесі технізації людини, зокрема, проблеми свободи, природної та політичної рівності індивідів, етичної відповідальності за інструменталізацію та інші.

Об'єктом дослідження постають морально-етичні аспекти сучасних біотехнологій та генної інженерії, що здійснюють маніпулювання геномом людини і можуть змінити її природу, а можливо й сутність, створюючи при цьому серйозні ризики стосовно майбутнього людини та людства.

Предмет дослідження - інструменталізація та технізація людини в сучасних біотехнологіях як новий тип втручання в людське життя.

Динамічний прогрес молекулярної біології дедалі більше втягує у сферу біотехнічного втручання не тільки рослини, тварини, а й людей, те чим ми є «за природою». З позиції експериментальних наук технізація людської природи лише продовжує тенденцію прогресуючого підпорядкування людині природного навколишнього середовища. Говорячи про технізацію світу, Ю.Габермас підкреслює, що «...як тільки технізація долає межі між «зовнішньою» та «внутрішньою» природою, то, виходячи з перспективи життєвого світу, звісно змінюється й наше ставлення до самих себе» [10, с.34].

Дискусія про ставлення до генних досліджень і генної технології частіше за все зводиться до питання про моральний статус доособистісного людського життя. Проте сьогодні проблема стоїть набагато ширше й гостріше, тому що генні технології реально екземпліфікують небезпеку, яка метафізично пов'язана з «виращуванням людей» [див.: 11]. Саме тому досліди на ембріонах, а також доїмплантаційна діагностика, і генні технології в цілому, викликають занепокоєння людського розуму, який здатний заглянути у майбутнє з позицій сучасності.

Адаптація суспільних форм виробництва, засобів спілкування і загалом людської екзистенції до науково-технічного прогресу перетворила на домінанту імператив інструментальної форми діяльності, що поширилась і на природу людини. *М.Норкгаймер, Г.Маркузе, а особливо Ю.Габермас* закликали покінчити з розвитком і потужним впливом інструментального розуму, який проявляє тенденцію до відокремлення та ізоляції. Ю.Габермас прагне включити інструментальний розум у розум як ціле, в єдність індивідуального та соціального розуму, який здатний визначати, що варто рухати вперед, розвивати, а що стримувати. Загроза існуванню людини діагностується вже не тільки в природі, а й в експансії техніки на біосферу, на все природне, у домінуванні наукового типу раціональності.

У результаті науково-технічного прогресу категоричний імператив І.Канта було витіснено технологічним імперативом. *Алоїз Хунінг*, доктор філософії, професор Дюсельдорфського університету, в праці, присвяченій філософсько-етичним проблемам техніки, підкреслює: «Технічний прогрес ніколи не буває автономним. Люди не повинні робити все те, що вони можуть зробити – і, безперечно, не одразу ж після відкриття нових технічних можливостей. Ми самі повинні визначати зміст і напрям технічного прогресу та пристосувати його до нетехнічних цілей в якості засобів та інструментів» [13, с.402]. Кантівський принцип категоричного імперативу містить вимогу ставитися до кожної особистості завжди як до мети в самій собі, ніколи не використовувати її «просто як засіб» [5, с.206]. Дотримуючись категоричного імперативу, людина не повинна використовуватись як простий засіб для досягнення свавільно обраних цілей, вона повинна підпорядковуватись категоричній вимозі тримати себе за межами інструментально-технічного диктату як особистість і мета сама собою [5, с.205].

Прогрес біологічних наук і розвиток біотехнологій значно розширюють можливості діяти і дозволяють здійснити новий тип втручання в людське життя, в людський організм. Те, що раніше трактувалось як певна органічна природа, як природна даність, і те що можна було б «виросити», сьогодні перетворилося на сферу цілеспрямованого втручання, таке, що можна «виготовити». Для штучно створених суб'єктів виникає новий вид відношення, насамперед, до себе самих, який глибоко торкається їх органічного субстрату. В біотехнологіях межу між очевидними перевагами і підступним, прихованим злом провести неможливо. Мова йде не про протест проти прогресу наукового пізнання, а про те, як саме зростання наукових досягнень у сфері біотехнологій та їх застосування зачепить нашу самосвідомість, як вплине на спрямованість індивідуальних життєвих планів і приватних форм життя, того, що визначається генетичною заданістю. Мова йде про моральність самосвідомості суб'єктів, які здатні говорити, мислити і діяти в цілому як морально відповідальні істоти (суб'єкти). І чи збережеться ця властивість у геномодифікованих індивідів? Що трапиться з душею людини? Чи не помре вона в результаті технізації людини?

Політична рівність, що прописана в державних і міжнародних деклараціях, опирається на емпіричний факт природної рівності людей. І хоч ми як індивіди всі різні, проте наділені загальною людською сутністю, що відкриває кожній людині можливість спілкуватися та вступати у моральні стосунки з іншими. Впровадження сучасних біотехнологій, які змінюють природу людини, а, можливо, і її сутність, ставлять важливе питання: що станеться з політичними правами, якщо ми виведемо дві, а то й більше породи людей (див.: О.Хакслі – альфа, бета, гама, дельта, епсілон), одна з яких буде «...з сидлами на спинах, а друга – зі шпорами на чоботах» [14, с.22].

Релігійне і секуляризоване новоєвропейське мислення раніше вважало, що генофонд новонародженої людини, її вихідні органічні умови майбутнього життя (майбутні історії життя) виключаються зі сфери програмування та цілеспрямованої маніпуляції іншими людьми. Досягнувши повноліття, особистість сама може піддати свою історію життя

критичній переоцінці та ретроспективній ревізії. Наша історія – це те, що ми можемо «створити» власноруч, а не в результаті генних маніпуляцій.

Внаслідок невідповідності нам контингентного процесу запліднення та неможливості панування над цим природним процесом, ми маємо можливість бути самими собою і мати принципово егалітарну природу наших міжособистісних стосунків. Проте як тільки ми почнемо розглядати бажаний генетичний арсенал нащадків як продукт, який ми можемо змінювати на власний розсуд, як певний дизайн, інструменталізувати його та використовувати щодо власних творінь, отриманих у результаті генетичної маніпуляції, то тоді можна означити наше ставлення до нащадків як до речей, але аж ніяк не особистостей.

У зв'язку з цим провідний науковий співробітник ІФРАН, професор *П.Тищенко* наводить приклад такого ставлення, звертаючись до твору видатного російського письменника *М.Булгакова* «Собаче серце». Професор Преображенський зі своїм асистентом «грають в Бога», моделюючи еволюцію нашого виду, двічі переступили фундаментальну межу між річчю (нехай навіть живою) та людиною: перший раз – створивши із собаки людину, другий раз – перетворивши людину в собаку. *П.Тищенко* пише: «Цей другий акт... стає можливим лише за умови, що професор ставиться до Шарикова не як до вільної незамінимої особистості, яка має право на життя й унікальне розуміння власного блага, а як до свого виробу, який завжди можна переробити. Невдало «виліплена» з глини природних задатків фігурку можна знову зім'яти в грудку позбавленої форми матерії для наступних перетворень. «Бог дав, бог і взяв» [9, с.321].

Біотехнологічні маніпуляції з ембріонами, що передбачають їх знищення у випадку невдачі на доімплантаційному рівні, та з плодами на етапі утробного розвитку відповідає логіці такого ставлення. Практика біотехнологій стирає межі між людьми та речами. Наприклад, батьки без будь-якого консенсусу, а лише виходячи зі своїх міркувань стосовно певних переваг, самі розробили «дизайн» майбутньої дитини, ніби мова йде про якусь річ. Але оскільки ця «річ» розвивається в особистість, то егоцентричне втручання батьків набуває змісту комунікативної дії і може мати для дитини екзистенційні наслідки.

Внаслідок поширення послуг генної інженерії, доімплантаційної діагностики в сучасному суспільстві поширюється тенденція сприймати власних дітей як товар, який є бажаним тільки за найкращої якості з довготерміновою гарантією. Ми йдемо до тотального контролю над народжуваністю. Особливості індивіда будуть вважатися «недоліками», які слід усунути. Для такого суспільства соціальна інтеграція людей з «відхиленнями», вадами, людей хворих, немічних уже не зможе бути метою.

Знання людини про обставини свого еволюційного програмування, інструменталізації її природи можуть серйозно торкнутись її ставлення до свого тілесного й душевного існування. Зміна у свідомості відбудеться в результаті зміни перспективи, переходу від перформативної настанови, яка сприймає себе в першій особі стосовно прожитого життя, до перспективи стороннього спостерігача, коли власне тіло людини з народження сприймається ним як об'єкт втручання з боку. *Ю.Габермас* підкреслює: «Якщо підростаюча людина дізнається про ту дизайнерську процедуру, якій піддали її інші люди заради специфічної зміни її генетичної структури, то перспектива штучно створеної істоти цілком може витіснити у такої людини сприйняття її самої себе як природно виростаючого тілесного буття. Внаслідок цього дедиференціація відмінності між «тим, що виросло» і «тим, що зроблено» проникає й у власну екзистенцію людини» [10, с.65]. Тією мірою, якою природна еволюція видів стає об'єктом генно-технологічного втручання і, як наслідок, потрапляє у сферу нашої відповідальної діяльності, відмінності між раніше окремими у нашому життєвому світі категоріями виробленого і того, що виникло, природно зникають. Це може призвести до появи спантеличеної, запутаної свідомості, яка розуміє, що наша суб'єктивна природа, яка переживається як щось не призначене для використання іншими, насправді виникає в результаті генно-технологічного втручання, що відбулося ще до народження, шляхом інструменталізації фрагменту зовнішньої природи.

Діти, які були піддані еволюційному програмуванню, можуть опинитись у стані конфлікту з тими уявленнями, відповідно до яких вони були створені і яким вони в кінцевому результаті зобов'язані всім своїм існуванням.

Чужий план, який втручається разом із генетичною програмою в історію нашого життя, може стати тим чинником, який створює перешкоди бути самим собою. Для можливості бути самим собою необхідно, щоб особистість почувала себе у своєму тілі як «дома». У тілі поєднується зміст спрямувань центру та периферії, свого й чужого. Ю.Габермас підкреслює: «Втілення особистості в тілі робить можливим не тільки встановлювати відмінності активного і пасивного, ... воно заставляє проводити диференціацію між діями, які ми приписуємо самі собі, і діями, які ми приписуємо іншим» [10, с.70]. Проте тілесне існування дозволяє здійснювати цю диференціацію лише за умови, що особистість ідентифікує себе зі своїм тілом. Якщо особистість здатна відчувати єдність зі своїм тілом, то вона повинна сприймати його у своєму досвіді як щось природно виростаюче – як продовження органічного, саморегенеруючого життя, із лона якого народилася ця особистість.

Люди відчують у собі, у своїх вчинках свободу почати щось нове тому, що вже саме народження означає новий початок. *Ханна Арентс* пише: «Новий первень, який приходить у світ з кожним народженням, лише тому здатен досягти значущості у світі, що прибулець здатен сам вносити нову ініціативу, тобто робити вчинки. У значенні ініціативи – покладання *initium* – елемент дії, вчинку прихований у будь-якій людській діяльності, і це означає не що інше, як саме те, що всю цю діяльність здійснюють істоти, які прийшли у світ через народження та підпорядкування умовам народжуваності (натальності)» [2, с.16].

Наші нащадки можуть (і повинні) вимагати звіту та відповідальності від «дизайнерів» своїх генів за небажані, з їхнього погляду, наслідки втручання до вихідного органічного стану історії їх життя, наприклад, у випадку, коли «дизайнер» наділив майбутню особистість математичними здібностями, які, на його думку, є більш цінними та корисними, проте повністю відмовив особистості у спортивних або музичних здібностях, реалізації яких ця особистість прагне. Ю.Габермас вважає, що «така ситуація ставить питання про те, чи можемо ми взагалі брати на себе відповідальність за розподіл природних ресурсів і тим самим за облаштування ігрового простору, всередині якого інша особистість колись зможе розвинути свою власну життєву концепцію і буде її дотримуватися?» [10, с.96]. І чи не втратимо ми індивідуальності при такій інструментальності, якщо всім буде надано певну однакову сукупність здібностей, властивостей, характеристик?

Внаслідок того, що одна людина чи група людей приймає щодо іншої незворотне рішення, яке глибоко зачіпає її органічні структури, симетрія відповідальності, яка існує між вільними і рівними особистостями, обмежується.

Ми стаємо на небезпечний шлях, коли інструменталізуючи людське життя, намагаємося провести різницю між цінним і нецінним для життя людини. Відповідно Ю.Габермас акцентує увагу на «неприпустимості того, щоб ми – виходячи з наших уявлень про майбутнє життя інших людей – жорстко обмежили ті ігрові простори, які можуть знадобитися пізніше, для етичного оформлення свого життя. Наш скінченний дух неспроможний (навіть за найсприятливіших обставин) передбачити майбутнє, що цілком необхідне для того, щоб визначити наслідки генетичного втручання в контексті майбутньої історії життя іншої особистості. Чи можемо ми знати те, що для іншої людини може виявитися потенційно благим?» [10, с.103].

Які масштаби та наслідки травм може викликати інструменталізація людини? Чи можемо ми знати, що внаслідок втручання в геном майбутньої особистості ми розширюємо генетичну «спадщину» й ігровий простір формування життя? Чи можуть батьки передбачити всі обставини та їх взаємодію, за яких, наприклад, блискача пам'ять або високі інтелектуальні здібності виявляться благодійними? Хороша пам'ять часто благодійна, проте не завжди. Нездатність забувати може стати прокляттям. Це ж стосується й видатних інтелектуальних здібностей. Можна передбачити, що у багатьох ситуаціях вони можуть виявитись явною перевагою. Проте як вони проявлять себе в суспільстві, де панує конкуренція? Який вплив будуть вони мати на формування характеру та волі високообдарованих людей? Як особистість буде сприймати свою перевагу, яка виокремлює її серед інших? Чи не буде викликати заздрість або ненависть ця перевага в оточуючих? Як будуть складатися соціальні взаємини? Чи володімо ми принципово іншою свободою, ніж та, яку дає нам пренатальне виробництво нашого геному? Доросла особистість може самостійно брати на себе відповідальність за свою

історію життя й за те, ким вона є. Наприклад, особистість може поставитися до процесу своєї освіти рефлексивно, сформулювати критично-ревізійну самосвідомість і ретроспективно вирівняти ту асиметричну відповідальність, яку несуть батьки за виховання своїх дітей.

Інакше складаються обставини з людиною, яка стала об'єктом маніпуляції її генофонду. Виявившись жертвою генної маніпуляції, доросла особистість потрапляє у сліпу залежність від незворотнього рішення іншої людини. У жертви є лише альтернатива вибору між фаталізмом і ресентиментом. Чи впливає технізація людської природи на саморозуміння людини з позиції етики виду? Чи здатні ми розуміти себе як етично вільні (в плані свободи) та морально рівні істоти (особистості), зорієнтовані на норми й основні принципи?

«Моралізацію людської природи» слід розуміти в значенні самоутвердження етичного саморозуміння людського виду, від якого залежить, чи будемо ми й надалі усвідомлювати себе неподільними авторами нашої історії життя, які здатні взаємовизнавати один одного автономно діючими особистостями.

Підриєв онтологічних основ людської життєдіяльності в результаті інструменталізації та технізації індивідів виявиться у владі нинішнього покоління над нащадками, перетворюючи їх на незахищених об'єктів передбачливо спланованих умисних дій людей, які тепер складають плани майбутнього життя. «Ядро нинішньої влади, – стверджує німецький філософ Ю.Габермас, – це більш пізнє рабство живих, які опинились у залежності від мертвих» (або заручниками селекційного «дизайну») [10, с.59]. Морально релевантна межа інструменталізації позначається як заборона будь-якого втручання в природу індивіда першої особи стосовно іншої. Генетик, який здійснює втручання в людський геном і усвідомлює себе лікарем, не повинен розглядати ембріон з об'єктивованої позиції техніка – як річ, яку він може зробити, відремонтувати чи відрегулювати. Його позиція повинна бути позицією учасника інтеракції, позицією першої особи стосовно віртуальної, яка згодом почне сприйматись у ролі другої особи інтеракції.

Генетичне втручання, яке здійснюється до моменту народження, може бути негативно оцінено превентивно сціленим пацієнтом у майбутньому, коли він стане особистістю і дізнається, що його генетичні структури були запрограмовані без його згоди, а лише на основі уподобань третьої особи. Саме в такому випадку генетичне втручання й набуває форми «технізації» людської природи. Генетичним матеріалом у такому випадку маніпулюють інакше, ніж у клінічному втручанні. Ним маніпулюють з позиції інструментально діючої особи і відповідно до цілей цієї особи.

Поширена на людський генофонд маніпуляція мінімізує різницю між клінічними діями і технічним виробництвом. Для того, хто працює з ембріоном, суб'єктивна природа ембріона розглядається в рамках тієї ж самої перспективи, що й зовнішня об'єктивована природа. Це формує уявлення, що вплив на будову людського генома нічим істотно не відрізняється від впливу на оточуюче середовище.

Ю.Габермас визначає ліберальну еugenіку як практику, яка надає можливість приймати рішення про втручання в геном заплідненої яйцеклітки на розсуд батьків. Практика ліберальної еugenіки зачіпає необхідну для свідомості, підданої генетичному втручанню, особистості природну передумову діяти автономно, а отже, й відповідально. Генетично запрограмовані особистості, очевидно, не можуть розглядати себе як одноосібних авторів власної історії життя. Щодо попередніх і навіть наступних поколінь генетично запрограмовані особистості не можуть без будь-яких обмежень розглядати себе як рівних за походженням особистостей.

Моральні основи, які забороняють покращення генофонду з метою інструменталізації індивідів як представників виду, реалізовано у принципах Конституції (ст. ст. 3; 27; 28) і правосуддя [6, с.5,10]. Із застосуванням доїмплантаційної діагностики пов'язане правове питання: чи узгоджується з гідністю людини, її життям те, що живий індивід повинен бути створений і удостоєний (гідний) права на існування і його розвиток можливий лише в результаті генетичного дослідження? Чи можна допускати, щоб ми використовували людське життя із селекційною метою? Чи можна допустити, щоб ембріони служили в якості «розхідного матеріалу» для реалізації сумнівної ідеї, що колись можна буде виростити з них тканини для трансплантації та пересадки їх пацієнтам?

Тією мірою, якою поширюється і стає «нормальним» продукування та застосування ембріонів для цілей медичного дослідження, змінюється й культурне сприйняття людського життя до моменту народження. Сьогодні ми ще відчуваємо непристойність подібної практики, яка оречевлює людське життя. Постає питання: а чи змогли б ми жити в суспільстві, де нарцисична увага до своїх власних переваг оплачується або компенсується нечуттєвістю до нормативних і природних основ життя?

Нормативне самообмеження у випадку з ембріональним життям не може бути спрямоване проти генно-технологічного втручання як такого. Проблема полягає не в генній технології, а в способі та масштабах її застосування.

Проблеми доїмплантаційної діагностики і дослідження стовбурових клітин наближаються до нас із не такої вже далекої перспективи самоінструменталізації і самооптимізації, яку людина постійно повинна осмислювати. Ю.Габермас вказує на ледь помітний взаємозв'язок «між морально заповіданою і гарантованою правом недоторканістю особистості та її непідпорядкованістю іншим особам, як природно зростаючого модусу її тілесного втілення» [10, с.31].

Існує суттєва відмінність у таких формах діяльності, як технічна переробка неорганічного матеріалу і терапевтичне, селекційне поводження з органічною природою. Емпатія, або співчутливе розуміння легкої вразливості органічного життя, встановлює межі в практичній сфері поводження, спілкування, діяльності з усім живим. Необхідним є дуже бережливе ставлення до органічних систем зі збереження їх меж, механізмів самоуправління, які ми можемо порушити не тільки в когнітивному, а й у практичному сенсі.

Модус біотехнологічної діяльності за допомогою «колабораційного» ставлення до природи, яку ми використовуємо в якості об'єкта маніпуляцій, її перероблення, «покращення» згідно нашого наміру відрізняється від технічного, інженерного впливу на природу. Ганс Йонас робить висновок про егоїстичність і незворотність результатів втручання в саморегулюючу органічну систему. Таке втручання з далекоглядними, неконтрольованими та непередбачуваними наслідками є вкрай небезпечним. Він пише: «Виробляти означає в цьому випадку спрямовувати потік становлення туди, куди бажає виробник» [1, с.168]

«Покращити», вдосконалити людську природу прагнуть не тільки за допомогою втручання в геном людини, а й за допомогою нанотехнологій. Інструменталізація та технізація індивіда проектує образ удосконалення людини за допомогою імплантації електронних чіпів. Використання нанотехнологій для технічного оснащення життєвих процесів людського організму – це поєднання в одне ціле людини і машини, створення так званого саморегульованого, самоконтрольованого, самооновлюваного «виробничого комплексу», який постійно ремонтується й удосконалюється. Самовідтворюючі крихітні роботи будуть циркулювати по людських тілах, поєднуючись з органічною речовиною для того, щоб, наприклад, загальмувати процеси старіння чи підвищити функції головного мозку. Ю.Габермас звертає увагу на те, що «інженери-комп'ютерщики також проявляють у цьому жанрі неабияке завзяття: роботам майбутнього, які стали автономними, вони надають образ машин, які списують людей з плоті й крові на звалище як застарілі моделі. Ці раціональні штучні інтелекти повинні подолати недоліки людської конструкції. Вони обіцяють «програмному забезпеченню» нашого мозку не тільки безсмертя, а й безмежну досконалість» [10, с.53].

Тіло, нашіп'юване різними протезами, які підвищують його ефективність, або записаний на жорсткий диск всемогутній інтелект – це фантастичні образи. Проте «вони проривають межі та руйнують взаємозв'язки, які ми до цього часу у своїй повсякденній діяльності сприймали як трансцендентально доконечні. З одного боку, те, що органічно виросло, поєднується в єдине ціле з технічно створеним, виготовленим, з іншого боку – продуктивність людського духу відокремлюється від живої суб'єктивності» [10, с.53]. Ці факти ілюструють приклади технізації людської природи, які провокують трансформацію самосвідомості з позиції етики виду.

Маніпуляція з будовою людського генома, секрет кодування якого розкривається в ході науково-технічного прогресу, і надії деяких генетиків, що еволюція в найближчий час може опинитися в їх руках, створюють проблему категоріальної відмінності між

суб'єктивним і об'єктивним, природно створеним (те, що виростає вільно) і штучно виготовленим (створеним) у тих сферах, які завжди були недоступними для втручання людини. Мова йде про біотехнологічні редиференціації глибоко вкорінених категоріальних відмінностей, які ми завжди інваріантно закладали в основу наших самоописів. Усе це може кардинально змінити людське самопізнання не тільки з позиції етики виду, а й вплинути на нашу моральну свідомість. Зміняться критерії всього, що виникає «природним шляхом», зміниться розуміння себе як єдиних авторів власного життя, власної історії життя і як рівноправних членів морального співтовариства.

Висновок. Нові технології змушують нас вести публічний дискурс про правильне розуміння культурної форми життя. У філософів (і не тільки у них) не може бути жодних підстав для того, щоб віддати предмет такої дискусії виключно представникам біологічних наук і натхненним науковою фантастикою інженерів. Суспільство повинно контролювати і встановити жорсткі межі для практик генної інтервенції. Застосування доїплантаційної діагностики буде морально дозволеним і прийнятним з позицій права лише в тому випадку, якщо буде обмежене небагаточисленими, конкретно визначеними випадками тяжких, не сумісних із життям для потенційно хворого спадкових захворювань. Із досягненням прогресу у сфері біотехнологій та успіхів у галузі генної терапії дозвіл на практичне застосування можна поширити й на генитичне втручання у клітини тіла пацієнта, клітини зародку з метою запобігання спадкових захворювань.

Література

1. Jonas H. Lasst uns einen Menschen klonieren /H.Jonas //Jonas H. Technik. Medizin und Eugenik. – Frankfurt am Main, 1985. – 226 S.
2. Арендт Х. Vita activa или О деятельной жизни /Х.Арендт. – Пер. В.В.Бибихина. – СПб.: Алетейя, 2000. – 448 с.
3. Вопросы философии. – М., 1970. – № 7. – С.106-115.
4. Вопросы философии. – М., 1970. – № 8. – С.125-134.
5. Кант И. Основы метафизики нравственности /И.Кант //Основы метафизики нравственности. – М.: Изд-во «Мысль», 1999. – С.55-246.
6. Конституція України. – Х.: ПП «ІГВІНІ», 2007. – 64 с.
7. Крупп Х. Чего люди сегодня ожидают от техники? /Х.Крупп; [пер. с нем. и англ.; составл.и предисл. Ц.Г. Арзаканяна и В.Г.Горохова] //Философия техники в ФРГ. – М.: Прогресс, 1989. – С.440-454.
8. Ленк Х. Ответственность в технике, за технику, с помощью техники /Х.Ленк; [пер. с нем. и англ.; составл.и предисл. Ц.Г.Арзаканяна и В.Г.Горохова] //Философия техники в ФРГ. – М.: Прогресс, 1989. – С.372-392.
9. Тищенко П.Д. Новейшие биомедицинские технологии: Философско-антропологический анализ /П.Д.Тищенко //Вызов познанию: Стратегия развития науки в современном мире. – М.: Наука, 2004. – С.309-332.
10. Хабермас Ю. Будущее человеческой природы /Ю.Хабермас. – М.: Издательство «Весь Мир», 2002. – 144 с.
11. Хаксли О. О дивный новый мир /О.Хаксли. – М.: Издательство: Азбука, 2006. – 256 с.
12. Хикель Э. Разрушить непонятное /Э.Хикель; [пер. с нем. и англ.; составл.и предисл. Ц.Г. Арзаканяна и В.Г.Горохова] //Философия техники в ФРГ. – М.: Прогресс, 1989. – С.455-478.
13. Хунинг А. «Nemo mensura: люди – это их техника – техника присуща человеку» /А.Хунинг //Философия техники в ФРГ. – М.: Прогресс, 1989. – С.393-403.
14. Фукуяма Ф. Наше постчеловеческое будущее: Последствия биотехнологической революции /Ф.Фукуяма. – М.: ООО «Издательство АСТ»; ОАО «Люкс», 2004. – 349 с.

Summary

Tereshkun Oksana. Moral and Ethical Aspects of Instrumentation and Technization of Human in Modern Biotechnology. The article examines the impact of modern biotechnology on human nature, methods of instrumentalization and technological development of the individual. The attempt is made to estimate future moral and ethical consequences of intervention in to the human genome with the purpose of breeding. **Keywords:** science, technology, biotechnology, genetic engineering, ethics, morality, ehenika, instrumentalization, technological development, man, technological imperative, categorical imperative, gene manipulation.

ЕТИЧНІ ТА АНТРОПОЛОГІЧНІ ПЕРЕДУМОВИ РОЗУМІННЯ РЕПРОДУКТИВНОГО ЗДОРОВ'Я

Досліджується поняття репродуктивного здоров'я в контексті персоналістичної філософії. Адекватне розуміння репродуктивної сфери людини, а, отже, її репродуктивного здоров'я, потребує водночас радикального розширення горизонтів нашого сприйняття особи та осмисленої інтеграції людської статевої у специфічно особовий характер людини, тобто «персоналізації людської тілесності й статевої».

Ключові слова: біоетика, репродуктивне здоров'я, статевість, персоналізм, християнська антропологія.

Поняття статевої та репродуктивної сфери, як і стосунок між ними, стають дедалі більше розмитими в сучасному світі, особливо в ситуації, коли технологічно і ментально сучасна людина вже готова ставитися до обох феноменів, як до чогось, що може нею бути вибраним чи відкинутим за бажанням. Те, що сучасна людина втрачає гостроту і ясність сприйняття природи статевої, ставить її в епіцентр моральної та духовної драми сьогодення. Саме тому на початку ХХІ століття ми, як ніколи раніше, потребуємо осмислення суті сімейного та подружнього життя та пошуку адекватної відповіді на виклики, створені новими суспільними, політичними, інформаційними і технологічними контекстами.

У цьому дослідженні ми не маємо наміру аналізувати стан репродуктивного здоров'я в Україні чи розмірковувати про причини виникнення хвороб репродуктивної сфери і тим більше пропонувати способи і технології лікування цих хвороб. Ми також не можемо претендувати на те, що філософ у якийсь спосіб зможе знайти розв'язки у сферах, де експеримент чи технологія мають зазвичай вирішальне слово. Зрештою, існує ряд матеріалів, у яких детально і професійно аналізуються медичні аспекти, пов'язані з динамікою та проблематикою репродуктивного здоров'я в Україні. Багато в чому ситуація невтішна, а навіть і трагічна. Доброю ілюстрацією масштабних проблем репродуктивного характеру може послужити інтерв'ю професора *Віри Пирогової*, яка, відповідаючи на запитання кореспондента «Дзеркала тижня», говорить про негативний стан репродуктивного здоров'я в Україні [див.: 3]. Тому не викликає жодного сумніву те, що перед лікарями стоїть велике й шляхетне завдання – зцілювати людей, виліковувати хвороби, а отже гідно служити кожному, хто терпить чи страждає.

Основна думка, яку ми намагатимемося розвинути і проілюструвати у своїй статті, полягає в тому, що адекватне розуміння репродуктивної сфери людини, а отже, і її репродуктивного здоров'я, потребує водночас радикального розширення горизонтів нашого сприйняття людини й осмисленої інтеграції людської статевої у специфічно особовий характер людини, тобто «персоналізації людської тілесності і статевої».

Розпочати доцільно з короткої рефлексії на тему світоглядних горизонтів і фіксації різних значень «репродуктивного здоров'я». Далі ми перейдемо до критичного аналізу концепції репродуктивного здоров'я, яку пропонує Всесвітня організація охорони здоров'я. Й нарешті, звернемося до теми персоналістичного розуміння репродуктивного здоров'я.

«Не бійтеся! Будьте відважні!»

Ці слова любив повторювати Іван Павло II у найрізноманітніших контекстах, адресуючи їх сучасній людині. Багатьом цей заклик з уст найвищого церковного достойника може здатися дуже дивним і незрозумілим. Хіба ж не вчить Церква, що людина повинна підпорядкувати своє життя десятьом заповідям, відкинути все, що не входить в окреслений ними простір і жити з усвідомленням неминучого покарання за кожную спробу переступити межі, збудовані християнською мораллю?

Відвага потрібна людям передусім, щоб розширювати сьогоднішні світоглядні горизонти існування. Парадоксально, але насправді вони вузькі, несподівано й неочікувано принизливо вузькі. Наші обрії зігналися в тунелі, якими мандрує сучасна людина, відчуваючи у своєму житті тугу за простором і розмахом, при цьому переконавши себе, що стрімкий рух тісними

світоглядними коридорами може замінити їй відчуття легкості й польоту, які відчуває кожен, хто з карпатської чи альпійської вершини бачить півнеба над хмарами і півсвіту попід хмарами.

Мужність, якої так сьогодні бракує багатьом із нас, насправді полягає не в тому, щоб наслідуючи американського філософа *Пітера Зінгера*, авантюристично заявляти, що гідність важко хворої людини є меншою, ніж цінність життя здорової тварини. Насправді ж розуміння абсурдності цієї тези, як і визнання інтелектуальної сліпоти, що її породжує, вимагає неабиякої духовної концентрації та інтегрального бачення людської особи. Іван Павло II закликав шукати духовну відвагу, з якою люди могли б гідно й належно, а отже, відповідально, тобто *відповідаючи*, а тому усвідомлюючи себе учасником і причасним до своєрідної розмови, досвідчувати і плекати розуміння ширшого контексту людського існування.

Іван Павло II каже, що «такі критичні роздуми повинні привести наше суспільство, яке, звичайно ж, містить і багато позитивних аспектів на матеріальному й культурному рівнях, до усвідомлення, з різних поглядів, що це суспільство хворе і спричинює глибокі викривлення в людині. Чому так стається? Причина полягає в тому, що наше суспільство відійшло від повної правди про людину, від істини про те, чим насправді є чоловік і жінка як особи. Таким чином воно не може адекватно осягнути справжнє значення дару осіб у подружжі, відповідальну любов на службі батьківства та материнства і правдиву велич про народження та виховання» [2, с.120].

Наскільки виправданою є розмова про духовні та світоглядні горизонти сучасної людини, коли йдеться про питання, пов'язані з репродуктивним здоров'ям? Чи не простіше було б дистанціюватися від філософських і моральних роздумів, залишити їх «на потім», а натомість усю увагу сконцентрувати на методах покращення репродуктивного здоров'я людей та профілактиці захворювань репродуктивної сфери. На користь цього підходу можна було б сформулювати аргумент, суть якого полягала б у тому, що хвороби репродуктивної сфери, як, зрештою, і всі інші хвороби, крім завданих болу та страждань, радикально ставлять під сумнів не тільки факт людської досконалості, але навіть саме прагнення осягнути самодостатність, а з нею і стан благополуччя в найрізноманітніших його проявах. Виходячи із цього, можна було б припустити, що серед основних викликів, які стоять перед сучасною людиною є здобуття контролю над репродуктивною сферою людини, що, як вважають прихильники цього аргументу, дало б можливість не тільки суттєво зменшити страждання, спричинені хворобами, але також і відкрити нові виміри і можливості людської свободи в питаннях сексуальності та продовження людського роду.

Сучасна людина, яка вже звикла думати і підходити технічно й технологічно майже до всіх аспектів свого життя, сприймає цей аргумент легко і без особливих застережень. Проблемність такого підходу полягає передовсім у радикальному зведенні глибоких і різнопланових, міжособових стосунків і ставлення людини до світу лише до питання підпорядкування та контролю над дійсністю. Негативні наслідки цього підходу ми відчуваємо лишень тоді, коли потрапляємо в лещата духовних і моральних проблем, і для розв'язання яких – чи не парадокс? – знову пропонуємо технологічні розв'язки. Для ілюстрації достатньо згадати евтаназію. Комічним виглядало б припущення, що ця процедура ставить собі за мету досягнути певного терапевтичного чи лікувального ефекту. А якщо це не так, тоді евтаназія є нічим іншим, як намаганням технологічно розв'язати цілий комплекс питань духовного, морального та світоглядного характеру. Аналогічну ситуацію ми маємо і у випадку з абортom, який здебільшого націлений не на розв'язання проблем медичного характеру, а стає дедалі витонченішою технологічною розв'язкою проблеми духовної розгубленості, невизначеності чи самолюбства.

Активна кампанія Міжнародної федерації планування сім'ї та відповідних національних асоціацій, спрямована на повну поінформованість усіх про всі аспекти репродуктивної сфери і формати статевих стосунків, є черговою ілюстрацією підходу технологічної ментальності до цілого ряду феноменів духовного плану. Ця ментальність чомусь припускає, що крім нестримного бажання сексуального задоволення підліток неспроможний розгледіти у сфері статевих стосунків жодного іншого значення, а тому вже з пелюшок повинен мати інформацію і доступ до всіх технологій безпечного сексу.

Неважко здогадатися, до чого приводять спроби технологічного розв'язання питань духовного характеру. Людина, яка звужує свої світоглядні обрії лише до вузького коридору інструментального підходу до дійсності, неминуче приречена на атрофію та анемію духовного життя. Принагідно зазначимо, що не тільки медики і лікарі мають право на монопольне використання терміну «хвороба». Відомі сучасні філософи, наприклад, *Чарльз Тейлор* і *Лешек*

Колаковський у своїх працях описують хвороби сучасного суспільства, які є радше патологіями духовними і світоглядними, що непомітно, але міцно в'їлися в душі наших сучасників [див.: 6].

Різні значення «репродуктивного здоров'я»

Спробуємо показати різні значення, які можуть бути вкладені у поняття «репродуктивного здоров'я». Хоча ми не зможемо зупинитися на детальному аналізі кожного з них, надзвичайно важливо мати на увазі, що цей термін є неоднозначним. Отже, термін «репродуктивне здоров'я» може використовуватися принаймні в таких семи значеннях.

1. Поняття «репродуктивне здоров'я» може вживатися в дуже вузькому значенні, наголошуючи передусім на відсутності хвороб репродуктивної сфери.

2. У ширшому значенні «репродуктивне здоров'я» може вживатися, коли мова йде не тільки про відповідне функціонування органів і систем репродуктивної сфери, але також береться до уваги загальний стан людського організму, тобто, коли репродуктивне здоров'я сприймається як інтегральний елемент людського здоров'я взагалі.

3. Це поняття може мати значення, в якому насамперед ідеться про можливість, бажання і факт виношування та народження здорових дітей. Можна пофантазувати і припустити, що переважна більшість українців колись зможе похвалитися своїм репродуктивним здоров'ям, у щойно зазначеному першому і другому значенні, але з якихось причин не народжувати дітей, а тому мати проблеми з репродуктивним здоров'ям у третьому значенні.

4. Термін може вживатися в значенні, в якому основний акцент і критерій репродуктивного здоров'я полягає у можливості вести активне і безпечне статеве життя, яке приносить задоволення. Очевидно, що таке розуміння репродуктивного здоров'я побудоване на першому і другому значеннях, але у свій спосіб немовби розширює ці значення, говорячи про те, що той, хто не веде статевого життя, яке приносило б задоволення, не є цілком здоровою людиною з репродуктивного погляду.

5. Репродуктивне здоров'я може означати репродуктивне здоров'я партнерів. У цьому випадку наголошується не на індивідуальному репродуктивному здоров'ї людини, а на визнанні факту, що репродуктивні здатності людини актуалізуються лише в контексті стосунку між чоловіком і жінкою. Може видатися, що це значення лише повторює те, що вже було сказано, але детальніший аналіз виявить, що насправді спроба подивитися на репродуктивне здоров'я як на явище, що динамічно і передовсім діалогічно актуалізується в стосунках між чоловіком і жінкою, передбачає такий тип єдності й спільності між ними, який цілком відсутній, коли репродуктивне здоров'я трактується з індивідуалістичного погляду. Цілковиту сліпоту до діалогічного аспекту здоров'я демонструє *Борис Ворник*, який очолює Українську асоціацію планування сім'ї, кажучи, що «досі населення виховувалося на думці про те, що потрібно дбати про здоров'я партнера. Але людині зазвичай важко думати про чиєсь здоров'я – набагато легше думається про власне. Тож ми трішки змінили тактику виховання: тепер ми виховуємо вміння дбати про власне здоров'я. Це доступніше і зрозуміліше кожній людині. (...) Необхідність гарантування безпечного сексу для себе слід прищеплювати так само, як привчати чистити зуби» [5].

6. У понятті репродуктивного здоров'я, визначеному Всесвітньою організацією охорони здоров'я, окреслюється стан фізичного, ментального та суспільного благополуччя у всіх аспектах, що стосуються репродуктивної системи людини на різних стадіях її життя.

7. Репродуктивне здоров'я, інтегроване в ширший контекст персоналістичного розуміння людини як особи, природи подружніх стосунків, так і морального контексту статевих стосунків.

Останні два розуміння репродуктивного здоров'я є найважливішими і найцікавішими з філософського погляду, передовсім тому, що постають як результат певного розуміння людини та її призначення. Саме тому ми пропонуємо зосередити нашу увагу на них.

Структура означення репродуктивного здоров'я за ВООЗ

Означення репродуктивного здоров'я, запропоноване експертами ВООЗ, складається з трьох рівнів. По-перше, репродуктивне здоров'я визначається як стан повного фізичного, ментального та суспільного благополуччя у всіх аспектах, що стосуються репродуктивної системи людини на різних стадіях її життя. Зрозуміло, що це формулювання виводиться із загальної концепції здоров'я людини, критерієм якого є людське благополуччя. (Насправді ж, надзвичайно важко уявити собі ситуацію, в якій людина, маючи ряд фізичних, ментальних і суспільних проблем, все ж насолоджувалася б цілковитим благополуччям у

всіх аспектах, пов'язаних зі своєю репродуктивною сферою, хоча б тому, що пережиття благополуччя є насправді комплексним та інтегральним пережиттям, яке можливе лише в контексті всіх вимірів людського життя).

Отже, формулюється критерій репродуктивного здоров'я. Репродуктивне здоров'я інтерпретується як явище, що виходить поза виключно фізіологічні та медичні рамки. Важливо відзначити, що благополуччя в цьому випадку є не тільки критерієм, що дає змогу оцінити рівень репродуктивного здоров'я, але також набирає характеру мети, до якої повинна прагнути людина.

Як можна досягти стану благополуччя в питаннях репродуктивного характеру? Відповідь на це запитання ми знаходимо на наступному рівні означення, запропонованого ВООЗ, в якому озвучуються ключові аспекти, які визначають рівень нашого благополуччя стосовно репродуктивної сфери людини. Йдеться, зокрема, про можливість безпечних статевих стосунків, а також про можливість використовувати репродуктивну свободу, приймаючи рішення репродуктивного характеру. Тут жодним чином не згадується контекст подружжя, в якому обидва аспекти репродуктивного здоров'я можуть бути зреалізованими, але до цього моменту ми повернемося згодом.

Третій момент, на якому наголошують експерти ВООЗ, полягає у визнанні права людини на поінформованість про всі доступні на сьогодні методи контрацепції та планування народжуваності, а також право на належну медичну допомогу та обслуговування людей у всіх питаннях статевого характеру, вагітності та народження дітей.

Оскільки означення ВООЗ виразно виходить за рамки фізіологічного розуміння репродуктивного здоров'я людини і говорить про ряд аспектів, пов'язаних із репродуктивною сферою, які передбачають свідомий і вільний вибір людини, тим самим тема репродуктивного здоров'я відкриває простір для аналізу благополуччя людини також і в моральному контексті.

Кожен раз, коли йдеться про питання морального характеру, вирішальним критерієм для моральної оцінки є гідність людини, що полягає в специфічно особовому характері людини. Продовжуючи роздуми над темою репродуктивного здоров'я, необхідно пам'ятати про ширший моральний контекст життя особи.

Контроль над репродуктивною сферою

Якщо припустити, що немає принципової різниці між репродуктивною сферою людини і тварини, можна стверджувати, що значення статевих стосунків полягає виключно у відтворенні людського роду. Лише перше і друге значення репродуктивного здоров'я, серед усіх інших запропонованих вище, можуть бути однаково добре застосовані як до людини, так і до тварини. Усі інші значення репродуктивного здоров'я, включаючи визначення ВООЗ, передбачають певну відмінність між розумінням репродуктивної сфери людини і тварини.

З цілковитою певністю можемо ствердити, що тварини мають здатність відтворювати собі подібних істот у межах, окреслених їхньою природою. Природа тварини, як і її належність до певного виду, є вирішальним чинником, який визначає та «запускає технологію» відтворення виду.

У випадку людини її репродуктивна сфера не є лишень елементом людської природи. Феномен жіночості та чоловічості свідчить про те, що у випадку людини засадничо можливий інший тип стосунку до репродуктивної сфери, ніж той, що ми спостерігаємо на тваринному рівні. Особа може зайняти певний свідомий стосунок до власної тілесності в її жіночості чи чоловічості. Такий свідомий стосунок є передумовою і нагодою для інтеграції репродуктивної сфери людини та статевих стосунків у структуру особового буття.

Інтеграція, про яку йдеться, передбачає не просто свідомий стосунок людини до своєї репродуктивної сфери, але також і певний процес опанування чи посідання власної тілесності, зокрема, і в її статевому вимірі. Існує два принципово різні за своєю суттю способи «опанування» власної репродуктивної сфери. По-перше, таке опанування може стати плодом подружньої любові, яка інтегрує статевість у глибинний вимір міжособових стосунків взаємності, служіння та самовіддання. Другий спосіб «опанування» власної репродуктивної сфери полягає в намаганні інструменталізувати її, тобто перетворити на засіб для досягнення певних цілей чи реалізації бажань.

Придивімося уважніше до такої інструменталізації. Саме в цьому випадку спостерігається радикальне розділення між репродуктивністю та сексуальністю. Втрачається розуміння відкритості сексуальності та статевих стосунків до плідності. Особиста сексуальність стає ключиком, який відмикає для особи сексуальність іншої людини і робить її засобом для задоволення власних

бажань. Те, що обидва партнери у такий спосіб інструменталізують одне одного, здається, не викликає в них жодних проблем. Це відбувається тому, що обом вдається переконати себе, що дозволивши до певної міри скористатися собою, можна тим самим здобути право на використання іншого. Така собі модель ринкових стосунків у статевій сфері.

Означення репродуктивного здоров'я, яке пропонує ВООЗ, фактично закріплює та поглиблює радикальний поділ між статевим життям, з одного боку, і репродуктивною здатністю людини, з іншого. Означуючи репродуктивне здоров'я людини, ВООЗ особливо наголошує на можливості *вільно використовувати репродуктивну сферу з нерепродуктивною метою*. Це використання людиною своїх репродуктивних можливостей також мало би робити свій внесок у її загальне благополуччя. Власне про це йдеться, коли наголошують на поінформованості про безпечний секс і підкреслюють важливість доступу до всіх доступних засобів контрацепції та можливість ефективного їх використання.

Говорячи про репродуктивне здоров'я людини, розуміємо тепер, у чому принципова його відмінність від репродуктивного здоров'я тварини. Якщо б ми припустили, що в тваринному світі можливе «використання» репродуктивних здатностей з метою недопущення відтворення, то це було б нічим іншим, як аномалією чи хворобою. Якщо б хтось спробував заперечити, наводячи приклад втручання в репродуктивну сферу домашніх або кімнатних тварин, то в цьому випадку ніхто не претендує на те, що таке втручання орієнтується на репродуктивне здоров'я тварини. Натомість у цьому випадку мова йде про перетворення звірятка на комфортну річ, яка потребуватиме менше людської турботи і приносить більше задоволення її господареві.

Легко і, можливо, непомітно, ми перейшли від розмови про репродуктивне здоров'я тварини і аномалії її репродуктивної сфери до можливості пристосувати чи трансформувати тваринну репродуктивність відповідно до наших потреб. Цей момент надзвичайно важливий, бо сигналізує про можливість певного підходу людини як до світу, так і до себе самої, який у своїй суті є інструменталізуючим, а разом з тим самозаперечуючим і деструктивним.

Яскравою ілюстрацією цілеспрямованих зусиль, спрямованих на інструменталізацію репродуктивної сфери жінки, є заяви представників американської Національної організації жінок (National Organization for Women – NOW), які пишуться тим, що впродовж десятиріч років стоять на захисті репродуктивного здоров'я жінок, і кульмінаційними моментами своєї діяльності вважають боротьбу за легалізацію абортів. Спроби легально заборонити випадки, в яких йдеться не просто про брутальне втручання в репродуктивну систему жінки, а передовсім про знищення людського життя, називаються неприпустимими і грубими намаганнями знехтувати репродуктивними правами і здоров'ям жінок.

При уважнішому розгляді стає зрозуміло, що насправді лежить в основі такого бачення і розуміння репродуктивного здоров'я керівниками NOW. Репродуктивне здоров'я розуміється в першу чергу як здатність контролювати та підпорядковувати собі власну репродуктивну сферу. Тепер, здавалося б, два непослудовані аспекти в означенні, запропонованому ВООЗ, можна поєднати. Безпечний секс, який у суті своїй заперечує та відкидає репродуктивні здатності людського організму та можливість народжувати дітей стають рівнозначними елементами однієї системи, яку відтепер можна контролювати відповідно до побажань людини. Тільки тепер можна говорити про порушення репродуктивного здоров'я чи про хвороби репродуктивної сфери в ситуації не лише, коли людина нездатна зачати чи народити дитину, а й тоді, коли вона нездатна заблокувати процес зачаття чи народження. Аж тепер ми можемо зрозуміти логіку жінок з NOW, які так палко відстоюють право на аборт, виходячи з переконання, що можливість обирати між народженням нової людини та її вбивством є не тільки основним репродуктивним правом, а й центральним елементом їхньої свободи і гідності.

Репродуктивне здоров'я і відкритість до дару

На завершення хотілося б коротко вказати на можливість інтеграції репродуктивної сфери людини в її особовий вимір, яку відкривають нам роздуми над природою дару.

Часто розмірковуючи про природу людини і специфіку міжособових стосунків, згадують про права людини, але, здається, зовсім нечасто помічають певну внутрішню суперечливість поняття «права», навіть у християнському контексті. Євангельська притча про блудного сина говорить про молодого чоловіка, який вибудовував свій стосунок із батьком на «правовій основі», вимагаючи від нього того, що йому належалося «по праву», як спадкоємцю. Та коли син повернувся до свого батька бідний, голодний, стражденний, він не пред'являв батькові жодної вимоги, а був готовий

прийняти навіть наймізерніший вияв батьківської уваги. І лише тоді відкрився його істинний, раніше прихований риторикою права, вимір стосунку з батьком. Відстоювання сином свого права на частку батьківського майна було нічим іншим, як намаганням інструменталізувати батьківський дар («все моє – твоє») і тим самим звести його в площину ринкових або договірних стосунків, які, вважав він, мали би принести користь обом сторонам.

Запитаймо себе, чи має особа право пізнавати, досліджувати і, зрештою, володіти світом? Так, але з християнської перспективи це – не право, а радше прохання, наказ, побажання чи заповідь, яку Бог дав людині, даруючи їй сотворений світ. Чи має людина право на любов? Так, але хіба визнання цього права не є насправді лише констатацією того, що кожна людина ще від свого сотворення вже є любленою Богом. А тому не має людина щонайменшої підстави вимагати від Бога любові, посилаючись на своє право бути любленою. Мова тут іде не стільки про право, скільки про акт розкриття назустріч любові та прийняття її. У цьому контексті розмова про право на Божу любов свідчила б про намагання інструменталізувати свій стосунок із Богом, що негайно змусило б нас цілком по-іншому подивитись і на Божественний акт створення людини.

У стислому значенні ми, для прикладу, також не можемо говорити і про право мати дитину. Дозволю собі тут процитувати декілька рядків із папського документу *Donum Vitae* (Дар життя), в якому говориться: Правдиве і властиве право мати дитину, суперечило б її гідності та природі. Дитина не є ні предметом, на який можна мати право, ні не може розглядатись як предмет власності: вона, радше, є даром, «найвищим даром», найблагодатнішим даром подружжя, і живим свідченням взаємного дарування її батьків [див.: 4, с.195].

Не ставлячи собі сьогодні за мету критику чи корекцію концепції людських прав, хочу лишень привернути увагу до того, що певна проблемність поняття «права» насправді вказує на набагато важливіший феномен дару, як визначальний чинник особового існування та міжособового спілкування. Дар насправді є чимось, що інтегрує все людське буття. Саме тому, той, хто по-справжньому прийняв дар життя і свого людського існування, не може більше жити у світі, в якому горизонти, задані смертю, вважаються абсолютними й остаточними. Їство, яке може вплести своє існування в динаміку прийняття і дарування дару, долає горизонти смерті горизонтами воскресіння.

Іван Павло II у Пасторальній конституції *Gaudium et spes* говорить про те, що людина, будучи «єдиним сотворінням на землі, яке Бог забажав заради нього самого, не може до кінця зреалізувати себе, крім як через щире дарування себе самої» [1, с.525]. Тим самим Іван Павло II підкреслює унікальний статус людини порівняно з іншими Божими творіннями: Бог забажав створити людину заради неї ж самої. Мова тут іде про те, що кожна людина зокрема є абсолютно унікальною істотою, здатною до самостійного існування і не є лишень частиною чи фрагментом якогось більшого цілого. Унікальність кожної людини, подарована їй від сотворення, є тим, що робить її даром для інших та пробуджує любов інших до неї, а також свідчить про неприпустимість використання її як засобу для досягнення певної мети. Іншими словами, якою досконалою не була б людина (Бог забажав створити її заради неї самої), усе ж її буття не є довершеним, не є повністю зреалізованим, аж поки вона не житиме в ритмі дару.

Але найважливішою ознакою людини, тим, що дає підстави називати людину особою, є характерна структура людської свободи, яка, з одного боку, маніфестує себе через можливість панування над власним існуванням (самопосядання), а з іншого боку, свідчить про можливість само-віддання. Здатність до само-віддання означає відкритість людини до стосунків і спілкування з іншими людьми. Найважливішим і, можливо, багато в чому парадоксальним фактом є те, що повнота людського існування досягається лише тоді, коли здатність до самопосядання виявляє і реалізовує себе в самовідданні.

Ця парадоксальна структура людської свободи особливо виразно виявляє себе в любові між чоловіком і жінкою. Подружня любов творить унікальний контекст для інтеграції тілесної та особової сфери кожного з подружжя. Людська тілесність і статевість повинні персоналізуватись, або, іншими словами кажучи, стати видимою маніфестацією невидимої особової структури. Якщо це стається, то статева сфера людини в її жіночості й чоловічості стає свідченням як про відкритість особи до прийняття дару, так і про готовність дарувати. У біблійному описі створення людини мова йде не лише про створення істоти, яка на образ Божий є розумною та раціональною, але також наголошується на тому, що Бог «чоловіком і жінкою створив їх». Чоловічість і жіночість стають чинниками, здатними інтегрувати нашу людську природу і в акті подружньої любові відкривають унікальну нагоду для міжособового спілкування, в якому відображається таїнство божественного життя [7, §7]. Людське тіло, зі своєю статевою, жіночістю і чоловічістю, закладеними у таємниці сотворення, є не лише джерелом плідності та дітородження,

як у всьому природному порядку, але включає від самого початку подружню ознаку, тобто здатність виражати любов: саме ту любов, в якій людина-особа стає даром і – за допомогою цього дару – звершує саме значення свого буття та існування.

Виходячи з того, що особова гідність людини передовсім полягає в можливості відкритись і ввійти у контекст міжособової динаміки дарування, розуміємо також, що сфера статевих стосунків і плідності не є феноменом виключно біологічного порядку. Через репродуктивну сферу людина в унікальний спосіб здійснює акт самодарування іншій особі, приймаючи так само і дар іншого. Плідність чоловіка і жінки стають елементами їхньої особової відкритості, через які проявляє себе творча сила любові між чоловіком і жінкою. Розуміючи природу інтеграції статевої сфери в структуру людської особовості, можемо збагнути також і момент радикальності чи ексклюзивності, пов'язаний з подружніми стосунками. Якщо відсутній момент дарування і відкритість до дару нового життя, тоді втрачається і винятковість стосунку між двома людьми, яка поступається місцем радикальній інструменталізації себе та іншого.

Висновок. В означенні репродуктивного здоров'я, запропонованому ВООЗ, відсутнє визнання і розуміння людини як особового буття. Саме тому воно несе в собі зародок конфлікту, який з часом дуже гостро і драматично переживається людиною. Наші роздуми виразно свідчать, що належне розуміння значення репродуктивної сфери людини вимагає її інтегрування в людську особовість, а також у структуру міжособових стосунків. Якщо ж ми ігноруємо питання інтеграції, тобто персоналізації тілесності й не намагаємось осмислити феномен тіленості людської особи, тоді наше розуміння людини і її репродуктивної сфери неминуче попадає у тісні обійми інструментального підходу.

Чи ми можемо вийти за рамки, окреслені інструментальним підходом, у питаннях репродуктивного здоров'я людини? Щоб зробити це, ми повинні відважно розширити горизонти нашого розуміння та сприйняття людини, її покликання та природи міжособових стосунків. Творення нових світоглядних контекстів і відкриття нових обріїв насправді не є легкою справою, вимагаючи не тільки відваги і певної духовної настанови, а й інтелектуальної відкритості до дійсності, готовності збагнути справжню природу досліджуваних речей і феноменів.

Література

1. Душпастирська конституція про Церкву в сучасному світі “Радість і надія – Gaudium et spes” [упоряд. Г. Генгало та ін.] //Документи Другого Ватиканського Собору. Конституції, декларації, декрети. – Львів: Свічадо, 1996. – С.499–619.
2. Іван Павло II. Лист до сімей /Іван Павло II //Документи Католицької Церкви про шлюб та сім'ю. Вибране від Лева XIII до Івана Павла II. –Львів, 2002. – Т. 1. – С. 120.
3. Козирева Т. Планована вагітність позбавить багатьох проблем: [Електронний ресурс] /Козирева Т. //Дзеркало тижня. – 13-19 травня 2006. – № 18 (597). – Режим доступу: <http://www.dt.ua/3000/3855/53360/>
4. Священна Конгрегація у справах доктрини і віри. Donum Vitae. Інструкція про повагу до людського життя на його початку і гідність продовження людського роду. Відповіді на певне питання сьогодення /Священна Конгрегація у справах доктрини і віри //Документи Католицької Церкви про шлюб та сім'ю. Вибране від Лева XIII до Івана Павла II. –Львів, 2002. – Т. 2. – С.167–207.
5. Суржик О. “Презерватизація” під псалми, або гріх як варіант норми: [Електронний ресурс] /Суржик О. //Дзеркало тижня. – 27 січня-2 лютого 2001. – № 4 (328). – Режим доступу: <http://www.zn.ua/3000/3450/29352/>
6. Тейлор Ч. Етика автентичності /Чарльз Тейлор; [пер. з англ. А.Васильченко]. – К.: Дух і літера, 2002. – 128 с.
7. Giovanni Paolo II. Lettera apostolica “Mulieris dignitatem” [Електронний ресурс] /Giovanni Paolo II //Acta Apostolicae Sedis. – 1988. – № 80. – Режим доступу документу: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_letters/documents/hf_jp-ii_apl_15081988_mulieris-dignitatem_it.html

Summary

Volodymyr Turchynovsky. Ethical and Anthropological Background for Understanding Reproductive Health. The article examines the concept of reproductive health in the context of personalist philosophy. Adequate understanding of the scope of reproductive rights, and hence its reproductive health requires both a radical expansion of horizons of our perception of identity and meaningful integration of human sexuality in the specific nature of personal rights, is “personalization of human corporeality and sexuality”. **Keywords:** bioethics, reproductive health, sexuality, personalism, Christian anthropology

Наші переклади

Редакція вісника продовжує знайомство наших читачів і дописувачів з творами (фрагментами) філософів-класиків та сучасних мислителів. У цьому числі ми подаємо переклад першого розділу лекційного курсу австрійського професора в Інсбруку Емеріха Корета (Emerich Coreth, 1919 – 2006). Назва курсу (книги) «Основні питання герменевтики» («*Grundfragen der Hermeneutik*») говорить сама про себе. Як також і про автора, який уже тут постає як речник одного з найвпливовіших напрямів філософії 20 ст. – герменевтики. Крім того, низка його творів, що перкладалися європейськими мовами, дає підстави говорити про нього і як про представника філософської антропології, історика філософії, послідовного прихильника метафізики. В цьому проявляється його ерудиція, різнобічність його наукових інтересів. Варто сказати й про те, що як теолог, член ордена єзуїтів, він не був ортодоксальним у своєму ставленні до науки. Ба більше, намагався зблизити науку й релігію задля пізнання сутності буття людини, природи, Бога. В цьому він наближався, з одного боку, до представників філософської антропології (Шелер, Гелен, Плеснер), а з іншого – до неотомістів. Тож у всіх його працях присутні як Бог, так і людина і природа, а метафізика слугує позицією й засобом об'єднання всіх сфер знання під кутом зору Шелерового «Бог потребує людини так само, як людина потребує Бога».

Основні праці: «Метафізика: методично-систематичні засади» (1961, 1980). «Основні питання герменевтики» (1969), «Що є людина? Основні напрями антропології» (1980), «Основи метафізики» (1994).

Редакція має повний переклад «Основних питань герменевтики» українською. Незважаючи на те, що курс лекцій читався і вийшов друком наприкінці шістдесятих років минулого століття, його можна назвати неперевершеним підручником як для студентів, так і викладачів, усіх, хто цікавиться філософією загалом і проблемами герменевтики зокрема. В цьому немає нічого дивного, адже ми традиційно освоємо філософську спадщину рівно за пів століття після виходу визначних праць і полеміки навколо них.

Переклад зробив доктор філософії (Інсбрук, 2007) Олег Шепетяк. (Мешкає і працює в Києві, а також викладає в Українському католицькому університеті у Львові).

Іван Чорний

Емеріх Корет
ОСНОВНІ ПРОБЛЕМИ ГЕРМЕНЕВТИКИ

Переклад з німецької
Олега Шепетька

Переклад виконано за виданням: Coreth Emerich. Grundfragen der Hermenetik. Ein philosophischer Beitrag. – Freiburg, Basel, Wien: Verlag Herder KG, 1969.

Вступ

Герменевтика належить до основних проблем сучасності. Оскільки це слово походить з теологічного обігу, то й предмет досліджень, який ним окреслюється, стосується передусім біблійно-теологічного питання про правильне розуміння Святого Письма. Однак це питання перебуває в безпосередньому зв'язку з ширшим проблемним колом "розуміння" в історичній та загальній духовнонауковій царині. Все розуміння та вираження, як у біблійно-теологічному, так і в історичному та духовно-науковому значенні, ґрунтується на передумовах, досягнення та висвітлення яких є філософським завданням. При цьому треба дати відповіді на питання, які мають неабияке філософське значення, особливо для утвердження можливості філософії як такої та її методики. Так проблема герменевтики перетворюється в одну з основних – а, можливо, ми маємо підстави сказати: в найґрунтовнішу проблему – у філософській думці сучасності. Бажанням дослідити цю проблему зумовлене пропоноване дослідження.

Слово "герменевтика" походить від грецького "ἑρμηνεύειν" (разом з похідними від нього "ἑρμηνεύς" і "ἑρμηνεία"), що означає: висловлюватись, оголошувати, викладати, пояснювати і, зрештою, перекладати. Звідси видно багатоманітність значень, які однак мають спільну основу – щось "робити зрозумілим", "доносити до розуміння". Це відбувається при кожному висловлюванні, яке викликає розуміння чи яке покликане зробити щось зрозумілим. Передусім це відбувається у викладенні чи поясненні якогось неясного, важко зрозумілого висловлювання, до прикладу, якогось історичного чи літературного тексту, зміст якого не висвітлюється безпосередньо, а потребує роз'яснення. Зрештою, це відбувається в перекладі якогось тексту іншою мовою, оскільки кожен переклад полягає в розумінні змісту в іншому мовному горизонті розуміння. Чи пов'язане походження цього слова з Гермесом, посланцем богів, якому приписувалося творення мови та письма, є перш за все філологічно непевно, а лише ймовірно. Незаперечним є те, що вже грекам було притаманним, а то й неодмінним, прагнення розуміння і викладення божественного слова, як у випадку з висловлюваннями дельфійського оракула, що потребували тлумачення, щоб досягнути їх зміст. Уже зі сказаного випливає, що слово "герменевтика" вказує на сакральний простір: на розуміння і тлумачення божественного слова.

Це узгоджується з тим, що слово "герменевтика" також було вперше сформоване та використовувалося в царині теології. Однак це слово вперше виринає аж у Новий час; ми знаходимо його як назву книги "Мистецтво розуміння" чи "Вчення про правильне тлумачення" в 17-18 ст. якраз у біблійному значенні правильного й адекватного викладення Святого Письма.

Однак проблема герменевтики є значно давнішою і ширшою. Не лише Святе Письмо віддавна становить проблему тлумачення. Питання про правильне тлумачення текстів ставилось здавна ще до того також і в профанному контексті. Так само правильного розуміння й витлумачення доконче потребували літературні твори, історичні свідчення, стародавні законодавчі акти тощо, як і їх можливий прихований загальний смисл. Тож біблійна проблема повинна розглядатися в цих ширших зв'язках. Біблійна герменевтика, з одного боку, має багато спільного із загальною історично-філософською герменевтикою, позаяк тексти Писання при поверхневому на них погляді – коли вони ще сприймаються відірвано від змісту Божественного Об'явлення, який вони передають – опрацьовуються як літературно-історичні свідчення, і при цьому мусять розумітися як й інші письмові тексти такого ґатунку. З іншого боку, біблійна герменевтика має певну спорідненість із юридичною герменевтикою, тому що в кожній з них ідеться про нормативно

та авторитетно виголошені тексти, які самі собою претендують на законність та обов'язковість; вони потрапляють до коментатора з цими вимогами, і, виходячи з цих вимог, повинні бути змістовно, в деталях правильно зрозумілими й застосованими. В такий спосіб тут виявляється ширший горизонт біблійної проблеми, оскільки вона посідає особливе місце серед інших текстів, адже йдеться про Слово Боже, яке, однак, опосередковане людським історичним словом, тобто в Писанні, яке складене людиною і виникло в історії та через історію передане, й, отже, повинно бути зрозумілим з його історичного виникнення, історичних форм мислення та мовної специфіки, водночас повинно вивчатися у своєму глибокому та справжньому смислі, як одкровення Боже Слово, яке через ці форми звертається до нас.

Сьогодні більше, ніж будь-коли помітно, що проблему біблійної герменевтики потрібно сприймати у її зв'язках з духовними науками та на базі загальних науково-теоретичних, методологічних і – що головне – філософських передумов, які сформувалися в часи Шляєрмахера, відтак виразно проявилися в Дільтея і Гайдегера, а останніми роками – передусім у Гадамера, який переймає і продовжує ці традиції.

З огляду на це, значення слова "герменевтика" в останні десятиліття радикально змінилося і в теологічному середовищі. Попервах герменевтика означала "вчення про мистецтво" розуміння, що визначало порядок правильного тлумачення як практичної науки, а тому скеровувалась безпосередньо до практики екзегетичної роботи і мала їй служити. Ця вимога висувала потребу знання відповідної мови, історичних та культурних умов, у яких виник твір, дотримання літературних та стилістичних особливостей, конкретної ситуації та настанов автора, тлумачення окремих текстів у контексті цілісності тощо. Лише новітня духовно-наукова та філософська герменевтика дедалі більше переконували, що в основі всього цього лежать значно глибші та ґрунтовніші проблеми. Що ж загалом означає "розуміння"? Як стає можливим історичне розуміння, зважаючи на те, що кожен предмет тлумачення має власний історичний та мовний горизонт, що даний йому наперед і з яким він пов'язаний і зумовлює певне невіддільне від нього "передрозуміння"? Чи існує щось на кшталт значення або ж сплаву різних історичних горизонтів розуміння? Чи уможливорюється воно через саму історію, а саме через зв'язок історичних подій, у якому історично вимовлене слово виражається і тлумачиться, входить у наш власний горизонт розуміння і тим уможливорює розуміння свідчень історичного минулого? І чи не лежить в основі всього цього ключове розуміння як умова можливості історичних розумінь, якесь глибинно людське, але історично виражене саморозуміння та розуміння буття? Чи не постає при цьому неunikне питання про істину? Чи не занурюється наше пізнання повністю в перебіг історичних подій, у якому починається відповідний горизонт розуміння, що історично змінюється? Чи ж трапляється нам – у самій історії – безумовна вимога істини? Що вона означає і як ми можемо її дотримуватися?

Ці питання вказують на філософську проблематику, яку несе в собі слово "герменевтика", як ми її сьогодні розуміємо. Йдеться не лише про проблему теологічного тлумачення Писання. Також ідеться не про загальні питання історично-культурологічного розуміння й тлумачення. Натомість ми говоримо загалом про філософську засадничу проблему розуміння в його сутності та структурах, його умовах та межах. Надалі ми маємо намір повернутися до цих питань.

Однак передусім у першій, ще підготовчій частині в основних штрихах доцільно викласти історичні передумови розвитку теологічних проблем і породженої ними філософської проблематики (I). Спираючись на це, ми розглядатимемо питання філософської герменевтики. Першим нашим кроком буде висвітлення сутності та сутнісних структур розуміння в загальних рисах (II), які в наступному кроці будуть скеровані конкретно на феномени історичного розуміння і на цій основі будуть тлумачитися далі (III). У всьому цьому не можливо оминати питання істини, якого ми торкнемося в останній частині; воно проходить через царину герменевтики до ступеня метафізичного й теологічного пізнання і розуміння (IV).

Розділи цієї праці ґрунтуються на лекціях, які читалися (як лекції запрошеного професора) в зимовому семестрі 1967/68 у філософській академії «Берхмаська колегія» (Пулах біля Мюнхена), а в наступному літньому семестрі 1968 були повторені в Інсбрукському університеті. Незважаючи на значне доопрацювання тексту, в ньому виразно простежується його походження з лекційних курсів. Провідну мету праці становить не розвиток спеціальної герменевтики як учення про методику теології чи духовних наук, а введення у викладені проблеми філософської герменевтики і, наскільки це можливо у встановлених рамках, їх пояснення.

Глава перша: ДО ІСТОРІЇ ПРОБЛЕМИ

1. Теологічна проблема

Оскільки не лише слово "герменевтика" виникло в теологічному контексті, а й предмет герменевтики сформувався навколо питань, пов'язаних із тлумаченням Святого Письма, то доцільно передусім в основних рисах розглянути біблійно-теологічну історію проблеми, яка лежить в основі проблематики, що так загострилася сьогодні.

1. Питання про правильне тлумачення Писання є значно давнішим від поняття герменевтики й аж надто давніше від сучасної герменевтичної проблеми. Воно постало ще перед Писанням Старого Заповіту. З Євангелій ми довідуємося про "книжників", їхнє значення і вплив. Відомо також про різні школи і напрями тлумачення Святого Письма у стародавньому юдействі. Новий Заповіт ще від початку стикався з потребою нового та автентичного тлумачення Писання. Можна сказати, що Новий Заповіт привніс новий герменевтичний принцип, який однак ґрунтувався не на новому теоретичному пізнанні, а на реальних історичних подіях: спасіння в Ісусі Христі, в якому Старий Заповіт знайшов своє здійснення. Весь Старий Заповіт потрібно розуміти лише в контексті цього здійснення у Христі; тільки в ньому полягає "смысл Писання".

В історії *християнської теології* важливим є не лише розуміння Старого Заповіту, а й Нового. Вже в патристичному тлумаченні Писання – в Отців Церкви, починаючи від II й III століть, – герменевтична проблема постає в повному обсязі, особливо у протистоянні між Антіохійською школою, яка обстоювала дослівне історичне значення біблійних оповідей, та Александрійською школою, що намагалася знайти вищий "духовний смысл" у символічно-алегоричному тлумаченні. *Оріген* ретельні історико-філософські дослідження тексту пов'язав уже з виявленою проблемою свідомості, в якій він розрізняв різні "смысли" Писання. Двоїстість тенденцій у розумінні Писання продовжується в латинських Отців, коли Єронім виражав одну позицію, Амброзій – іншу, натомість *Августин* намагався об'єднати два методи тлумачення Писання. В кожному разі герменевтична проблема у всьому її обсязі порушувалася вже в той час, і це показує, що герменевтичне питання сучасності у своїх засадах не є новим, а давнім принципом, який однак сприймається по-новому та з нових позицій. Патристичне розуміння Писання продовжувалося в різноманітних формах і в теології Середньовіччя, навіть тоді, коли – передусім в епоху високої схоластики – висловлювання Святого Писання посіли провідне місце у спекулятивній та систематичній теології, а герменевтично-екзегетичні потреби відійшли певною мірою на задній план. Можна підтримувати або не підтримувати Писання – з позиції адекватного тлумачення – однак не можна заперечити того, що герменевтичний принцип наявний навіть там, де текст Писання подає догматичні висловлювання, що їх можна зрозуміти лише з цілісності церковного вчення і традиції.

2. Ця проблема загострюється з настанням Нового часу. *Реформація* висуває вимогу повернення до чистого слова Писання. За *Лютером*, Біблію не можна тлумачити у світлі традиційного вчення Церкви, натомість її потрібно розуміти із себе самої; вона є "*sui ipsius interpres*". Принцип "*scriptura sola*" означає новий герменевтичний принцип, на протигагу якому Католицька Церква на Тридентійському Соборі виразно пояснювала, що право тлумачення Писання належить лише Церкві: "Їй належить робити висновки про справжній смысл і пояснення Святого Письма" – ще один герменевтичний принцип, згідно з яким, Писання може бути пояснене тільки в контексті життя і вчення Церкви. Г. Ебелінг до певної міри має рацію, коли твердить, що в основі відмінностей конфесій лежать відмінності відповідних герменевтичних принципів; ідеться про принципово відмінний підхід до розуміння Писання. Окрім цього, в рамках протестантизму швидко розвивається "ортодоксальна" теологія, вчення якої про "натхнення слова" ще більше вилучає Писання з історичних зв'язків, у яких воно виникло, уникає історичного розуміння та намагається зрозуміти кожне слово безпосередньо як Слово Боже.

Проблема загострюється знову, однак у протилежному напрямі, через філософію *Просвітництва*, яка поступово увійшла і в протестантську теологію. Вже у *Джона Лока* й англійських "вільнодумців" початку XVIII століття виразно проявляється тенденція редукувати християнство до рівня природної релігії розуму й позбавити його будь-якого надприродного характеру, пов'язаного з об'явленням і таємничістю. Відповідно до цього і Святе Письмо намагались розуміти в контексті чистої релігії розуму, а все, що в ці рамки не вписується, повинно відкидатися. Так герменевтичним принципом стає раціонально пізнане та пояснене. Цілком у цьому дусі *Кант* у праці "Релігія в межах чистого розуму" наполягає на розумінні

Письма виключно в моральному значенні, навіть тоді, коли таке тлумачення "з погляду тексту (Об'явлення) часто видається неприродним або нерідко описане в тексті видається реальним". Не мораль є похідною від Біблії, а Біблія виникає з моралі. Натомість *Гегель* тлумачить зміст християнської віри, виходячи з принципів своєї системи: як моменти саморозкриття та самовираження абсолютного Духу у світі та історії. Коли релігія охоплює зміст своїх учень лише в недосконалих формах уявлення, то вона досягає чистої філософської думки в повній істині. Як тут, так і там яскраво виражається прагнення зрозуміти одкровенний зміст Писання з припущень та концептів певної філософської системи, тобто звести його до рівня істини, яку можна раціонально досягнути та по-філософськи обґрунтувати. Ці речі хоча й не є безпосередньо скерованими до сфери екзегези Писання, однак підготували передумови для нової критики Біблії, що зародилася в колах лівих гегельянців.

"Життя Ісуса" (1835) Давида Фрідріха *Штрауса* надало імпульсу критичним дослідженням Біблії. Радикальність цього поштовху – Штраус вважав, що більшість із того, що передається в Писанні, належить до міфів і повинно бути науково подоланим – викликала в той час жваві дискусії, однак призвела до виникнення "*історично-критичного методу*" в галузі біблійних досліджень. Назагал це пов'язано з переломом у вивченні загальної історії, історії культури та історії релігії в XIX столітті, внаслідок якого пролилося світло на історію Стародавнього Сходу, його мов та культур, його літератури й літературних форм, його релігій, релігійних міфів та жанрів. Все це дало можливість краще розуміти тексти Біблії, враховуючи середовище їх написання, історію виникнення та літературні особливості. В цьому й полягає підстава та потреба для наукового дослідження Святого Письма, за яких залишається питання, чи можливо з таких досліджень досягнути і зрозуміти все – тобто основне.

Насправді ж історично-критичні дослідження минулого століття показали тенденцію не лише до заперечення традиції церковного тлумачення Писання та віровчення, яке з цього тлумачення випливало, а й до заперечення всіх надприродних подій, будь-яких історичних та виражених у Писанні Одкровеннь Божих. Це відбувається в рамках "ліберальної" теології протестантизму, що в ім'я строгої науковості – а саме позірної "об'єктивної" науки на кшталт природничих наук, яка стала ідеалом й у сфері історичних досліджень – прагне дослідити книги Святого Писання за допомогою історично-критичного методу й виключити все, що цей метод не спроможний пізнати чи довести. Так у біблійних дослідженнях історично-критичної школи панує більшою чи меншою мірою висловлений принцип – ще один герменевтичний принцип, – відповідно до якого втручання Бога у світ та історію неможливий, а всі оповіді Писання про випадки одкровення, про чуда тощо не витримують історичної критики і мусять бути вилучені з Біблії або поясненими по-іншому. Одним з останніх, але безперечно найбільших, представників цього напрямку був Адольф фон Гарнак (Adolf von Harnack, 1930), який увійшов в історію історично-критичним дослідженням Писання вагомими та визнаними заслугами.

3. Однак проти цього піднявся протест *герменевтичного руху*. Він виник з опозиції проти виключної домінації критично-історичної школи, тобто з думки, що хоча при такому погляді та дослідженні Писання в окремих аспектах була проведена важлива робота та висвітлено багато з історичних зв'язків, однак найважливіше залишається не розкритим, себто "смісл" Писання, чи те, що автори мали на увазі і хотіли нам розповісти, – цим методом зовсім не досягається і не пояснюється. Понад історично-критичні дослідження підноситься завдання глибшого розуміння, в якому розкривається справжній зміст Слова Божого.

Наприкінці минулого століття в протестантській теології в цьому контексті пролунали поодинокі голоси проти історично-критичного методу; це, зокрема, *Мартін Келер* (Martin Kähler, +1912), який уже 1892 висловив тезу: "Історичний Ісус сучасних авторів приховує від нас живого Христа". Вирішальним проривом у цьому напрямі стало "Послання до римлян" (1919) *Карла Барта* (Karl Barth). Важливим передусім є вступ до другого видання (1921), в якому Барт дискутує зі своїми критиками й детально викладає власну позицію, яка згодом (з 1932 року) розвинулась у "критичну догматику". "Послання до римлян К. Барта було знаковим для герменевтичної проблеми; історично-критичний метод не був відкинтий, а пристосованим лише до підготовки для безпосереднього розуміння". У Барта йдеться саме про таке "розуміння" – основне завдання цілого герменевтичного руху. Ми повинні навчитись розуміти біблійні писання саме як Слово Боже, як послання Божого Об'явлення і спасіння.

Рудольф Бультман (Rudolf Bultmann) ставить перед собою те саме завдання; він також говорить про глибше розуміння Писання у справжньому значенні. Однак його шляхи інші. Дуже швидко Бультман почав критикувати Барта, тому що Барт, як йому здалося, не зовсім точно дотримувався тексту, провів не достатньо критичні історичні та філософські дослідження

тексту, а витлумачив його поверхнево, "спотворив" текст і через це замість сприяти адекватному розумінню смислу, він його втратив. Потрібно натомість досліджувати сам текст критично-науково – в цьому плані Бультман повертається до історично-критичного методу; застосовуючи саме його та виходячи за його межі, ми повинні шукати розуміння питомого змісту того, що сказано в Писанні. Як конкретно розумів Бультман своє завдання, видно з того, що свою програму він називав "деміфологізацією" та "екзистенційною інтерпретацією".

За Бультманом, спосіб мислення та мовлення Святого Письма, включно з Новим Заповітом, зумовлений *"міфологічною картиною світу"*. "Міфологічне" означає для нього "спосіб уявлення, в якому надприродне, божественне зображується як земне, людське, потойбічне як посеїбичне, в якому, наприклад, Божественна трансцендентність мислиться як безмежна далечінь; це спосіб уявлення, відповідно до якого культ розуміють як дію, в якій через матеріальні посередники проявляються нематеріальні сили"; іншими словами, це спосіб уявлення, відповідно до якого Бог і Божественні сили проявляються у світі як своєрідні душевні речі й сили, діють у світі безпосередньо і впливають на життя людини в цьому світі. Повною протилежністю до цього є природничонаукова картина світу нашого часу, яка зображує світ назагал як єдність, що визначена власними силами та законами. Отже, якщо ми хочемо зрозуміти справжній зміст Святого Письма, то ми повинні звільнити його оповіді від далекої та чужої нам, тобто міфологічної, картини світу та перенести їх у наше власне світорозуміння. Це завдання називається "деміфологізацією"; воно "полягає не в елімінації міфологічних оповідей, а в їх інтерпретації...; воно не є спотворенням їх ядра, а герменевтичним методом".

Якщо слово "деміфологізація" окреслює негативний аспект, то під *"екзистенційною інтерпретацією"* мають на увазі позитивний аспект того ж таки акту тлумачення. Коли ми переносимо оповіді Писання зі сфери міфологічних уявлень у наше сучасне розуміння себе і світу, то це для Бульмана означає: переносити в "антропологічно-екзистенційне" розуміння людини у світі. "Міф потрібно інтерпретувати не космологічно, а антропологічно, краще: екзистенційно". Кожного разу потрібно запитувати: Що це означає для людини? Що це означає для конкретної людської екзистенції? Тож потрібно "в міфології Нового Заповіту дошукуватись не об'єктивного змісту уявлення, а розуміння екзистенції, вираженого в цьому уявленні". Коли Бультман прагнув перенести біблійні оповіді в наше сучасне розуміння себе і світу, щоб передусім у такий спосіб отримати горизонт справжнього розуміння, то він приймав як засновок певну картину світу і людини, на яку потрібно переносити оповіді Писання. При цьому Бультман переймає – методологічно та змістовно – важливі елементи з екзистенційно-онтологічного аналізу буття, викладеного у праці М.Гайдегера "Буття і час" (1927), продовжуючи та розвиваючи Гайдегерову інтерпретацію людської екзистенції, передусім з погляду відкритості людини для Слова Божого. Таке тлумачення людського буття (Da-sein), отримане від Гайдегера, стає для Бульмана основою тлумачення Писання; воно стає для нього герменевтичним принципом розуміння Біблії. Він упевнений, що Гайдегерів екзистенційний аналіз чи "герменевтика буття" подає "адекватні поняття, в яких можна говорити про людську екзистенцію", зокрема тоді, коли Гайдегер окреслює людське буття як "буття-у-світі", розуміє його в часі та історії, тлумачить "буття існування" як "можливість буття", тобто як новий план буттєвих можливостей, як вибір між справжністю та несправжністю і, нарешті, як "буття до смерті".

Якщо ж дотримуватися розуміння біблійних оповідей не в їх "об'єктивованому" змісті, а лише в їх "екзистенційному" значенні, то з цього випливає, що для Бульмана питання про історичні факти, які наводить Писання, втрачають свою значущість. У такий спосіб питання про "історичного Ісуса" поступається місцем перед "Христом віри", який, незалежно від історичних фактів та доказів, має екзистенційне значення для віруючих, продовжує діяти в історії як "акт Христа" та наводить до віри.

Позиція Бульмана започаткувала низку складних проблем, які мали далекосяжні наслідки і які ми хочемо тут лише окреслити. Чи можна загалом картину світу та людини певної філософії в такий спосіб робити підставою для тлумачення Писання і принципом його розуміння, як це сталося з філософією раннього Гайдегера? Незважаючи на те, чи Бультман дотримується автентичних ідей Гайдегера, коли він його розуміє лише з антропологічної позиції та не вникає у питання про буття, яким переймався Гайдегер, – постає подальше питання, чи розуміння буття в Гайдегеровому "Бутті і часі" є герменевтично адекватним принципом для тлумачення Писання, чи ж при такому підході до Писання був застосований принципово чужий принцип, який не відкривав, а, навпаки, приховував справжнє розуміння?

4. Невдовзі це викликає гостру критику Бульмана. Найбільший спротив виявив передусім *Карл Барт*, оскільки Бультман, на його думку, поставив першим те, що мало б стояти на другому

місці, і навпаки. Адже він говорить перш за все про людське розуміння, пов'язуючи біблійні оповіді виключно з людським саморозумінням; слово Боже має для нього значення лише настільки, наскільки воно сприяє людському саморозумінню. Барт натомість наголошує, що йому передусім ідеться про Слово Боже, про вільне самооб'явлення Бога в Ісусі Христі, яке не може бути очікуваним і передбаченим людиною, і смисл якого аж ніяк не може ґрунтуватися на визначеному й обмеженому горизонті людського саморозуміння. Для Барта первинне значення має не людське розуміння, а Слово Боже, або ще виразніше: не людина первинна, а Бог, Слово якого, наскільки б його таємниця не перевершувала повне розуміння з боку людини, все ж викликає відкритість та готовність, приймати його, слухаючи та вірячи. Тож у Бульмана, як каже Барт, відбувається "багатий на наслідки переворот новозаповітного священного порядку."

На основі проблематики Барта й Бульмана, а також під впливом Д. Бонгоєфера, Фр. Гогартена і М. Гайдегера, герменевтичні проблеми в рамках протестантської теології продовжували розвивати *Гергард Ебелінг* та *Ернст Фукс*. Теологія за своєю сутністю визначалася як герменевтика. В цьому контексті в горизонті лінгвофілософської проблеми сучасності з'являється теологія слова і мови, позаяк об'явлення й віра є "подією слова" (Ебелінг) чи "подією мови" (Фукс). Певною мірою тут долаються й пом'якшуються радикальні позиції Бульмана, а також постає з новою, хоча й критичною, серйозністю питання про "історичного Ісуса". У всьому історичному здійсненні Ісусового слова через критичну традицію й теологічну рефлексію аж до сьогодинського проголошення віри протягується "герменевтична дуга", в якій історично та лінгвістично тлумачиться слово об'явлення й має бути прокладений місток, з одного боку, через прірву між давнім Словом Божим і нашим сучасним розумінням, а з іншого – через прірву між історичною та систематичною теологією.

Власну і своєрідну позицію – також з огляду на філософські передумови – в герменевтичній дискусії сучасності, яка заслуговує на увагу, презентує *Гайнріх От*. З одного боку, він був учнем Бульмана, а з іншого – стоїть близько до реформаторської теології Карла Барта і є його наступником на кафедрі систематичної теології в Базелі. Він прагнув знайти середину між Бартом і Бульманом, а тому заслуговував на справедливі закиди Барта проти Бульмана, пояснюючи, що Барт, на відміну від Бульмана, спирався не на раннього Гайдегера, якому в "Бутті і часі" йшлося про екзистенційно-онтологічне тлумачення людського існування, а на пізнього, для якого першорядною була не людина, а буття, який не буття розумів з позиції часово-людського онтологічного плану, а людину з "плану" буття, як "простір буття", "місце істини буття", а отже, з реальності буття; він розуміє історію перш за все не як людську історію, а як історію буття і долю буття та звертається передусім до мови, яка для нього є "голосом буття", що в ньому буття себе історично виражає і водночас приховує, історично призначає нам для осмислення те, що відповідає нашому мисленню і мовленню. В цьому От додає близьку та адекватну теології основу розуміння змісту об'явлення. Адже й справді, думки пізнього Гайдегера, особливо висловлювання про історію і мову, можна зрозуміти лише в контексті їх теологічного походження. Його філософія – особливо в пізніх творах – є теологією, хоча й радикально секуляризованою. Тож певні паралелі хоча й неспростовні, але й не вражають. Однак залишається питання, чи в Гайдегерових думках наявна достатня підстава для цього, особливо зважаючи на те, що визначене Гайдегером буття не є Богом у прямому розумінні й також ніколи ним не тлумачилося як Бог.

5. Проблема біблійної герменевтики не обмежилася галуззю протестантської теології, хоча саме там вона досягла своєї найбільшої гостроти. Та сама проблема стоїть і в *католицькій екзегезі* й теології. Коли в протестантизмі останніх десятиліть тривала дискусія між історично-критичним дослідженням Писання та спробою глибшого розуміння об'явлення, то в католицькій теології вже на межі століть розгорнулася подібна дискусія про "модернізм". Зміст цих розбіжностей особливо чітко показує полеміка між Альфредом Лоїзи (Alfred Loisy), головним представником модернізму, та Морісом Блонделем (Maurice Blondel). Якщо Лоїзи стояв на позиції історично-критичного методу і займався серйозною критикою Писання та його традиційного тлумачення в ім'я сучасної науки, то Блондель при повному визнанні наукового дослідження високо цінує значення історичної традиції життя і вчення Церкви для глибокого розуміння Біблії. Тут ідеться про правильне розуміння Писання, яке виходить за межі того, що може бути охопленим та доведеним історично-критично. Це та сама проблема, яка згодом проявилася у дискусії протестантської теології щодо герменевтичної проблеми. І Блондель займає в ній позицію, яка відтоді усталилася й поглибилася в загальній проблематиці історичного розуміння, хоча осягнення Святого Письма як спасительної благовісті Бога посідає тут особливе місце.

Однак тоді ж ця дискусія була несподівано припинена. З огляду на – сьогодні ми б сказали – надмірну турботу про захист віри та церковного розуміння Біблії – Церква 1907 року

засудила модернізм. У наступні роки Біблійна комісія видала спеціально скеровані директиви для католицького тлумачення Біблії. З цієї причини для католицьких біблійних досліджень на наступні десятиліття було встановлено значні обмеження. Лишень значно пізніше, коли в протестантській теології дискусія про смисл Писання у світлі новітніх досліджень та герменевтичної проблеми точилася повним ходом, католицькій біблеїстиці було надано більшої свободи. Новаторською в цьому напрямі була велика біблійна енцикліка Пія XII 1943 року ("Divino afflante Spiritu"), яка сказала своє вирішальне "так!" науковим методам вивчення і тлумачення Писання. Той самий дух відкритості до сучасної проблематики вплинув і на Конституцію Другого Ватиканського Собору про божественне Об'явлення ("Dei Verbum"), яка наполягала на баченні і розумінні Писання в тісній єдності з переданням, оскільки Боже об'явлення передане нам через Писання і Традицію; однак питання про тісніший зв'язок між Писанням і Традицією залишилося відкритим і продовжилося в подальшій дискусії поглядів. Також був зроблений наголос на людському і божественному характері Писання. Оскільки воно є людським словом, висловленим в історії і через історію переданим, історія виникнення кожної з його книг, його форми мислення та способи мовлення повинні вивчатись історично-критично за допомогою сучасних наук. Незважаючи на це, Писання є цілісністю, в якій проголошується божественна благовість спасіння, що передається у вірі Церкви, продовжує діяти і тлумачиться в житті та вченні Церкви, а тому повинна бути зрозумілою в живих історичних зв'язках.

Позиція Церкви відкрила шлях для наукового вивчення і тлумачення Святого Письма. Попри це, проблеми, які звідси випливали, не були розв'язані, а лише – в горизонті герменевтичного питання – поставлені як завдання. Ми в цьому дослідженні не вникаємо в зазначені проблеми, а лише намагаємось вказати на вагомі питання, які лежали в основі філософської проблеми герменевтики, і які й сьогодні постають перед біблійно-теологічною галуззю.

Усі історичні й літературно-критичні дослідження виявили потребу нового погляду на історію виникнення кожної з книг Біблії. Ми знаємо, на відміну від традиційного погляду, що, наприклад, П'ятикнижжя походить не від самого Мойсея, а зі значно пізнішого часу, хоча й укладене на основі давніших традицій; такою самою є ситуація з багатьма іншими книгами, для повнішого розуміння яких час і обставини їх виникнення мають величезне значення.

Так само ми знаємо, що існують дуже різноманітні літературні форми та способи вираження (genera literaria); не лише форми оповіді історичних повідомлень, які описують, свідчать та передають історичні події, а й містичні та легендарні розповіді, які, можливо, й містять історичне ядро, все ж передають, по суті, в легендарних шатах і забарвленні певний доктринальний зміст, тобто прагнуть виразити релігійне чи моральне вчення в конкретній формі розповіді. Розмаїття таких форм, їх своєрідність і цінність свідчень повинні бути чітко окресленими.

У всьому цьому постає проблема історичного факту, тобто питання, чи передаються в тексті та якою мірою відомості про історичні події, чи теологічна оповідь мала набути релігійного значення, або ж, іншими словами, питання про справжній «смысл» оповіді. З одного боку, ми повинні зважати на те, що багато чого і в Новому Заповіті, зокрема в Євангеліях, не повинно сприйматись буквально історично, а у формі конкретних розповідей, що ґрунтуються на певному історичному ядрі, однак є керигматично оформленими задля висвітлення особи та вчення Ісуса й поширення його вчення, – тобто творить теологічну оповідь. З іншого боку, християнське послання настільки ґрунтовно спирається на історичні священні події олюднення, об'явлення і спасіння в конкретній історичній людині Ісусі Христі, про життя і діяльність, смерть і воскресіння якого вона свідчить, що до "смыслу", який потрібно зрозуміти, безпосередньо належать історичні події, і що справжній смысл, отже, не можна повністю відділяти від історичних подій, бо якраз смысл, що його потрібно збагнути, втрачається, якщо його відокремити від історичності. Однак тут уперше постає зокрема важке завдання зважити та окреслити, в якому значенні потрібно зрозуміти відповідний текст.

Проте в основі цього лежить ключова проблема відношення між історично-критичним дослідженням та віросповідним розумінням тексту, що ґрунтується на традиції життя і вченні Церкви. Вони повинні взаємодіяти так, що одне підтверджує інше й корегує його. І саме тому, як це видно з новітніх дискусій, неодмінною стає співпраця екзегетів та догматиків для подолання сучасної проблеми розуміння Писання та осягнення його цілісного змісту.

Тож як би тут не виражалася специфічна проблема, – адже біблійні тексти передають нам подію об'явлення, – все одно питання повертається до загальної проблеми історичного розуміння. Книги Святого Письма також виникли в історії, вони уклалися в певному історичному горизонті розуміння, який з багатьох позицій став далеким і чужим нашому сьогоднішньому розумінню. Отже, ми можемо чи мусимо для розуміння їхнього змісту припускати певну – а

саме сучасну – картину світу і людини та припасовувати до неї своє розуміння? Чи ж може – і мусить – історично зумовлене передрозуміння, яке в нас безумовно наявне, залишатись відкритим для сприйняття і розуміння того, що йому зустрічається у слові, навіть якщо воно не відповідає цьому передрозумінню, і, ймовірно, видається неочікуваним і вражаючим, абсурдним та незбагненим і таким, що руйнує дотеперішній горизонт розуміння, однак тим самим відкриває і веде до нових можливостей розуміння?

У кожному разі в основі біблійно-теологічних питань виявляється – і нам тут це важливо – низка філософських проблем, які мають засадничий смисл не лише з позиції розуміння біблійних текстів і не лише з огляду на загальне історичне й духовно-наукове розуміння, а й для самої філософії, і проблемне підґрунтя яких ми хочемо в подальшому показати.

2. Філософська проблема

а) Проблема розуміння

1. У контексті філософської дискусії термін і проблема герменевтики вперше виникає у *Фрідріха Шляєрмахера*. Він перейняв це слово з теологічної термінології, але переніс біблійно-герменевтичну проблему правильного розуміння і тлумачення Святого Письма в ширший горизонт загального історичного та літературного – пізніше казатимуть: духовно-наукового – розуміння, що його він намагався пояснити по-філософськи. Це він робив передусім у своїх лекціях з "Герменевтики"; однак герменевтична проблема пронизує також й інші його твори. Герменевтика для Шляєрмахера є "мистецтвом розуміння", точніше мистецтвом і вченням, що як таке скероване не до теоретичного знання, а до практичного вміння, а саме до практики чи техніки правильного тлумачення вимовленого або написаного тексту. При цьому йшлося про "розуміння", яке з того часу стає основним поняттям та провідною настановою всієї герменевтичної проблеми. Шляєрмахер прагнув зрозуміти окрему думку чи висловлювання, які впливають із цілісності "життєвих зв'язків". При цьому він розрізняв "здогадливе" розуміння, яке повною мірою можливе лише між спорідненими душами й означає спонтанне передчуття з життєвих відчуттів, із "самовживанням" у спільноту людей, що порозумілися, та "порівняльним" розумінням, яке спирається на безліч предметних, граматичних та історичних знань і робить висновки про зміст з порівняння чи контексту висловлювань. Якщо здогадливе розуміння є безпосереднім досвідом чи осягненням змісту, то порівняльне розуміння полягає в опосередкованому різномірними одиничними даними його опрацюванні. Оскільки обидва підходи повинні взаємодіяти, то вже тут виявляється щось подібне до герменевтичного кола, в якому здогадливий елемент означає спонтанний план передрозуміння, що скеровує компаративістське опрацювання. Обидва моменти утворюють єдність настільки, що Шляєрмахер міг визначати герменевтику як "історичне і безпосереднє, об'єктивне і суб'єктивне реконструювання певної мови". При цьому Шляєрмахер наголошує на потребі "перенесення-себе" на місце автора, "вживання-себе" в його ситуацію й інтенції, у світ його думок та уявлень про світ. Однак доречність цієї думки, яку відтоді часто повторювали, по-новому поставив під питання і дещо переінакшив Гадамер.

2. Проблема розуміння постала з новою силою, відколи з'явилося усвідомлення особливості і специфічних методів історичних наук, а також їх відмінності від природознавства. Таку ситуацію підготував Ранке, але з найбільшою гостротою вона проявилася в "Основах історії" (1868) *К.Й. Дройзена*, який окреслив відмінність між методами природничих та історичних наук за допомогою пари понять "пояснення" та "розуміння". Пояснення означає причиновий зв'язок одиничних явищ із загальними й доконечними законами, натомість розуміння – осягнення одиничного в його властивості та значенні. І тут знову виникає думка, що є надзвичайно важливою для будь-якого розуміння і яка протрималася аж до сучасної герменевтичної дискусії: "Одиничне стає зрозумілим у цілому, а ціле – з одиничного". Це вже вказує на сутнісну колову (циркулярну) структуру розуміння.

Вільгельм Дільтай переймає цю проблему і продовжує її в рамках загальної духовно-наукової проблематики. Це він здійснює передусім у "Вступі до духовних наук" (1883), а відтак у "Структурі історичного світу" (1910). Дільтай явно повертається до Шляєрмахера; його перу належить неперевершена біографія Шляєрмахера, в якій він докладно зупиняється на «герменевтичному» в мисленні Шляєрмахера. Дільтай першим сформулював дуалізм "природничих і духовних наук", відмінність між якими в тому, що в перших діє аналітично-пояснювальний метод, а в других – розуміючий описувальний акт. "Пояснюємо ми інтелектуальними процесами, а розуміємо завдяки взаємодії всіх здатностей душі в осягненні,

через занурення цих здатностей в об'єкт". В основу духовно-наукового розуміння Дільтай поклав "розуміючу психологію" («*verstehende Psychologie*»), що є повною протилежністю до природничонаукової, причиново-пояснювальної психології. "Природу ми пояснюємо, душевне життя ми розуміємо". Однак для цього потрібно охоплювати одиничне у зв'язку з цілим, що його Дільтай розумів як життєву єдність, якій відповідають одиничні життєві прояви. "Ми в розумінні виходимо зі зв'язків єдності, які нам життєво дані, щоб з них зробити зрозумілим одиничне". Коли ця позиція набула значного впливу в царині психології, Дільтай сам – під тиском критики психологізму Рікерт та Гусерлем – згодом відмовився від психологічних засад духовних наук; його теорія розуміння зазнає істотного повороту. Розуміння спрямоване на об'єктивні символічні структури, об'єктивні творіння й цінності історії та історичних культур, структури і закономірності яких мають бути осягнені розумінням. Це є "об'єктивації життя", які він, згідно з Гегелевим виразом, називав "об'єктивним духом". Ці об'єктивації життя є предметом духовних наук; вони спроможні їх зрозуміти. Оскільки вони походять із життя й об'єктивують те, що в житті відбувається, то "пережиття" («*Erleben*») є шляхом до розуміння. В пережитті полягає життєва єдність, на основі якої можна зрозуміти кожен життєвий прояв. Отже, розуміння ґрунтується на пережитті: "Розуміння передбачає пережиття".

Саме проти цієї позиції, яку Дільтай надто тісно пов'язував з психологічним уявленням, рішуче виступав *Гансріх Рікерт*, вказуючи на розуміння ідеального смислу й цінності змісту, яке з пережиттям у розумінні "пронизуючого співпережиття" майже немає нічого спільного, а належить до сутнісно іншого порядку. Рікерт також відкидає назву "духовна наука", а натомість природничим наукам протиставляє історію та історичні культури. Поняття "духовні науки", отже, було проблемним уже в той час. Різницю між типами наук Рікерт визначав тим, що природа пояснюється через закони, а історія й історичні культури стають зрозумілими через цінності.

Нам тут не йдеться про те, щоб детально аналізувати поняття розуміння, як його вживали Дройзен, Дільтай, Рікерт й інші, та як воно увійшло в подальшу, зокрема, психологічну та науково-методологічну дискусію. Однак варто наголосити, що тут "розуміння" протилежне "поясненню" і визначає відмінність між пізнанням історичних чи духовних наук від методу природничих наук; і що, крім того, розуміння одиничного зумовлюється співпізнаною та попередньо зрозумілою цілісністю, яку згодом – особливо з часу Гусерля та Гайдегера – називатимуть "горизонтом". Водночас дуже помітним тут є науково-методологічне та філософське підґрунтя, що сягає біблійно-теологічної проблематики. В той час, коли "історично-критичний метод" у розумінні XIX століття, щоправда, й у царині історичних досліджень, однак підлягає ідеалові природознавчого "пояснення", то біблійно-герменевтичний рух прагне піднести значущість "розуміння", яке стає справжнім методом історичних та духовних наук і вперше виявляється придатним для правильного тлумачення Писання.

3. Наступний, важливий з перспективи герменевтичної проблеми, крок, підготовлений, з одного боку, Дільтаєм та його школою, а з іншого – феноменологією Гусерля, і який, проте, їх обох перевершує, – зробив *Мартін Гайдегер*, пов'язавши в "Бутті і часі" (1927) "розуміння" з існуванням буття; воно є для нього "екзистенціалом", тобто конститутивним елементом всієї структури людського життя. Йдеться не лише про психологічне розуміння іншої людини та її життєвих проявів. Йдеться також не про розуміння духовними науками форм і структур історичного змісту. Навпаки, тут мова йде про первісне розуміння, яке передуює дуалізові "пояснення" та "розуміння" – як типовим способам пізнання різних наук – і дається із самого "буття присутнього" («*Sein des Daseins*»), оскільки присутнє визначається онтологічною зрозумілістю. Коли Гайдегер, розробляючи питання про "смысл буття", здійснює екзистенційно-онтологічний аналіз людського життя, то він хоче феноменологічно очистити й витлумачити засадничу конструкцію розуміння буття в його основі; і цей аналіз стає "герменевтикою існування", тобто розуміючим тлумаченням того, чим є існування, і як воно само себе розуміє. Згодом Гайдегер сам казав, що назва "герменевтика" була йому відома з його теологічних студій і що вже відтоді його цікавило відношення між словом Святого Письма й теологічно-спекулятивною думкою, а також пов'язане з цим питання про відношення між мовою і буттям. "Без цього теологічного імпульсу я б ніколи не став на шлях мислителя. І цей імпульс залишився назавжди". Він додає до цього, що згодом наново віднайшов назву "герменевтика" в Дільтає, якому це поняття було відомим з того самого джерела, а саме з теології, особливо Шляєрмахера. Однак Гайдегер використовував назву "герменевтика" в ширшому і водночас у первісному значенні, "в обсязі поняття, що випливає з первісної суті. Герменевтика в "Бутті і часі" не означає ні вчення про мистецтво тлумачення, ні саме тлумачення, а радше спробу визначення сутності тлумачення передусім з герменевтичного.", тобто з герменевтичної сутності буття, що

тлумачиться від початку зрозумілим у світі та історії із самого себе. Так герменевтика стає тлумаченням висхідного людського саморозуміння та розуміння буття.

У своєму аналізі розуміння Гайдегер подає "герменевтичне коло", суть якого, щоправда, була відома вже Шляєрмахерові, Дройзеніві й Дільтаю, однак саме Гайдегер його виразно сформулював та ввів у всеохопну дискусію сучасності, яка точиться навколо герменевтичного питання. Будь-яке розуміння має "колову структуру", оскільки "щось як щось" визначається тільки в наперед спроектованій цілісності значення, і будь-яке тлумачення – як результат розуміння – відбувається тільки в площині попереднього розуміння, що постає як умова можливості тлумачення. "Кожне тлумачення, що має здійснюватися поруч з розумінням, повинне містити предмет розуміння вже зрозумілим". Тут водночас подається сутнісна "горизонтна структура" розуміння і тлумачення. Існування як "буття-у-світі" проектує "світ" як горизонт свого саморозуміння. Кожне розуміння речі, її властивості чи певної події у власному «значенні» потребують – як умову своєї можливості – цілісного взаємозв'язку значень, "цілісності обставин", як каже Гайдегер – наперед спроектованого та наперед зрозумілого "світу". В раннього Гайдегера, в "Бутті і часі" й наступних творах, світ розуміється як проекція світу (Weltentwurf) сутнього, що проектується наперед у своїй "можливості-буття", тобто у своїй буттєвій можливості, як смислової цілісності самореалізації, а також як горизонт власного саморозуміння. Згодом Гайдегер виразніше розумів світ як буття, яке відкривається нам через історію і яке водночас у ній приховується. Світ постає тут "просвітленням буття, в якому людина стоїть у своїй винесеній назовні сутності". Отже, світ стає заснованим на бутті як даний нам буттєво-історичний горизонт розуміння. В пізніших творах цей історичний горизонт розуміння ще виразніше пов'язується з мовою, оскільки все розуміння здійснюється в мові, також у мові конститується історичний горизонт розуміння. В ній буття приходить до мови. В ній історично виражається первинне розуміння буття. Тож пізній Гайдегер більше не говорив про герменевтику, він також майже не говорив про час та історію. Його думки сконцентрувалися на функціонуванні мови, яке він намагався прояснити з погляду буття. Саме через це думки пізнього Гайдегера знову стали герменевтично важливими й увиразнилися в герменевтичній проблематиці сучасності – також і в теологічній царині.

Заслугою *Ганса-Георга Гадамера* є те, що він засвоїв здобутки Шляєрмахера, Дільтая й Гайдегера і розробив філософську теорію розуміння. Він також звертається до "герменевтичного кола" – в розумінні Гайдегера – і наголошує на позитивному значенні "передсудження" (Vorurteil). Це слово, яке вперше набуло свого зневажливого значення з прагнень Просвітництва створити неупереджену, тобто вільну від попередніх передсудів, науку, і що його реабілітацією переймався Гадамер, – означає не що інше, як історично зумовлене, науково ще не осмислене "передрозуміння", яке є першим шляхом до розуміння, без огляду на те, наскільки широко воно охоплює повноту суті справи, і яке готує перший доступ кожному наступному і глибшому розумінню шляху, що цим передрозумінням зумовлюється. Проблема, що виникає з відмінностей способів бачення відповідного передрозуміння, зумовленого конкретним історичним горизонтом розуміння, Гадамер намагається розв'язати так, щоб здійснити зустріч та синтез горизонтів. Отже, тут не йдеться про те, як зазвичай уважалося від часу Шляєрмахера, щоб стати на місце іншого, ближче «пересадити» автора твору про минуле, щоб його краще зрозуміти; натомість, зрозуміти його прагнемо і повинні "ми", іншими словами: з нашої історичної позиції. Однак ми можемо розширити наш власний обмежений горизонт через розуміння іншого, і при цьому відбувається "сплав" горизонтів. Можливість такого сплаву зумовлюється самою історією. Такий «діяльно-історичний» зв'язок опосередковує можливість розуміння, оскільки в минулому вимовлене слово було вимовленим в історію, в історії здійснювалося й тлумачилося, і в такий спосіб входить у наш власний історично викарбуваний горизонт розуміння.

Поряд з Гадамером стоїть – так само репрезентативний для герменевтики сучасності – *Еміліо Беті*, автор розлогії праці "Загальне вчення про тлумачення". Беті починав з історичної герменевтики, але охоплював також загальні методичні проблеми духовних наук і перейшов від них до філософських розмислів. При цьому він в основному залишився відданим герменевтичній традиції від Шляєрмахера до Дільтая, тоді як Гадамер став на основи феноменології, перебираючи передусім ідеї Гайдегера, розвивав їх далі і робив їх плідними для історичного розуміння. З цієї позиції він вельми критично полемізував з попередніми вченнями про розуміння, що продовжували романтику та історизм; у цьому плані Гадамерові філософські засади проблеми глибші й ведуть далі, ніж у Беті. Однак, з іншого боку, Гадамер залишився на рівні суто феноменологічної герменевтики, яка намагається з'ясувати, що «насправді відбулося» в історичному розумінні, без виробленої нормативної герменевтики, яка б дала

правила і приписи того, що "має відбутися" у тлумаченні. На противагу цьому вченню про тлумачення Беті є виключно нормативною герменевтикою, тобто вченням про методи, які охоплюють усі сфери "духовнонаукового" розуміння, тобто історичну і філософську, юридичну й теологічну герменевтику, і в цьому аспекті – як деталізована методологія – значно перевершує філософське роз'яснення засад Гадамера. Проте, оскільки нам тут ідеться передусім про філософські засади герменевтики, то для нас більше значення має Гадамерова позиція.

Адже все розуміння здійснюється в мові, горизонт розуміння розкривається в мові, а «діяльно-історичні» події, як показав Гадамер, є мовними подіями, то постає – поряд з усіма проблемами мови, які стоять перед нами з огляду на герменевтичне питання – передусім проблема мови, яка в цьому зв'язку має першорядне значення.

б) Проблема мови

Філософія мови, яка виникла, з одного боку, з логіки і граматики, а з іншого – з мовознавства, і яка прагне збагнути мовну подію в її єдності й витоках, з'являється вперше в Гамана і Гердера, а у Вільгельма фон Гумбольта набуває зрілої форми. Вона походить, отже, з того самого духовного простору, в якому виникло й герменевтичне питання Шляєрмахера; цей простір увиразнився під впливом філософії Канта, спекулятивного ідеалізму і водночас життєво-органічного світогляду романтизму.

1. Виникнення філософії мови означало щось нове на противагу всім попереднім рефлексіям мови, які здавна існували в найрізноманітніших формах. З міфічно-магічного погляду мови, для якого слово і річ утворювали єдність, а знання імені давало владу над річчю, вже в давньогрецькому світі виразно проявилася відмінність між φύσις і λόγος, іншими словами: між світом і словом, дійсністю і мовним вираженням. Однак у *Геракліта* ця двоїстість перебуває ще в єдності напруження, оскільки λεγέειν ще не є додатковим зовнішнім "означенням" предмету, натомість λόγος став розумітися як те, що розкриває первісне буття і зміст. Уперше від часу *Платонового* "Кратила" завдяки логічним працям *Аристотеля* усталилася правильна думка, згідно з якою мова є виключно конвенційною системою знаків для означення мисленнєвих змістів з метою взаєморозуміння у спільноті. Слово стає співвідносним із поняттям, а мова – із сутністю речей. Що більше наголошується на охопленні мисленням вічно незмінних сутностей, то більше мова розуміється й оцінюється як така, що належить до цього минушого, змінного світу. Чиста думка (νοεῖν) νοεῖς-у набуває переваги перед λόγος-ом мови (λεγειν).

Таке розуміння мови, в основі якого лежить функція означення предмету, а жива цілісність мовної події в її первісній функції творення й розкриття смислу не добавчається, – увійшла в традицію майже всієї західної філософії. Вона була актуальною для стоїчної філософії мови як і для середньовічної схоластики, для реалізму так само, як і для номіналізму в рамках дискусії про універсалії, а також для Вільгельма фон Окама, незважаючи на те, що він критикував платонівську концепцію мови з позиції конкретного використання мови. Погляд на мову виключно як на систему знаків не був подоланий ні раціоналізмом з його моделлю мови як "mathesis universalis", викладеною Декартом і Ляйбніцем, ні в емпіристській критиці мови Локом і Берклі. Крім того, лінгвістична теорія знаку в Новий час пов'язується з поворотом мислення від буття до сутності; так слово як знак стає підпорядкованим чистій сутності.

2. Органічний, первісно цілісний образ мови з'являється вперше у XVIII і на початку XIX століття, був частково підготовлений Джанбатістою Віко (+1744), але передусім Йоганом Георгом Гаманом (+1788), Йоганом Готфрідом Гердером (+1803) та Вільгельмом фон Гумбольтом (+1835). Для *Гамана*, чие тлумачення мови ґрунтується на християнському вченні про логос і пов'язується з новим поглядом на історію, мова є не чим іншим, як розумом, не є пізнішим означенням чогось досі невідомого чи пізнаного; ба більше, для нього "мова є матір'ю розуму й об'явлення, його Α і Ω"; "розум є мовою, λόγος*ом". У мові відбувається первинне сприйняття і розуміння, вона є "органомом і водночас критерієм розуму... Тут перебуває чистий розум і воднораз його критика". Вже в цих словах проявляється критика Канта, що стає виразнішою в *Гердеровій* "Метакритиці до критики чистого розуму"; вона стала запереченням саме проти того, що Кантів трансцендентальний поворот до попередніх умов можливості предметного пізнання не ґрунтується на мові, не розкриває мовну діяльність як умову пізнання предметів, не висвітлює виникнення і сутності мови. Якщо досі мова зазвичай розглядалася здебільшого саме в теоретичному плані як вираження і висловлювання пізнання, то Гердер засновує мову на відчутті, на безпосередньому сприйнятті, що твориться вираженням. Адже при цьому дається лише зміст, однак ще немає форми, яка є плодом рефлексії, мислення, проте обидва елементи одразу ж при виникненні проникають одне одного і творять мову.

І все ж найвиразнішою стає нова перспектива мови у *Вільгельма фон Гумбольта*, який прагнув передусім розуміння живої єдності мови. Вона є для нього єдністю на протигагу індивідуальному та об'єктивному духові, позаяк кожен говорить своєю власною мовою, але разом через мову сприяє входженню в мовну спільноту, а отже, в "об'єктивний дух" історичного та культурного образу людства. Далі, мова є єдністю протилежності суб'єкта і об'єкта, оскільки ми не стоїмо перед закритою в собі і даною нам у готовому вигляді – ми б сьогодні сказали: позитивістськи зрозумілою – об'єктивністю, а саме в мові відкриваємо світ, розкриваємо його смисл, адже "мови є не просто посередниками, що передають уже пізнані істини, а значно більше: вони відкривають досі невідоме". Так цілісність образу світу дається лише в мові; тільки в цій уже опосередкованій мовою цілісності полягає об'єктивність. Тож і мову потрібно також сприймати й розуміти в її цілісності. Абстрагування й аналіз окремих слів і правил, які здійснюються в науковому розчленуванні, ніколи не зможуть пояснити цю цілісність. Коли Гумбольт нарешті зрозумів мову як синтез матерії та форми, то цим він наблизився до Канта і водночас його перевершив. Кант у будь-якому пізнанні вбачав «синтез множинності», що в ньому ця множина змісту чуттєвого сприйняття досягається через спонтанну продуктивність суб'єкта й постає як єдність. Такий синтез здійснюється і уможливленою априорними принципами єдності, чистими поняттями розуму, які беруть свій початок з трансцендентальної єдності чистого "Я мислю". Але якщо в Канта пізнання як синтез множинності відбувається в судженні, а в реченні лише виражається, то Гумбольт добавив тут мовну дію, в якій додається змістовне означення функції поняття й формальне визначення, через яке поняття переходить у певну категорію мислення, або ж входить до певної мовної цілісності, і з такої цілісності стає зрозумілою. І тут ми знову стикаємося – однак тепер у контексті мовної діяльності – з проблемою розуміння одиничного в цілісності зв'язків змісту і значення, що набуває герменевтичної значущості. "Тут матерія і форма, сприйняття і спонтанність – як досі предмети "індивідуального" і "загального", "суб'єктивного" і "об'єктивного" – також не є відокремленими елементами, з яких складається процес мови, а моменти самого цього генетичного процесу, які доконечно належать один до одного, і які розділяються між собою тільки в нашому аналізі".

Новий, настільки ж засадничий, як і всеохопний, образ мови, що постає в Гамана, Гердера й Гумбольта як явище, у своєму філософському значенні на той час майже не був визнаний; він не дістав належної оцінки. Вже не раз наголошувалося на своєрідному трагізмі, який полягає в тому, що, з одного боку, велика філософія того часу, трансцендентальний ідеалізм від Канта до Гегеля, не сприйняла цих ідей, не зробила мову виразною проблемою і не розвинула філософію мови, а з іншого боку, в тому, що новий прорив до глибшого розуміння мови – а цей прорив у своїй основі був справжнім і виправданим – надалі не досяг філософського рівня спекулятивного ідеалізму, загалом не став поштовхом до систематичного викладу, а тому не дістав також повної значущості. Філософія мови залишилася на узбіччі філософської думки.

3. Опосередковано, через герменевтику Шляєрмахера, *Дільтай* уперше наблизився до трансцендентально-герменевтичної концепції мови, яка тлумачила "розуміння" – щоправда, в межах духовних наук – з погляду цілісності історичного та мовного процесу, отже, саме це виявило умову можливості історичного розуміння. Це стало, як уже було показано, надбанням *Гайдеггерової* думки, який перейняв і розвинув проблему і водночас – уже в "Бутті і часі" – поклав мову в основу екзистенційно-онтологічного, історично-герменевтичного "розуміння" сутнього. Мова належить до екзистенційного осягнення буття сутнього як розуміючого "буття-у-світі". Проте коли пізній Гайдеггер щораз інтенсивніше переймався мовою – особливо у праці "Дорогою до мови" (*Unterwegs zur Sprache*, 1959) –, то при цьому в певному розумінні мало місце поглиблення і, водночас, звуження його концепції мови. Поглиблення в тому, що він прагнув збагнути мову з буття, тобто хотів позбавити мову від впливу суб'єктивності, зрозуміти й оперти її на історичний акт буття, яке себе розкриває і приховує, і через мову – "голос буття" – промовляє до нас. При цьому звертається увага на той аспект феномену мови, в якому мова нам дана в певній самотривалості й самозакономірності, що вона у своїх історичних змінах веде якимсь власне життя, в якому кожен, хто чує мову і нею говорить, бере участь на свій лад. Отже, сама мова визначає певну, історично призначену долю, в якій перед нами постає відповідний простір історичного саморозуміння. Однак якщо вона має бути зрозумілою з позиції буття, і до того саме у винятково чистому бутті мислення, яке притаманне пізньому Гайдеггеру, то – незважаючи на деяких міфічні розмови про буття – мова ще сприймається лише як "мова буття", яке із самим собою веде "монолог", і голос якого ми маємо чути й на нього зважати, щоб йому відповідати.

Натомість розуміння мови звужується через те, що вона від цього ізолюється й міфічно гіпостазується, і в такий спосіб її власна сутність стає ще більше затемненою.

Це є свідченням того, що філософія мови все ще залишається завданням, що приховується як таке на фоні герменевтичної проблеми. Виходячи з настанов, що впливають з історії проблеми, це завдання, проте, означає, що мову потрібно збагнути як живу, висхідну єдину подію, в якій нам розкривається світ, і в якій конститується конкретна повнота й цілісність горизонту нашого саморозуміння і світорозуміння.

4. Якщо з історії проблеми такий образ мови постає як завдання, то вартим уваги стає те, що зовсім з іншого боку й цілком з інших позицій увиразнюється розвиток проблем у тому самому напрямі, а саме в рамках "*аналітичної філософії*". В ній також все більше загострювалась – ми б сказали: герменевтична – проблема розуміння одиничного з цілого. Якщо Ф.Г. Бредлі (+1924), виходячи з Гегеля, визначав смисл одиничного виключно зі структури цілого, то його учні Дж.Е. Мур, а особливо Б.Рассел, рішуче відкинули залежність сутності речі від її відношення до інших речей: всі відношення є тільки зовнішніми проявами. При цьому знову відтворюється атомістична теорія знаків не лише англійським емпіризмом, а й раціоналізмом у такий спосіб, згідно з яким елементарні речення відповідають простому змістові досвіду чи факту, і які відтак пов'язуються між собою лише логічно.

Стимульована математичною логікою аналітична філософія ставила за мету досягти ідеальної наукової мови. Це завдання було здійснене завдяки впливу раннього Вітгенштайна на "Віденський гурток" (М.Шлік, Р.Карнап та інші). Визначення змісту синтетичних речень досягається верифікацією як критерієм змістовності: зміст речення стає відомим через спосіб його верифікації, що слідує за досвідом. Подальші комбінації наповнених змістом речень можливі тільки через логічні зв'язки, які не впливають на розширення змісту. Тож речення, як, наприклад, у метафізиці, не хибні, а позбавлені змісту і є чистою "грою понять".

Однак подальший розвиток виявив свою обмеженість, а тому й безпідставність необмеженого застосування не лише критерію верифікації, а й також ідеалу універсальної наукової мови. Тож коли розгорнулася дискусія про особливість верифікаційних засад – констатації чи протокольних речень, – то вимога верифікації модифікувалася у вимогу фальсифікації, і сам критерій стали розуміти вже не як критерій змістовних синтетичних речень, а радше як критерій відокремлення речень з емпіричним змістом від будь-яких інших речень. Спроба при цьому враховувати логічну структуру і зміст висловлювань природничих наук зробила виразним теоретичний елемент, який міститься в цих висловлюваннях, і зрештою привела до думки, що прості емпіричні висловлювання самі зумовлюються невіддільним від них теоретичним елементом мови спостереження. Стали також чітко зрозумілими не тільки залежність змісту вираження мовою, якою вони здійснюються, а й відносність різних мовних систем, у яких з належного пояснення вираження виявляємо його експлікацію. При цьому набуло чинності виділення прагматичної позиції конкретних мов. Усе це показує, що мовне вираження емпіричних фактів завжди вже перебуває в ширшому полі загальної мовної події, в якому стає відкритим і зрозумілим первісний смисл. Ця проблематика привела до зміни осягнення мови, що знову ж змусило повернутися від штучних мов окремих наук до живої цілісності природної мови.

5. Прикметним щодо цього повороту є *Людвіг Вітгенштайн* (+1951), який значною мірою надихав увесь рух "*аналітичної філософії*" від його початку, хоча при цьому не вважав себе справжнім її прихильником. Його "*Tractatus logico-philosophicus*" (1921) в найрадикальнішій формі презентує атомістичну теорію знаків, відповідно до якої мова відображує логічну форму фактів. Але вже тут, у зародку, міститься образ мови, який розвинувся згодом і був виразно викладений у "*Філософських дослідженнях*" (посмертно видані 1953), згідно з яким функція "позначення" є недостатньою, оскільки слова функціонують не так, що вони мають спершу чіткий теоретичний зміст і в цьому значенні використовуються, а навпаки: спершу використовуються в живій побутовій мові, і це використання конститує їх значення. З первинного мовного використання, з усім багатством "мовних ігор", походить кожне вторинне мовне використання, як, наприклад, наукова мовна гра, що відзначається однозначним впорядкуванням відношення між знаком і позначуванним, а також кожне конструювання наукової штучної мови.

Надзвичайний – особливо в англomовному просторі – вплив Вітгенштайна та широка дискусія навколо пізнього Вітгенштайна спричинила те, що сьогодні в царині аналітичної філософії неопозитивістські тези (напр., Р. Карнапа й А.Дж. Аєра) збереглися тільки частково, інша ж частина аналітичної філософії розвинулася в напрямі *функціонально-операційного* розуміння мови. Відповідно до нього мова наділяється дуже різними теоретичними і практичними функціями, які по-своєму визначають її смисл. Існує багато "мов" і "мовних ігор"

– не лише мова природничих наук, яка тільки й мала для неопозитивізму цінність, а й мова мистецтва, мова етики, мова релігії тощо, кожну з яких треба аналізувати окремо, і про зміст висловлювань кожної з них відповідно потрібно запитувати, але водночас вони мають свій зміст і можливість лише в цілісності й різноманітності природної мови.

Через таке розгортання мовної проблеми сьогодні аналітична філософія в деяких аспектах наближається не тільки до феноменології пізнього Гусерля з його проблемою "життєвого світу", а й, незважаючи на значну відмінність, до екзистенційної герменевтики, в якій Гайдегер намагався визначити мову в цілісності розуміючого "буття-у-світі". Це тому, що тут також ідеться про те, щоб розуміти окремі мовні висловлювання на підставі їх функцій цілісності людського життя як конкретного контексту значень, у якому вони наявні та в якому вони висловлюються, тобто на підставі цілісності "світу" як горизонту розуміння, що включається в цілісність живої мови.

в) Проблема опосередкування

Засадниче значення, якого набуває герменевтична проблема сучасності не лише в контексті теологічного розуміння Писання й не тільки для загального історично-духовного розуміння, а й також для фундаментальної проблематики самої філософії, – стає зрозумілим тільки тоді, коли ми намагаємось його охопити в проблемно- історичному контексті всієї сучасної філософії. Тож стає очевидним, як завдяки цьому основні питання новітньої філософії зазнають розширення й поглиблення, як вона з іманентною послідовністю спричинює сучасну проблему герменевтики.

Від початку сучасної філософії ставиться питання про критично-методологічне самообґрунтування філософського пізнання. Питання про критично забезпечені підстави, про методичний принцип і подальший перебіг пізнання залишається основною проблемою філософського пізнання від Декарта аж до сучасності. Однак не лише спосіб і манера, за допомогою яких відповідають безвідносно на це питання, а й уже те, в якому вигляді й у якому контексті його ставлять, – виявляють радикальні зміни, в основі яких лежить послідовне продовження суті проблематики.

1. Першому, а саме пізнавально-критичному, типові властиве те, що безпосередньо в окремому даному нам змісті мають виявлятися істина й доконечність пізнання. Звідси стає дослідженим всеохопність пізнання, в якому його змістом покладається найпервісніша й найбезпосередніша – в ідеальному випадку незаперечна й безсумнівна – пізнавальна істина. Так поставлене питання є однаково спільною засадничою проблемою як для раціоналістів, так і для емпіристів. Воно походить від *Декарта*, який перше, безпосереднє справжнє й достеменне пізнання знаходив у самодостовірності "Ego cogitans". Звідси він виводить загальний критерій істини й безсумнівності "idea clara et distincta" і приводить цим критерієм до прийняття "ideae innatae", яка стала спільним надбанням усього *раціоналізму* аж до шкільної філософії Крістіана Вольфа.

Уже тут виявляється основна проблема. Вона полягає в тому, що має бути безпосередньо дане й усвідомлене, а звідси – безпосередньо забезпечене підґрунтя для філософської побудови світу пізнання, що сам даний невиразно й непередметно, натомість з'являється на задньому плані свідомості як її передумова. Це відбувається вже у випадку з "Ego cogitans", яке ніколи безпосередньо само собою не проявляється як "предмет", натомість у здійсненні предметного пізнання лише нетематично означається, а отже, повинно бути виявлене тільки редуковано. "Ego cogitans" здійснюється передусім у контексті "ideae innatae", яка не дається безпосередньо, а спекулятивно постулюється. Виведена безпосередність цього засновку не може бути обґрунтованою до кінця. Вона розкривається в більшості опосередковано, а саме через опосередковуючі рефлексії.

Ця проблема, як видається, подолана *емпіризмом*, оскільки він уважав, що знайшов безпосередні змісти пізнання в простих чуттєвих даних. Однак вона виринає з іншого боку. Щоправда, безпосередній початок дається у предметно вираженому пізнанні. Проте ця безпосередність знову постає як опосередкована, зокрема через самого пізнавального суб'єкта. Вона з'явилася вже в *Локовому* розрізненні між "sensation" і "reflection", у якому набуває свого вигляду власна діяльність суб'єкта; а ще більше у розрізненні між первинними і вторинними якостями, в яких безпосередньо дані чуттєві змісти ставляться під питання і вимагають критичного бачення. Ще радикальніше проблема постає в *Берклі*, в якого чуттєві дані сприйняття розчиняються в чистих даних свідомості "духу", й емпіризм, отже, перетворюється в суб'єктивний ідеалізм. Так само це відбувається в *Г'юма*, коли чуттєво дане, як воно сприймається в абстрактній безпосередності, втрачає будь-яку буттєву цінність і будь-який реальний контекст; світ пізнання розчиняється в невиразній повноті чуттєвого сприйняття. З

цього видно, що "світ", який ми сприймаємо і розуміємо, конститується не з чистої "безпосередності" чуттєво даного. Водночас виявляється, що кожна безпосередність сама стає опосередкованою через суб'єкта пізнання, і до того ж так, що вона стає для суб'єкта чистим явищем. Чиста і безпосередня об'єктивність зникає, щойно її намагаються схопити.

Та сама проблема знову виникає в будь-якій формі емпіричної чи позитивістської думки. Бажаної безпосередності позитивно даного не існує; вона завжди вже є опосередкованою. Будь-яка "констатація" факту в протокольних реченнях, будь-яке висловлювання, що піддається верифікації чи фальсифікації, завжди вже передбачає пізнавальний суб'єкт, який зі свого «світу» надає висловлюванню конкретного змісту.

2. Звідси постає *трансцендентальне* питання, в якому – від Канта – в основному йдеться про те, щоб досягнути опосередкованості. В основі цього стоїть погляд, що чистої безпосередності предметного пізнання немає, і що натомість будь-яке пізнання об'єкта передбачає пізнавальний суб'єкт, який присвоює предмет, реалізуючи себе завдяки власним можливостям, а тому повинен "опосередковувати" предмет пізнання, або ж – за відомим формулюванням Гегеля, – суб'єкт "має посередника не поза собою, а є ним самим". Отже, суб'єкт, оскільки він апріорі встановлює умови пізнання, мусить бути досягнутий лише трансцендентальною рефлексією. Саме так можуть бути встановлені можливість, сутність і межі пізнання. Однак тут виникає питання: Як це повинно відбуватися? З історії розвитку цієї проблеми формується, як відповідь, чітка альтернатива, що знову ж таки означає: безпосередність чи опосередкованість.

Відповідь *Канта* звучить: опосередкованість. З одного боку, об'єкт даний тільки "опосередковано" через суб'єкта, а саме через апріорні умови пізнання. З іншого боку, суб'єкт ніколи не даний безпосередньо сам у собі; він може бути досягненим тільки через предмет, через трансцендентальний аналіз і редукцію об'єкта; ніколи не постає у своєму вигляді сам собою, а завжди лише у своїй формально зумовленій та визначеній функції в будь-якому предметі. Отже, об'єкт даний тільки через "опосередкування" суб'єкта; а суб'єкт, зі свого боку, знову пізнається тільки через "опосередкування" об'єкта. Об'єкт стає визначеним через суб'єкта; суб'єкт натомість може бути визначеним тільки об'єктом; сам же він залишається прихованим. Однак цим опосередкування об'єкта не вичерпується повністю. Натомість відбувається незавершена, циклічна в собі опосередковувальна діяльність, яка не досягає міцного підґрунтя і тому зводить об'єкт до чистого явища.

Фіхте спростовує кантівське коло через протиставлення безпосередності інтелектуальній інтуїції Я, що само себе покладає і здійснює. Звідси стає можливим діалектичне заперечення всього теоретичного і практичного досвіду світу. *Шелінг* ще більшою мірою, ніж *Фіхте*, підносить інтелектуальну інтуїцію до безпосереднього споглядання абсолютного, вічного і нескінченного принципу, тобто до прямого містичного споглядання, якому він надає висхідного значення. Тут знову можна – і ще з більшим правом – здійснювати априорі дедуктивне опосередкування всієї дійсності, суб'єктивності як об'єктивності. Це означає зухвалу спробу абсолютного опосередкування, тобто опосередкування безпосередності абсолютного принципу; однак вона виглядає не зовсім удалою. Таке розв'язання залишає – як уже показала Гегелева гостра критика – дуже важливі питання як з погляду безпосередності прояву, так і щодо опосередкованості через апріорну дедукцію.

Протилежність між опосередкуванням у Канта і безпосередністю у *Фіхте* й *Шелінга* *Гегель* підносить – знову "опосередковано" – до "опосередкування безпосередності". З одного боку, він відхиляє безпосереднє споглядання абсолютного принципу: це вимагає опосередкованості через цілісність досвіду. З іншого боку, це є опосередкування, яке не відбувається в самому собі без початку й кінця, а передбачає безпосередність у кожному своєму кроці і до неї повертається, підносячи просту безпосередність початку до опосередкованої, тобто повної і багатой, диференційованої у своїх моментах збагненої безпосередності. То є засаднича думка Гегеля, яку він висловлював уже на початку своєї "Логіки" й відтак пізніше повторює, "що немає нічого на небі чи в природі, чи в духові, чи будь-де інде, що б не містило в собі як безпосередність так і опосередкування, так що ці обидві визначеності проявляються як невіддільні і нероздільні, а їх протилежність – як неістотна". Відповідно до цього, ніде й ніколи не буває безпосередності, яка б не включала в собі опосередкування; і немає опосередкування, яке б не ґрунтувалося на безпосередності і до неї не зверталася, тобто яка є "опосередкуванням безпосередності". На кожному рівні свідомості міститься безпосередність пізнання або споглядання, але така, що виявляється як опосередкована і, щоб досягнути саму себе, мусить діалектично опосередковувати і продовжувати визначати себе до "опосередкованої безпосередності". Вона опосередкована, однак це опосередкування поглинається

новою безпосередністю. Тільки на цьому шляху, а не через чисту – як сказав би Гегель, "наївну" – безпосередність споглядання, можна досягти абсолютної позиції, яку Гегель знаходить в "абсолютному знанні", і на якій тільки й можлива система абсолютної науки.

Тут, без сумніву, міститься – також на погляд проблематики сучасності – дуже важливий момент. Ми можемо при цьому відмовитися від спекулятивної конструкції, в якій «Феноменологія духу» весь досвід свідомості намагається звести до логічно доконечного зв'язку. Ми можемо також не зважати на "абсолютне знання", що його Гегель розумів як знання, що охоплює всі його самим собою осягнуті опосередковуючі умови, завдяки чому долає всю зумовленість і досягає безумовності "абсолютної позиції". Те, про що нам тут ідеться, це засадниче розуміння Гегеля: Об'єкт не може бути побаченим і зрозумілим в абстрактній безпосередності, а лише в цілісності руху опосередкування, який в однаковий спосіб охоплює суб'єкт і об'єкт, і одне через інше опосередковано визначає. З іншого боку – саме через це – суб'єкт також не може бути охопленим у всьому, що а priori зумовлює і визначає його пізнання "абстрактно", тобто ізольовано для себе, в безпосередності чистого внутрішнього споглядання, як і не може наповнитися через трансцендентальне повернення "абстрактного" предмета до його попередніх умов – що було б цілісністю "досвіду духу" – сьогодні ми могли б сказати: цілісність нашого "світу", тобто світу людського досвіду, що є не лише трансцендентально зумовленим, а й історично викарбуваним і мовно витлумаченим, отже, завжди вже багатогранно опосередкованим світом – як чітко вироблений горизонт, у якому людина сама себе реалізує й набуває досвіду і в якому дається і витлумачується саморозуміння конкретної людини. В такій цілісності непорушно панує обмеження безпосередності й опосередкованості, що Гегель на початку вважав правильним і що поставило нас перед новою проблемою. Однак ми повинні, якраз з огляду на нашу проблему, взяти до уваги (ми до цього ще будемо змушені повертатися), що Гегелеве "опосередкування безпосередності" нічого не означає, що будь-яка безпосередність завжди вже опосередкована через цілісність досвіду духу, і навпаки, що кожна безпосередність передбачає, робить себе відкритою і вираженою, тобто що не тільки кожна безпосередність опосередкована, а й також кожне опосередкування є безпосереднім. Лише коли обидва аспекти сприймаються в їх єдності та взаємозв'язку, можна зрозуміти Гегелеве завдання; і лише тоді Гегелеві прозріння стануть плідними для розв'язання сутнісної проблеми.

3. "Феноменологія" Гегеля означає напрям *феноменологічної* проблематики Гусерля не тільки через випадковий збіг назв. Безперечно, Гегель не знав феноменологічного методу в сучасному його розумінні, а Гусерль ніколи не мав тісного доступу до Гегеля – в цьому немає жодного сумніву. Проте вже в Гегеля – саме в його "Феноменології" – виринає проблема, яка повертається в новітній феноменології під назвою "світ" або "життєвий світ" (Гусерль) і "буття-у-світі" (Гайдегер) і стає засадничою проблемою сучасного герменевтичного питання.

Еволюція думки самого Гусерля дещо відзначається – всупереч історичному розвитку проблеми, хоча й у цілком самостійний спосіб, який ми означили – трьома основними типами. Засновки феноменологічного мислення, передусім у "Логічних дослідженнях", є близькими до критично-пізнавального та предметно-аналітичного погляду, який виходить з безпосередньої даності одиничних змістів. Цьому способowi бачення – під гаслом «До самої суті» ("Zu den Sachen selbst") – залишилися відданими чимало ранніх Гусерлевих учнів, які не сприймали методологічних рефлексій пізнього Гусерля, передусім трансцендентального повороту, який він здійснив. Згодом Гусерль сам відмовився, особливо в "Ідеях чистої феноменології", від самого лише феномену, що споглядає себе, на користь продуктивності чистої свідомості, яка конструє предмет і формує зміст. Безпосередність феномену виявляється як опосередкована через чисту суб'єктивність. Це зумовлює трансцендентальне питання, яке веде Гусерля до "трансцендентального ідеалізму". І зрештою все чіткіше виявляється, особливо в пізніх творах "Досвід і судження" та "Криза європейських наук", що Я, чи свідомість можуть бути пізнаними і витлумаченими аж ніяк не в чистому самому собі, тобто у феноменологічній безпосередності, а тільки в конкретній цілісності попередньо сформованого горизонту розуміння "мого світу" чи "життєвого світу", який потребує тематичного витлумачення.

Гусерль усвідомлює, що кожне одиничне сприйняття чи одиничний досвід співвизначається через "задвірки" або "задній план": "Відповідно до визначення оточення змінюється, отже, і саме сприйняття... Кожне переживання впливає на (світлий або темний) простір подальших переживань". У такому розумінні Гусерль підводить до поняття "горизонту". Під ним він розуміє сукупність того, що в тематичному одиничному пізнанні стає нетематично сприйнятим або сприйнятим наперед. Так присвоюється весь досвід "структури горизонту", оскільки він щоразу супроводжується "передзнанням" щодо подальших змістів чи визначень, які не є або ще не стали тематичною даністю. "Це передзнання є змістовно

невизначеним або неповністю визначеним, але ніколи не є зовсім позбавленим змісту", навпаки невідомість є "щоразу й водночас модусом відомого". Кожен досвід має, як далі розрізняє Гусерль, не тільки "внутрішній горизонт", позаяк дане "передпояснення" вказує на подальше в ньому або ним сприйняте досвідом, а й на "зовнішній горизонт", оскільки воно вказує поза себе на оточення "співоб'єктів", у зв'язках з якими воно набуває досвіду і стає зрозумілим, і, нарешті, на спільність предметів, тобто цілісність "світу" як "відкритий горизонт просторо-часовості". Вже цей висновок має величезне значення не лише для структури досвіду загалом, а особливо для того, що відповідно відбувається в "розумінні" і вказує себе – знову за словами Гегеля – як "опосередкована безпосередність". Так само з цього видно, що майже немає чистої – в новітньому розумінні – позасвітової й позаісторичної даної суб'єктивності, як також немає чистої, тобто даної об'єктивності, вільної від суб'єкта, досягнення якої є ідеалом і метою сучасної науки. Ба більше, вони обоє пов'язані в одному всеохопному акті, в якому, – хоча й зумовлені світом та історією, – все одно відбуваються пізнання і розуміння.

Більшою мірою емпірично-феноменологічний аспект горизонту в розумінні випереджувальних засновків значення переймає від Гусерля *Гайдеггер* у "Бутті і часі" та продовжує далі, намагаючись висвітлити в контексті "буття-у-світі" феномен "повноти обставин", на основі якої стає зрозумілим "підручне" («*Zuhandenes*»). Водночас Гайдеггер поглиблює поняття горизонту в екзистенційно-апріорному значенні: горизонт стає горизонтом, який а пріорі окреслюється в самоздійсненні сутнього (*Dasein*). Сутнє накреслює власну "можливість буття", тобто свій світ як повноту його можливостей бути. Оскільки план буттєвих можливостей є планом майбутнього як того, що-для-мене-має-наступити, тобто відбувається в часі, то проєктований горизонт виявляє "настанову часовості": "Екзистенційно-часова умова можливості світу полягає в тому, що часовість як екстатична єдність має щось подібне до горизонту". Цим горизонтом є "світ". Тому "до буттєвості, що будь-коли є її Тут, належить щось таке, як розкритий світ". Відповідно до цього, "світ" означає, як Гайдеггер підсумовує в "Сутності основи", не "сукупність природних речей", не "спільність людей", і в жодному разі не суму буттєвостей, а попередньо спроектовану цілісність горизонту. Проєкт світу треба розуміти не як місце буттєвості, а як "перевертання сутнього спроектованим світом. Попереднє перевертання уможливорює спершу те, що сутнє розкриває себе як таке. Цей акт спроектованого перевертання, в якому проявляється буття сутнього, є буттям-у-світі".

Згодом ці акценти зміщуються, бо Гайдеггер – після його, як часто кажуть, "повороту" – все чіткіше і винятково задумується над "самим буттям". Центр тяжіння його філософії переноситься з людини на буття. Буття стає зрозумілим уже не з позиції людини, натомість людину потрібно розуміти з погляду буття. Буття вже не є проєкцією буття людини, а, навпаки, людина проєктує буття, "що як винесення (*der Wurf*) проєктується сутністю людини". Отже, "світ" більше не є проєкцією в часі людської буттєвої можливості, а, навпаки, "світ" є "відкритістю буття", "світлом буття, в якому людина постає зі своєї спроектованої сутності". "Світ", отже, має своє джерело в бутті, яке себе розкриває і приховує, тобто в акті, в якому буття нам себе історично вказує або замовчує, відкриває або приховує. Однак цей акт буття пізніший Гайдеггер все більше розумів як буттєво-історично мисленнєвий мовний акт, позаяк у мові актуалізується "світло буття": в ній розкривається "розуміння буття", в ній промовляє "голос буття". Ці висловлювання, якими б міфічними вони не були, все ж вказують на важливий феномен, що наш світ, тобто цілісність нашого горизонту розуміння, яким уможливилось повсякчасне розуміння одиничного, завжди вже є "мовним світом", а саме мовно оформленим, мовно витлумаченим, мовно опосередкованим світом, і до того ж у конкретній, історично посталій та успадкованій мові, в якій ми зростаємо, в якій ми живемо і мислимо, в якій відбувається все наше розуміння.

Тут немає потреби глибше вникати в наслідки вчення про світ Гусерля й Гайдегера в сучасній філософії, зокрема у феноменології сприйняття М.Мерло-Понті чи в погляді на проблему історичного розуміння Г.Г.Гадамера, до яких ми змушені будемо ще повернутися. Важливішою є настанова, що людина завжди вже перебуває у своєму світі як цілісності свого горизонту, в якому вона відкриває все одиничне і розуміє його смисл. Через це ми опиняємося в центрі засадничих проблем герменевтики, і це висуває подальші завдання звернутися до історичних передумов і самої предметної проблематики, щоб "розуміти" "розуміння" в його сутності й можливості, його структури й умов.

НАШІ АВТОРИ

- Богачевська Ірина Вікторівна** – доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри суспільних наук Українського державного університету фінансів та міжнародної торгівлі (м. Київ).
- Бойко Ігор Євгенович** – доктор морального богослов'я (PhD), декан філософсько-богословського факультету Українського католицького університету (м. Львів).
- Бродецький Олександр Євгенович** – кандидат філософських наук, доцент кафедри релігієзнавства та теології Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича.
- Вишинський Святослав Дмитрович** – аспірант Інституту філософії ім. Г.С.Сковороди НАН України (м. Київ).
- Вітвіцька Наталія Вікторівна** – асистент кафедри філософських та соціальних наук Чернівецького торговельно-економічного інституту КНТЕУ.
- Вовк Степан Миколайович** – доктор філософських наук, професор кафедри філософії Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича.
- Горбань Річард Анатолійович** – здобувач Інституту філософії ім. Г.С.Сковороди НАН України (м. Київ).
- Гоян Ігор Миколайович** – кандидат психологічних наук, доцент, декан філософського факультету Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника (м. Івано-Франківськ).
- Добко Тарас Дмитрович** – доктор філософії (Ph.D.), перший проректор Українського католицького університету (м. Львів).
- Дойчик Максим Вікторович** – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії, заступник декана філософського факультету Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.
- Задубрівська Оріся Мірчівна** – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича.
- Козьмук Ярослав Романович** – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича.
- Кондратенко Світлана Володимирівна** – кандидат філософських наук, викладач кафедри філософії та соціології Сумського державного педагогічного університету ім. А.С.Макаренка.
- Кравченко Тетяна Олександрівна** – аспірантка кафедри філософії та соціології Сумського державного педагогічного університету ім. А.С.Макаренка.
- Лабай Катерина Володимирівна** – здобувач кафедри слов'янської філології та порівняльного літературознавства Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича.
- Манчул Богдана Василівна** – кандидат філософських наук, асистент кафедри філософії Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича.
- Мартиненко Олександр Петрович** – кандидат філософських наук, старший викладач Буковинської державної фінансової академії (м. Чернівці).
- Мельничук Мирослав Ілліч** – магістрант кафедри філософії Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича.
- Мудра Світлана Іванівна** – кандидат філософських наук, асистент кафедри філософії Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича.
- Мудраков Віталій Вікторович** – магістрант кафедри філософії Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича.

-
- Няму Анатолій Євгенович** – доктор філологічних наук, професор, завідувач кафедри слов'янської філології та порівняльного літературознавства Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича.
- Онуфрійчук Роман Васильович** – аспірант кафедри філософії Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича.
- Павлишин Людмила Григорівна** – доцент кафедри філософії та економічної теорії Тернопільського національного педагогічного університету імені Володимира Гнатюка.
- Починок Борис Віталійович** – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича.
- Починок Ірина Борисівна** – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича.
- Прокopenко Богдан Васильович** – аспірант кафедри філософії та соціології Сумського державного педагогічного університету ім. А.С.Макаренка.
- Рижко Лариса Володимирівна** – доктор філософських наук, професор, старший науковий співробітник Центру досліджень науково-технічного потенціалу та історії науки ім. Г.М.Доброва НАН України (м. Київ).
- Рохман Богдан Михайлович** – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.
- Сарнацький Микита Петрович** – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософських та соціальних наук Чернівецького торговельно-економічного інституту КНТЕУ.
- Скакун Ігор Опанасович** – здобувач кафедри філософії Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича, викладач Буковинського державного медичного університету.
- Стецько Дмитро Ярославович** – викладач кафедри філософії Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка,.
- Терешкун Оксана Федорівна** – кандидат політичних наук, доцент, завідувач кафедри філософії та політології Прикарпатського юридичного інституту Львівського державного університету внутрішніх справ (м. Івано-Франківськ).
- Тимчишин Богдан Михайлович** – доктор богослов'я (STD), викладач катехитично-педагогічного інституту Українського католицького університету (м. Львів).
- Турко Ольга Василівна** – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича.
- Турчин Марина Яремівна** – кандидат філософських наук, асистент кафедри філософії Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника (м. Івано-Франківськ).
- Турчиновський Володимир Ростиславович** – доктор богослов'я (STD), завідувач кафедри філософії, проректор Українського католицького університету (м. Львів).
- Фльорко Лілія Ярославівна** – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Національного лісотехнічного університету (м. Львів).
- Халай Інна Олегівна** – асистент кафедри філософії Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича.
- Чорний Іван Павлович** – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича.
- Шепетяк Олег Михайлович** – доктор філософії (Ph.D.), кандидат філософських наук, викладач кафедри філософії та кафедри практики німецької мови Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка.

ГУМАНІТАРНІ КОНТЕКСТИ НАУКОВОЇ МЕТОДОЛОГІЇ

Починок Б. Гуманітарно-епістемний ідеал як чинник людиномірної ідентифікації науки	3
Рижко Л. Гносеологічний аспект проблеми конвергенції природознавства та гуманітаристики	7
Гоян І. Дискусія щодо психологізму в німецькій філософії наприкінці XIX – на початку XX століття	12
Задубрівська О., Козьмук Я. Концепт методології повторення в постмодернізмі Мішеля Фуко	17
Богачевська І. «Наратологічний поворот» як міждисциплінарний рух у сучасній соціогуманітаристиці	23
Починок І. Наратив і проблема науковості історичного пізнання (стаття перша)	28
Горбань Р. Катастрофізм як принцип класифікації в історіографії М.Бердяєва	32
Вовк С. Східний інтелектуально-духовний синтез у контексті синергетичного бачення світу (стаття перша)	37
Мартиненко О. Концептуальний аналіз філософського релятивізму	43
Турко О. Проблема смислу: логіко-методологічний аспект	48
Вишинський С. Традиція і сучасність у поняттєвому дискурсі інтегрального традиціоналізму	53
Нямцу А., Лабай К. Своєрідність переосмислення традиційних структур у літературі	58
Терешкун О. Гуманітарно-соціологічний аспект філософії техніки Карла Маркса	66
Кондратенко С. Індустрія високих наукомістких технологій як проблема сучасного філософського дискурсу	73

Кравченко Т. Філософський дискурс розвитку високих технологій у контексті мережевої парадигми	78
Прокопенко Б. Філософська інтерпретація феномена нанотехнологій як основи комплексу NBIC	83
Халай І. Число Фібоначі – математична й антропо- космічна константа (стаття перша)	87
Скакун І. Елімінація суб'єктивно-людиномірних аспектів знання в добу класичної науки	91
Онуфрійчук Р. Місце свідомості в системі сучасного наукового знання	96
Манчул Б. Інтегративні процеси у постнекласичній науці	100
Мельничук М. Неявне знання в контексті посткласичної раціональності: Карл Попер і Майкл Полані	105
Мудра С. Інтуїція як форма духовного пізнання	111
Мудраков В. Творчість як процес вияву та актуалізації зв'язку раціонального та ірраціонального в науці	116

535

МОРАЛЬНО-ЦІННІСНІ АСПЕКТИ ГУМАНІТАРИСТИКИ

Сарнацький М., Вітвіцька Н. Онтологічні засади моральності	119
Бродецький О. Етичні категорії в контексті синтезу секулярних і релігійних цінностей	130
Павлишин Л. Сократ про знання як джерело доброчесності	137
Фльорко Л. Г.Сковорода: життя як шлях в «духовний монастир»	141

Горбань Р. Есхатологічна етика і проблеми дегуманізації культури у творчості Миколи Бердяєва та Станіслава Лема	146
Турчин М. Совість як регулятор моральної поведінки особистості	151
Дойчик М. Милосердя як складник гідного буття людини	156
Рохман Б. Щастя як етична категорія	162
Добко Т. Кант про щастя та його значення в практичному житті людини	166
Тимчишин Б. Бачення основи-фундаменту родини у творчій спадщині митрополита Андрея Шептицького	177
Стецько Д. Етична експлікація Іншого як межі свободи “Я”: феноменологічний аналіз	183
Бойко І. Історія, причини виникнення та етичні моделі біоетики	187
Терешкун О. Морально-етичні аспекти інструменталізації та технізації людини в сучасних біотехнологіях	194
Турчиновський В. Етичні та антропологічні передумови розуміння репродуктивного здоров'я	202

Наші переклади

Емеріх Корет. Основні проблеми герменевтики. <i>Переклад з німецької Олега Шепетька.</i>	
Переднє слово (І. Чорний)	209
Вступ	210
Глава І. До історії проблеми	212
НАШІ АВТОРИ	227

Наукове видання

**Науковий вісник
Чернівецького університету
Збірник наукових праць
Випуск 534-535
Філософія**

Науковий вісник Чернівецького університету: Збірник наукових праць.
Випуск 534-535. Філософія. – Чернівці: Чернівецький нац. ун-т, 2010. – 231 с.

Свідоцтво Міністерства юстиції України
про державну реєстрацію засобу масової інформації
Серія КВ № 15876-4348Р від 28.10.2009 р.

Підписано до друку 7.12.2010.
Формат 60x84 /8. Папір офсетний. Друк офсетний.
Умов. друк. арк. 25,5. Обл.-вид. арк. 27,5. Зам. 102-п. Тираж 100.
Друкарня Чернівецького національного університету
58012, Чернівці, вул. Коцюбинського, 2.