

КИЇВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ ІМЕНІ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА

ГУМАНІТАРНІ СТУДІЇ

ЗБІРНИК НАУКОВИХ ПРАЦЬ

Випуск 9

До збірника ввійшли результати наукових досліджень молодих учених, аспірантів і студентів різних гуманітарних факультетів ВНЗ України та країн СНД.

Для наукових працівників, викладачів, аспірантів, студентів та всіх, хто цікавиться філософією і політологією.

ВІДПОВІДАЛЬНИЙ РЕДАКТОР	А. Є. Конверський, д-р філос. наук, проф., чл.-кор. НАН України
РЕДАКЦІЙНА КОЛЕГІЯ	С. В. Руденко, канд. філос. наук, доц. (заст. відп. ред.); В. А. Бугров, канд. філос. наук, доц.; Т. Г. Горбаченко, д-р філос. наук, проф.; А. М. Лой, д-р філос. наук, проф.; В. І. Лубський, д-р філос. наук, проф.; М. І. Обушний, д-р політ. наук, проф.; М. Ю. Русин, канд. філос. наук, проф.; О. І. Салтовський, д-р політ. наук, проф.; П. П. Шляхтун, д-р філос. наук, проф.; В. Ф. Цвих, д-р політ. наук, проф.; В. І. Ярошовець, д-р філос. наук, проф.
Адреса редколегії	01033, м. Київ, вул. Володимирська, 60 філософський факультет ☎ 239 32 81
Затверджено	Постановою Президії ВАК України № 1–05/6 від 16.12.09
Рекомендовано	Вченою радою філософського факультету від 28.02.11 (протокол № 8)
Відповідальний за випуск	С.В. Руденко, канд. філос. наук, доц.

Автори опублікованих матеріалів несуть повну відповідальність за підбір, точність наведених фактів, цитат, економіко-статистичних даних, відповідної галузевої термінології, власних імен та інших відомостей. Редколегія залишає за собою право скорочувати та редагувати подані матеріали. Рукописи та носії не повертаються.

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

М. В. Грицишина, асп., КНУ ім. Т. Шевченка

ДОСВІДНА СТРУКТУРА СЕНСУАЛІЗМУ ДЖ. ЛОККА

В статті йдеться про досвідну структуру філософії Дж. Локка в контексті сенсуалізму.

Ключові слова: досвід, сенсуалізм, пізнання, розум, ідея.

В статтє рєчь идєт об опьтнѡй стьруктурє фѡлософѡи Дж. Локка в контекстє сенсуализма.

Ключевые слова: опыт, сенсуализм, познание, разум, идея.

The article is about interpretation of experienced structure sensualism of John Locke.

Keywords: experience, sensualism, cognition, mind, idea.

Актуальність статті полягає в співвідношенні понять досвіду і сенсуалізму в контексті конкретно-структурного наповнення філософського вчення Дж. Локка, в той час як пізнання являє собою складне багатопланове процесуальне утворення. Структурувати його можна по різному, але зазвичай виокремлюють два ступені пізнання: чуттєве і раціональне.

Чуттєве пізнання являє собою безпосередню єдність суб'єкту і об'єкту, людини і світу. Відчуття, сприйняття, уявлення нерідко спотворюють дійсність, неточно та однобоко її відтворюють. Наприклад, олівець, опущений в воду, сприймається як зламаний, хоча насправді таким не є.

Поглиблення пізнання, виділення об'єктивного з тої суб'єкт-об'єктної злитості, якою виділяється чуттєвий етап пізнання, веде нас до раціонального пізнання. Цілком доцільно виникає таке питання: "А що важливіше в пізнанні – чуттєве чи раціональне начало?"

В пошуках відповіді на таке запитання ми маємо справу з двома протилежними точками зору, емпіризм – це точка зору, згідно з якою єдиним джерелом всіх наших знань є чуттєвий досвід, який ми отримуємо за допомогою органів чуття. Немає нічого в розумі, чого б не було до цього в чуттях.

Розум дещо обмежений матеріалом, який йде від чуттів. Він, насправді, зайнятий роз'єднанням, перестановкою, сполученням – одним словом, впорядкуванням того, що сприйняли органи чуттів, тобто первинними даними досвіду. Раціоналізм, навпаки, є позицію, відповідно до якої знання (істинне, достовірне) може бути отримане тільки за допомогою одного тільки розуму, без будь-якої допомоги чуттів.

Гносеологічний зміст вчення про структуру людського досвіду Дж. Локка розкритий в його основному творі "Дослід про людське розуміння". Тому, перш за все, необхідно викласти завдання вище згаданого твору. В формулюванні Локка воно має сенс як виведення кращого, раціонального, якщо буде завгодно, найбільш досконалого застосування розуму, дослідження походження, достовірності та об'єму людського пізнання. Локк зробив це завдання програмним і виконав його повністю

в межах своїх можливостей, згідно свого часу та науково-філософського набутку попередників та сучасників, відповідно до своєї гносеологічно-світоглядної доктрини.

Для Локка важливим було не суто прикладне застосування людського розуму в конкретних сферах людського пізнання, але дослідження самого розуму, його здатностей, можливостей, функцій і меж. Виявити межі, в яких людський розум може і повинен діяти, а також кордони, за які не можна виходити, області, що є закритими для розуму в сила його структури.

За словами Локка, знання своїх пізнавальних можливостей застерігає нас від скептицизму та розумової бездіяльності. "Когда мы будем знать свои силы, мы будем лучше знать, что можем предпринять с надеждой на успех. Когда мы хорошенько обследуем свои умственные силы и произведем оценку того, чего можно ждать от них, у нас, с одной стороны, не будет склонности оставаться в бездействии и вообще не давать работы своему мышлению, не имея надежды знать что-нибудь; с другой стороны, мы не будем ставить под сомнение всё и отрицать всякое знание на том основании, что некоторые вещи непостижимы. Для моряка весьма полезно знать длину линия своего лота, хотя он не может измерить им всех глубин океана. Довольно с него и того знания, что лить достаточно длинен, чтобы достигнуть дна в таких местах, которые необходимы для определения направления и для предохранения от пагубных мелей. Наша задача здесь — знать не всё, а то, что важно для нашего поведения. Если сможем найти мерилы, по которым разумное существо в таком положении, в какое поставлен человек в этом мире, может и должно управлять своими мнениями и зависящими от них действиями, нам нет нужды смущаться тем, что некоторые вещи ускользают от нашего познания" [1].

Першим кроком для вирішення різних питань, які людська свідомість здатна дослідити має бути дослідження особистих сил, з огляду на те, до чого вони застосовуються. На мою думку, – пише Локк, – до тих пір, поки цього не було зроблено, ми почали не з того боку дослідження, і даремно шукали задоволення в спокійному і надійному володінні найбільш важливим для нас істинами в той самий час, коли пускали свої думки в обширний океан буття, як нібито весь цей безкінечний простір є природним і несумнівним володінням нашого розуму, де нічого не може уникнути його визначень та нічого не уникне його розуміння.

Щодо появи ідей в розумі людини, локківська концепція полягає в тому, що ідеї з'являються з досвіду і тому досвід є неперервною межею всякого можливого пізнання. Ця позиція є вочевидь протилежною традиції картезіанства. Критиці Декартівських вроджених ідей Локк присвятив першу книгу свого "Дослідду", де він чітко і методично наводить приклади того, що в його філософській теорії унеможливує вроджені ідеї.

Перед тим, як перейти до суті проблеми, доцільно було б звернути увагу на термін, що має славу історію. Сьогодні ми зазвичай використовуємо слово "ідея" в значенні, яке йому дали Декарт та Локк, та влада-

емо в оману, судячи, що це є очевидне і єдине значення. В дійсності воно слугувало відправною точкою метафізико-гносеологічної дискусії, започаткованої ще Платоном (наскільки ми можемо вважати), яку продовжив Аристотель, а пізніше платоніки і неоплатоніки, отці церкви, схоласти і деякі мислителі епохи Відродження.

"Ідея" являє собою транслітерацію грецького слова, що означає "форма" (синонім слова "eidos") і в тому ж рахунку – онтологічна форма, а це означає "субстанційна сутність" та "буття", але не "думка". На фінальному етапі історії античного платонізму ідеї стають "думками вищого Розуму", а це означає, вищими зразками, в яких буття і думка співпадають, іншими словами, – метафізичними парадигмами.

Дискусії з питань по вирішенню проблеми універсальї нанесли критичний удар по старій платонівській системі та вказали новий шлях у вирішенні поставлених філософських питань. "Выбор Декартом слова "идея" для обозначения простого содержания мышления человека указывает на полное забвение античной метафизической проблематики в рамках совершенно новой ментальности, чему в немалой степени содействовал Локк" [2].

Локк нагадує, що точкою відліку для прибічників концепції про вроджені ідеї і принципи слугує відома з філософії Декарта "всезагальна згода".

За словами Локка, той хто буде спроможний хоч трошки уважніше розмірковувати про діяльність сил розуму, той знайде, що поспішна згода розуму з деякими істинами залежить зовсім не від природженого знання і не від розмірковування, але від здатностей розуму що є відмінними від згоди та від розмірковувань. А отже, розмірковування не має ніякого відношення до нашої згоди з цими принципами.

Це означає, що за Локком розум отримувє матеріал пізнання виключно з досвіду: "Предположим, что ум есть, так сказать, белая бумага без всяких знаков и идей. Но каким же образом он получает их? Откуда он приобретает тот [их] обширный запас, который деятельное и беспредельное человеческое воображение нарисовало с почти бесконечным разнообразием? Откуда получает он весь материал рассуждения и знания? На это я отвечаю одним словом: из опыта. На опыте основывается все наше знание, от него в конце концов оно происходит" [3].

До взаємовідносин з навколишнім, оточуючим світом людська душа, за Локком – це "tabula rasa", що в перекладі з латини означає "біла дошка" або ж "білий аркуш паперу". Така аналогія відверто свідчить про позицію філософського психологізму, який був притаманний філософському вченню Локка. Саме з цієї позиції Локк наводить приклади становлення дитячої свідомості, а саме накопичення дитячою душею вражень (ідей), через емпіричне сприйняття оточуючого її світу, який є новим для дитячої душі, а тому і яскравішим, що ініціює увагу дитини та не потребує свідомих зусиль.

Чуттєве сприйняття або ж емпіричний досвід виступає у Локка як невід'ємний компонент людського знання, а отже, в цьому сенсі теза "Всі

знання випливають з відчуттів" рівносильна тезі "Всі знання отримуються з досвіду". І не дивує той факт, що коли на той час, була зроблена спроба встановлення, – яким же саме чином ідеї з'являються в свідомості, що не узгоджується з позицією Декарта, відповідно, Локк, навпаки, заперечував будь-яку форму вродженості і намагався довести, що ідеї приходять завжди тільки з досвіду.

Очевидно те, що англійська емпірична традиція та Декартові "ідеї" є компонентами, з синтезу яких бере свій початок новий емпіризм Локка. Підсумовуючи вище сказане, зауважимо на наступних положеннях локківської філософської концепції:

- не існує ні вроджених ідей, ні принципів;
- жоден людський розум, яким би потужним він не був, не здатен генерувати абсолютно нову ідею;
- жоден людський розум, яким би потужним він не був, не здатен нігелювати тобто, знищити існуючу ідею;
- єдиним джерелом і, одночасно, межею розуму є досвід.

Природним є те, що постановка такого питання потребувала подальшого розвитку думки в напрямку розподілу предмету, а саме того, що являло собою виокремлення, поряд з об'єктами зовнішнього досвіду, особливого внутрішнього об'єкту знання – пізнавальної здатності людини вцілому, її розуму.

За Локком, розуміння подібне до ока: воно дає нам можливість бачити та сприймати об'єкти, але потрібно докласти дуже великих зусиль, щоб спрямувати погляд на самого себе, потрібні великі мистецтво і праця для того, щоб поставити розуміння на віддалі і спрямувати його ж погляд на самого себе, зробити розуміння його ж об'єктом.

Синтез здатності людського розуму до відображення матеріального світу з іншими здатностями Локк здійснює, визнаючи окрім зовнішнього досвіду, який є постачальником первинної інформації про зовнішній світ, досвід внутрішній, рефлексію.

Таким чином, згідно до філософії Локка, досвід має ніби два виміри: чуттєвий, який є оберненим до зовнішнього світу, та раціональний, який, по суті, є оберненим на саму пізнавальну діяльність.

На думку Локка, якщо ми повністю зможемо дослідити ці два джерела та їх різноманітні форми, то побачимо, що вони містять весь наш запас ідей і в нашій душі немає нічого, що не отримувалось одним з цих шляхів.

Локк закликає нас до стеменого вивчення своєї свідомості, та запевнює нас в тому, що за умови доброї уваги та відвертого бажання, досягнення цілі в даній справі, кожен зможе пересвідчитися в істинності його тверджень.

Так, "...что такое все первоначальные идеи [человека], как не идеи объектов его чувств или идеи деятельности его ума, рассматриваемой как объект его рефлексии. Как бы ни был велик, по мнению человека, объем знаний в разуме, после старательного рассмотрения он заметит, что в его уме нет идей, кроме запечатленных одним из этих двух источ-

ников, хотя, быть может, соединенных и расширенных разумом в бесконечном разнообразии..." [4].

Нагадаймо про відомі тези: "є два вида досвіду (зовнішній та внутрішній)" та "є два незалежних один від одного джерела людських знань (зовнішній та внутрішній)". Щодо можливого співпадіння або протирічності цих тез по змісту доречно було б згадати про деякі критичні точки розгляду локківської позиції. Так, історично мали місце дві точки зору. Перша зводиться до ототожнення цих двох тез.

Згідно з нею положення Локка про внутрішній досвід є рівнозначним положенню про особливе і незалежне від відчуття джерело знань. Постало питання про заперечення оцінки Локка, як сенсуаліста, емпірика, матеріаліста.

За словами Заїченка Г. А., родоначальники точки зору такого характеру, якими є Р. Фалькенберг та В. Віндельбанд, вбачали в локківському розмежуванні досвіду трансформований раціоналізм.

Інша точка зору полягає в запереченні тотожності двох вище згаданих тез Локка. В її сенсі те, що Локк, поряд з основним видом досвіду – відчуттям визнає досвід внутрішній – рефлексію, означає не зраду принципу матеріалістичного сенсуалізму, а глибоке розуміння того, що принцип сенсуалізму – це тільки один із ключів до пояснення виникнення ідей і знань.

Але не слід, звичайно, думати, що Локку вдалось уникнути проблем в реалізації свого варіанту сенсуалізму. Ця проблема отримала назву теоретико-пізнавальної робінзонади. А теоретико-пізнавальна робінзонада характеризується тим, що у вченні про досвід за систему відліку береться окремий індивід відокремлений від соціуму.

Але якраз тут вже і з'являться перші труднощі, адже проблему розвитку індивіду було б доречно розглядати як проблему становлення одиничного як елемента, що детермінований становленням, розвитком та досягнутим рівнем всезагальної родової свідомості людства.

Та коли Локк бере за мету прослідкувати в окремому індивіді виникнення і розвиток пізнавальних здатностей та можливостей з чуттєвого досвіду, тоді він допускає думку, що має справу з людським пізнанням взагалі. Саме в цьому сенсі доречними вважатимемо слова Ляйбніца: "Эта чистая доска, о которой столько говорят, представляет, по-моему, лишь фикцию, не существующую вовсе в природе и имеющую своим источником несовершенные понятия философов" [5].

Але не будемо вдаватися до поспішного засудження локківської філософії, згадаємо позицію раціоналізму на цей рахунок. Раціоналісти добре знали, що в реальному пізнавальному процесі загальні поняття слугують ефективним засобом аналізу матеріалу чуттєвого, досвідного.

Раціоналізм відкривав можливість розгляду людського розуму не просто як історію індивідуального накопичення чуттєвого, досвідного матеріалу, що потім кристалізується в раціональні форми пояснення світу, адже історію людського розуму можна сприймати і усвідомлювати як історію успадкування попередніх епох раціонального кристалу та

теоретичного змісту знань. І саме це успадкування активно впливає на становлення та осмислення чуттєвого досвіду нових поколінь.

Тут має місце комбінування з новими формами та теоретичним змістом, що детермінує особливості чуттєвого відображення дійсності. "Между *tabula rasa* до рождения человека и первыми шагами в становлении его способности чувственного отражения вторгается такой элемент, как социально-историческая и интеллектуальная детерминация тех или иных форм и путей, по каким пойдет развитие чувств, опыта индивидуума. И поэтому даже развитие индивидуального сознания не начинается с *tabula rasa*", – так висловлюється Заїченко Г. А. в своїх коментарях, що стосуються розгляду проблеми принципу локківського історизму.

Самоочевидності, наприклад, математичних аксіом зрозуміла для європейців, але не для бушменів або, скажімо, аборигенів Австралії. Звичайно, унаслідкування та нові форми раціонального відображення дійсності, і їх різноманітні комбінації являють собою кристалізацію минулого або сучасного досвіду. Але, якщо раціоналісти відносно самостійність раціонального знання перетворювали на абсолютну і не могли знайти нічого кращого, як пояснити її вродженими ідеями і принципами, то Локк, відкидає вродженість знань та принципів. Локк, безумовно, має рацію, виступаючи проти концепції вроджених ідей.

Але, все ж, він відмовився від того, щоб прислухатися до поєднувального моменту, до мосту, який, можливо, міг би бути прокладеним між берегами раціоналізму та емпіризму. Та вся проблема полягає якраз у тому, що в даному випадку на компроміс повинні піти обидві сторони, адже, навіть для зведення вдалого мосту між протилежними берегами повинні вестися сумлінні, злагоджені роботи з кожною з двох сторін.

Адже, в свою чергу, представники раціоналізму Декарт і Лейбніц не вгледіли в матеріалістичному сенсуалізмі Локка реальну філософську проблему – обґрунтування досвідних джерел. Натомість, шукалися філософські шляхи протидіювання та взаємоспростування.

Ціль своїх досліджень Локк бачить у вивченні пізнавальних здатностей з точки зору того, як вони можуть бути застосовані до об'єктів з якими вони мають справу. Першою пізнавальною здатністю, за Локком, вважається здатність відчуття – це здатність сприймати за допомогою органів відчуттів якості предметів матеріального світу.

Не можна не згадати про момент в "Досліді", де Локк вводить поняття існування "чогось" або ж "дечого", що має здатність створювати ідеї в розумі. Таку здатність речей виробляти в нас ідеї Локк називає словом "якість". "Все, что ум воспринимает в себе и что есть непосредственный объект восприятия, мышления или понимания, я называю идеею; силу, вызывающую в нашем уме какую-нибудь идею, я называю качеством предмета, которому эта сила присуща. Так, снежный ком способен породить в нас идеи белого, холодного и круглого. Поэтому силы, вызывающие эти идеи в нас, поскольку они находятся в снежном коме, я называю качествами, а поскольку они суть ощущения, или восприятия, в наших умах (*understandings*), я называю их идеями. Если я говорю иногда об идеях, как бы находящихся в самих вещах, это следует по-

нимать таким образом, что под ними имеются в виду те качества в предметах, которые вызывают в нас идеи" [6].

Серед взятих до розгляду якостей в тілах мають місце такі, які є неможливо відокремити від тіла, що тіло зберігає постійно, при будь-яких змінах. Названі якості (щільність, протяжність, форма, рухливість) Локк називає першопочатковими, або ж первинними. На думку Локка ці якості здатні породити в нас прості ідеї щільності, протяжності, форми, руху, або спокою, та ідею числа. Первинні ідеї є об'єктивними в тому сенсі, що відповідні їм ідеї не викликаються в нас є точними копіями, образи предметів що існують поза нами.

Щодо вторинних якостей, то вони не відіграють ніякої ролі в самих речах, але являють собою сили, що здатні викликати в нас різні відчуття опосередковано первинними якостями. По суті вони представляють собою комбінації первинних якостей, таких, наприклад, як смак, колір, запах, і. т. д. На противагу первинним якостям вторинні якості носять суб'єктивний характер(по меншій мірі частково), в тому сенсі, що вони не відображають об'єктивних якостей самих речей. (Отож первинні якості являють собою якості самих тіл, а вторинні виникають із зустрічі об'єкта із суб'єктом, хоча коріння їх виникнення знаходиться в об'єкті).

Цілоком послідовним є питання такого ж характеру щодо виникнення ідей опосередкованих вторинними якостями. Локк зауважує на тому, що не буде вдаватися до вивчення того, внаслідок чого руху душі і зміні в нашому тілі ми отримуємо відчуття через свої органи відчуттів.

Взаємодія, взаємозбагачення відчуттів, отже і досвіду, – є важливим принципом історії становлення індивідуальної свідомості в філософії Локка. При розгляді філософських творів Локка ми бачимо, що описуючи історію людського розуму, Локк доводить те, що природа розуму без спілкування зі світом, без досвіду попередніх поколінь, без виховання зовсім пуста, чимось схожа до "tabula rasa".

Отримуючи прості ідеї, наша душа пасивна, але коли вона вже отримала такі ідеї, тоді вона вже має можливість проводити з ними різні операції, наприклад, може комбінувати ідеї одну з одною, таким чином формувати складні ідеї, крім того, вона здатна відокремлювати деякі ідеї від інших, з якими вона пов'язана (а значить, абстрагувати) та формувати загальні ідеї.

Таким чином ми послідовно підійшли до розгляду складних ідей, саме їх ми першими будемо розглядати серед продукту рефлексії в філософії Локка. Складні ідеї Локк розділяє на такі три великі групи: модуси, субстанції та відношення.

Саме в такому переході від чуттєвого до раціонального, що являє собою результат більш складної пізнавальної здатності, заключається для Локка одна з основних проблем. Оскільки, коли мова йдеться про відчуття, в нього немає ніяких сумнівів щодо істинності відчуттів як джерела знань про зовнішній світ. "Когда я говорю, что чувства доставляют [идеи] уму, я хочу сказать, что от внешних предметов они доставляют уму то, что вызывает в нем эти восприятия. Этот богатый источник

більшинства наших ідей, зависящих всецело от наших чувств и через них входящих в разум".

Але визнання того, що відчуття є джерелом більшості людських ідей про матеріальний світ не дає відповіді на питання, яке поставив Заїченко Г. А. у своїй книзі "Джон Локк": "який той залишок ідей, що Локк не відносить до відчуттів, звідки він черпається?" "Здавалося б", – пише Заїченко, – "є природнім вважати, що ця відповідь криється в локківському визначенні внутрішнього досвіду, рефлексії". Наведемо одне з таких визначень: "[рефлексия] – внутреннее восприятие действий (operations) нашего ума, когда он занимается приобретенными им идеями. Как только душа начинает размышлять и рассматривать эти действия, они доставляют нашему разуму (understanding) идеи другого рода, которые мы не могли бы получить от внешних вещей" [7].

1. Локк Джон. Сочинения: в трех томах. – М., 1985. – Т. 1. – 622 с. – С. 74; 2. Реале Джованни, Антисери Дарио. Западная философия от истоков до наших дней. Новое Время (От Леонардо до Канта). – Т. 3. – Санкт-Петербург: ТОО ТК "Петрополис", 1996. – 714 с. – С. 327; 3. Локк Джон. Сочинения // Знач. твір. – С. 154; 4. Там само. – С. 130; 5. Лейбниц Г.-В. Сочинения: в четырех томах: – Т. II. – М., 1983. – 686 с. – С. 110; 6. Локк Джон. Сочинения... // Знач. твір. – С. 154; 7. Там само. – С. 155.

Надійшла до редколегії 13.01.2011 р.

**І. П. Дєдєєва, канд. філос. наук, ст. викл., КНЕУ, м. Київ,
Л. В. Ярош, канд. філос. наук, доц.,
ПНТУ ім. Ю. Кондратюка, м. Полтава**

ЧИ Є ПРОТИРІЧЧЯ МІЖ МЕТОДОМ І СИСТЕМОЮ ГЕГЕЛЯ?

Аналізується розуміння історико-філософського процесу як процесу розвитку наукового методу пізнання у вигляді усвідомленої форми саморуку змісту. У зв'язку з цим порівнюються особливості розуміння діалектики в концепції Гегеля з тим, яке представлено в роботах класиків марксизму.

Ключові слова: діалектика, метод, розвиток, свобода, особистість, власність.

Анализируется понимание историко-философского процесса как процесса развития научного метода познания в виде осознанной формы самодвижения содержания. В этой связи сравниваются особенности понимания диалектики в концепции Гегеля с тем, которое представлено в работах классиков марксизма.

Ключевые слова: диалектика, метод, развитие, свобода, личность, собственность.

Is there a contradiction between the method and system of Hegel? Understanding of historical and philosophical process as a development of scientific method of cognition like a conscious form of self-motion content is analyzed. In this regard, the specialties of understanding the dialectic in Hegel's concept to that which is represented in the classics of Marxism, are compared.

Keywords: dialectics, method, development, freedom, personality, property.

Нашій культурі зазначена вище проблема і її зміст дісталися в спадщину від "класичного" прочитання Гегеля. І якщо дотепер не помітно бажання прочитати цю тему інакше, хоча така можливість тепер уже є.

Історія пізнання – це не тільки яскраві досягнення і злети людської думки, але і важкі помилки, і глибокі омани. Скільки теорій і гіпотез, концептів і проєктів тепер травою поросло.

Мабуть, і в самі віддалені часи люди інстинктивно розуміли, що важливо не тільки те, що пізнається, але і як це робиться. Здається, надійністю пізнавальних процедур люди були стурбовані здавна. Згодом стихійно накопичений досвід пізнання скондесувався і відлився у певні фігури і норми логіки, які були теоретично осмислені і вичленовані одним з найбільших мислителів людської історії Аристотелем. Разом з тим Аристотель залишив нам не тільки, як ми говоримо, формальну або розсудкову логіку, але і повчальні зразки надрозсудкового, діалектичного мислення, що не зводиться до розсудкової здатності, а дає зовсім іншу когнітивну якість.

Давня людина у своїй пізнавально-практичній діяльності використовувала стихійно не лише фігури і норми розсудкової або формальної логіки, але і логіки розумної або діалектичної. З історії культури ми знаємо про закон партиципації або співпричетності, положення якого виглядали як порушення законів розсудливості.

Ці дві форми – розсудкова і розумна – нашої духовної здатності, що виражаються відповідно в законах формальної і діалектичної логіки, протягом усього історико-філософського процесу скоріше протистояли, ніж належним чином сполучалися. Метод осягнення сутності світобудови виявився найбільш проблематичним пунктом філософського пізнання. І тільки у Гегеля ця проблема знайшла своє остаточне вирішення: ним був фундаментально розроблений діалектичний метод осягнення істини. Гегель вперше у світовій філософії подав буття або субстанцію в якості суб'єкта, тобто сформулював діалектичний принцип саморуху і самоствердження всього суцього.

Таким чином, можна сказати, що весь світовий історико-філософський процес став процесом визрівання універсального діалектичного методу духовного освоєння світу. І цей результат, тобто діалектичний метод, слід вважати зрілим плодом і кінцевим пунктом розвитку філософії. Історико-філософський процес резюмувався в метод. У цьому смислі і варто розуміти припинення розвитку філософії. Далі це може означати тільки те, що після Гегеля нікому не вдасться створити в змісті методу чогось більш досконалого. А те, що пропонувалося після Гегеля в якості методологічних "удосконалень", не мало сенсу і тільки засмічувало методологічний простір. Метод Гегеля бездоганний. Але одна справа метод сам по собі як технологія мислення, і зовсім інше питання – застосування цього методу при аналізі матеріалу прикладних областей. Тут може таїтися можливість помилок. Були такі помилки й у Гегеля. Але це усього лише незначні нерівності в порівнянні з тим, що геніально виконано у всіх областях цим найбільшим за усю світову історію мислителем. До того ж не все так однозначно з цими так званими помилками Гегеля. Багато положень дотепер залишаються щонайменше спірними, і відносно них не просто сказати, хто правий.

У світлі вище викладеного не можна прийняти критику Ф. Енгельсом у його роботі "Л. Фейєрбах і кінець класичної німецької філософії" на предмет нібито наявного в Гегеля протиріччя між його методом і системою.

Протиріччя Енгельс побачив у тому, що метод Гегеля не визнає ніяких остаточних результатів, а система оголошена їм вінцем і кінцевим пунктом історико-філософського процесу. Розвиток філософії і справді припинилося на системі Гегеля, оскільки в її надрах завершилося формування діалектичного методу. Але це не означає кінця філософії. Філософія не вичерпалася і не зійшла зі сцени. Виникнення зрілого діалектичного методу означає, саме навпаки, появу можливості його інтенсивного застосування у всіх областях дійсності. Припинився розвиток філософії в смислі становлення її методу, але справжнє функціонування останнього тільки і повинне було б початися з тієї самої пори при належному усвідомленні сили цього методу. Розвиток філософії припинився, але її рух у значенні функціонування діалектичного методу не припиниться ніколи, поки будуть суб'єкти, які пізнають, і поки буде що пізнавати.

Енгельсу неможливо було прийняти положення Гегеля про розвиток, котрий у нього завжди має абсолютний кінцевий пункт, у той час як у самого Енгельса тексти засіяні висловами типу: "розвиток відбувається до нескінченності". Подібні вислови не мають сенсу. Так можна говорити тільки про безцільний рух, непрогресивну мінливість у сенсі чистої випадковості, але не про розвиток, тому що нескінченного розвитку не може бути згідно з самим його визначенням.

Енгельс відмежовується у зазначеній вище його роботі від одного з відомих концептів Гегеля "абсолютна істина", розуміючи під цим завершеність, вичерпаність змісту того або іншого процесу, наприклад, пізнавального, про яке і говорить Енгельс. Насправді мова тут повинна йти про абсолютну істину як спосіб вираження змісту. Філософське ж пізнання якого-небудь предмета припускає відповідно до діалектичного методу вираження змісту у формі поняття.

Думка Гегеля про завершення історико-філософського процесу на його системі на перший погляд здається зухвалою. Ця думка справила, наприклад, на Хайдеггера настільки сильне враження, що він, не ховаючи свого настрою, заявив: "Положення Гегеля про завершення філософії шокує...". Разом з тим Хайдеггер приймає по-своєму це положення і говорить про завершеність філософії в змісті "...цілісності ходу історії філософії, у якому початок залишається настільки ж важливим, як і завершення: Гегель і греки" [1]. Але з такого трактування не ясно, чому "цілісність ходу історії" повинна з необхідністю розміщатися між греками і Гегелем, а скажімо, не кимось іншим до або після Гегеля, наприклад, самим Хайдеггером. Напрошується якийсь критерій, але він не зазначений Хайдеггером.

Є відгуки на цю тему й у вітчизняних авторів. Наприклад, про гегелівську систему говориться як про вищий розвиток новоевропейської філософії, починаючи з Бекона і Декарта, і тому вона, мовляв, "завершується і тим самим закінчується" [2]. Але знову-таки не ясно, у чому критерій "вищого розвитку". У контексті викладу своєї точки зору автори зазначеної думки відзначають енциклопедичність гегелівської системи, вбачаючи в цьому, можливо, якийсь критерій рівня розвитку системи.

Але, здається, для вирішення настільки серйозного питання однієї ерудиції недостатньо. Між тим головне досягнення Гегеля – це його метод: як правильно мислити і діяти. Енгельс з питання завершення філософії на системі Гегеля в цілому солідаризується з ним, але з досить сумнівними застереженнями. Розмірковуючи про так звані недоліки філософії Гегеля, Енгельс скоріше оголює слабкості власного принципу. Так своє досить сумнівне уявлення про розвиток як процес, що іде в дурну нескінченність, він робить масштабом оцінки гегелевих побудов, заявляючи, що "Гегель бачить себе змушеним покласти кінець ... процесові, тому що треба ж було йому на чомусь закінчити свою систему" [3]. Треба сказати, що у Гегеля не тільки немає нічого вимушеного, як це бачиться Енгельсу, але, навпроти, він виконав лише належне, оскільки розвиток філософії в нього увінчується адекватним природі розуму методом, і тому процес закономірно вгасає у своєму результаті, увібравши в себе і синтезувавши належним чином свої власні передумови.

І далі Енгельс продовжує: "У "Логіці" цей кінець він знову може зроби́ти початком, тому що там кінцева точка, абсолютна ідея, – абсолютна лише остільки, оскільки він абсолютно нічого не здатний сказати про неї, – "відчужує" себе (тобто перетворюється) у природу, а потім у дусі, – тобто в мисленні й в історії, – знову повертається до самої себе" [4]. Подібне висловлення Енгельса викликає здивування. Адже тільки що Енгельс піднесено говорив про "Логіку" Гегеля, де в чистій формі в трьох томах розгорнуто показаний логічний хід абсолютної ідеї, її логічне буття; грандіозна маніфестація її імперативної, тому що загальної і необхідної за своєю природою архітектоніки. Заявляти після цього, що Гегелю нічого сказати про абсолютну ідею, означає – бути в лісі, але дерев там не помітити. Симптоматично і продовження відзначеної думки Енгельса, як утім, і інших принципів положень цієї доктрини.

Енгельс перекинуто трактує технологію перетворення або, за Гегелем, "відчуження", опредмечування логічної ідеї або поняття в природу з наступним поверненням до себе. Неправомірно стверджувати, що таке повернення відбувається "потім у дусі, – тобто в мисленні й в історії". Це "потім" – надзвичайно характерне і вказує на те, що філософські продукти виносяться назвні і розташовуються в просторі і часі. Гегель багаторазово у своїх роботах попереджає про неприпустимість подібного поводження з визначеннями філософського мислення. Така технологія правомірна тільки для кінцевого мислення, розсудкових наук, але аж ніяк не для філософії. Що відзначений зворот мови свідчить не про логічний, а саме про натуралістичний його зміст і не допускає двозначного трактування, говорить вся манера творчості Енгельса.

У Гегеля дух, що виражає собою принцип повернення, реалізується не "потім", а відразу ж на стадії природи і саме на її першому, механічному ступені і виражається в знятті зовнішності матеріальних явищ, наприклад, у вазі матерії, природі світла і т. д. Це і є процес ідеалізації природи в ритмі заперечності або заперечення заперечення, де всі три моменти заперечності – теза, антитеза і синтез – не розділені часом, не

розпадаються в часі, як це має місце в марксистській теорії (згадаємо хрестоматійний приклад із зерном і т. д.), а реалізуються одночасно. Усе теж саме здійснюється і на наступних стадіях висхідного руху природи аж до появи людини і суспільства, що підхоплюють естафету розвитку, позначаючи тим самим межу прогресуючому метаморфозу природи.

Повернення духу до себе в мисленні і в історії – це уже вища, фінальна форма буття духу у формі самого духу. Важливо при цьому усвідомлювати те, що в процесі заперечення заперечення відчуження і повернення, втрата і знаходження – одномоментні, синхронні, а не різночасні, діахронні акти. Ці акти виражають собою спосіб буття всього сущого у всесвіті. Послідовність тези – антитези – синтезу слід розглядати в структурно-значеннєвому, логічному аспекті, а не в часовому. Тут особливо важливо правильно розуміти і упевнено володіти технологією поєднання загального з одиничним, необхідного з випадковим, нескінченного з кінцевим, вічного з тимчасовим.

Проти Гегеля постійно виставляють аргумент про порожнечу і беззмістовність логічних форм – це теза, навіяна в новий час філософією Канта; так начебто в змісті ми повинні віддавати перевагу його почуттєвій складовій, а не його загальному елементові, котрий якраз переборює межі кінцевого, а не протистоїть йому. Самі ж представники емпіричного знання визнають, що головне в наукових пошуках – розкрити сутність речей, знайти закони функціонування чуттєвого світу. Отже, питання полягає в тім, як поєднати загальне і необхідне логічних форм зі світом емпіричного різноманіття. До цього і покликаний діалектичний метод Гегеля, а ті нісенітності, що йому приписують, ми повинні залишити на потребу їхніх авторів. Ми і дотепер не бачимо кращих зразків діалектичного, істинно філософського мислення, ніж ті, котрі нам залишилися від Гегеля. Його твори – це вище, що створено людським генієм за всю історію планетарної культури.

Коли читаєш у головного "класика" про Гегеля стосовно розглянутого питання, що якесь "*містичне почуття*... жене філософа з області абстрактного мислення в сферу споглядання, це – *нудьга, туга за змістом*" [5], то відразу ж видно, що дана уїдлива метафора Маркса є вираженням все того ж уявлення про абстрактне, роздільне існування форми і змісту: на одній стороні – форма, а на іншій – зміст. Гегель же далекий від подібних протиставлень.

Зрозуміло, філософська форма відрізняється від кінцевих форм емпіричного пізнання, тому що вона є нескінченною, абсолютною формою, у собі і для себе визначеною, такою, що несе в собі всю повноту необхідного змісту; її призначення – асимілювати почуттєвий компонент емпіричної сторони, тобто покласти особливе співрозмірним загальному або творити світ по образу і подоби своїй; це означає надати йому форму свободи. Але це і є сама суть справи, до якої усі повинні прагнути і на що націлює нас метод Гегеля.

От як сам Гегель відповідає своїм опонентам із приводу ніби-то порожніх розумових форм: "твердження, ніби-то категорії самі по собі

порожні, безсумнівно, правильне в тому сенсі, що ми не повинні зупинятися на них і їхній тотальності (на логічній ідеї), а повинні рухатися вперед, до реальних областей природи і духу. Однак, ми не повинні розуміти цей рух уперед так, начебто завдяки йому до логічної ідеї додається ззовні далекий їй зміст, а повинні розуміти рух уперед так, що саме власна діяльність логічної ідеї визначає себе до подальшого і розвивається в природу і дух" [6]. Те, що Маркс їдко називає "містичним почуттям", являє собою, якщо без емоцій і завжди властивої йому зарозумілої іронії, об'єктивне протиріччя, властиве чому б то не було, яке рухає світом і яке знаходить у Гегеля вираження в таких термінах як сутність речей, поняття (як об'єктивна природа речей) або, як у приведеній цитаті Гегеля, логічна ідея. Поняття утримує в собі весь предметний зміст, однак у непередметній, ідеалізованій формі або в знятому виді, у формі загального і необхідного – різниця, яка і є джерелом активності, діяльності знаходження завершеної, істинної предметності.

Саме завдяки цьому зазначеному об'єктивному протиріччю здійснюється перехід з логічної сфери в область природи і духу. Це елементарне, щоб не сказати тривіальне після гегелівських робіт філософське положення раптом перетворилося в проблему у багатьох авторів на нашому вітчизняному ґрунті. Старанно укоріняють уявлення про відсутність у Гегеля обґрунтованого, тобто такого, що має характер об'єктивної необхідності, переходу від логічного світу до предметного. Дивним образом вбачають у Гегеля в цьому питанні суб'єктивізм, виходячи з одного його відомого метафоричного виразу, де говориться, що ідея "наважується із самої себе вільно відпустити себе в якості природи". Як говориться, "безобразная жизнь была бы безобразна". Навіщо ж так буквалістськи і воістину суб'єктивістськи читати Гегеля? До того ж це лише вибіркове цитування Гегеля, який у своїх творах передає дану думку багато разів і не тільки метафорично [7].

Анітрохи не більше історичної цінності і логічного виправдання утримується в таких обвинуваченнях, висунутих Марксом і всіма його адептами проти методології Гегеля, як звинувачення в некритичному позитивізмі і принципі підведення щодо прикладних досліджень.

Для Маркса позитивізм буде виглядати критичним тільки в тому випадку, якщо його носіїв представить доктрину, у якій з життя суспільства неодмінно елімінується принцип приватної власності на засоби виробництва. Без цього будь-які проекти трансформації суспільства залишаться в очах Маркса палліативами.

Гегель же сповідав радикально інше і нескінченно глибоке розуміння проблеми власності як предметної форми свободи особистості. Предметність як невід'ємний елемент входить у структуру нашої самості. Наша суб'єктивність як здатність саморозрізнення несе в самій собі момент предметності в ідеалізованій, непередметній формі й утворює собою сферу внутрішньої свободи індивіда, котра і одержує своє підтвердження в речовій формі реального світу у виді власності і невіддільна від того, що ми називаємо особистістю. Саме тому власність і є не-

доторканною, що вона є наявним буттям особистості; у противному випадку ми одержуємо не особистість, а ампутанта, абстрактного індивіда, яким можна маніпулювати. Власність є умовою зовнішньої свободи індивіда; відокремити його від власності означає позбавити його об'єктивних умов становлення його свободи, умов об'єктивації останньої.

Людина, відділена від об'єктивних умов становлення своєї свободи, перестає бути справжнім суб'єктом діяльності, зберігаючи лише видимість такого, а дійсним суб'єктом стає інший (наприклад, чиновник), той, хто контролює сферу власності; і останній уміє сповна скористатися своїм вигідним положенням для своєї особистої користі. Ми не повинні забувати, що в міжособистісних відносинах момент буття для іншого, зміст якого виражається у відношенні людини до людини як до засобу, є фундаментальним положенням, що визначає споконвічно і при будь-яких "ізмах" соціальну диференціацію людей у суспільстві, їхнє рольове значення, їхній статус і положення. Весь соціальний процес є не що інше, як боротьба людей між собою за краще місце під сонцем, за просування своїх інтересів. Можливість подібного, власне кажучи антагоністичного, міжособистісного перекоосу і реалізувалася найбільшою мірою саме в країнах, де утвердився марксистський принцип експропріації експропріаторів. Але найстрашніше в житті подібних суспільств полягає в тім, що вони неминуче приходять до безвихідної стагнації і втрати якої б то не було історичної перспективи. У той же час організація суспільства, заснована на самостійному виробництві окремих осіб, зберігає перспективу нормального прогресуючого руху, оскільки не порушує базового принципу свободи особистості при наявності всіх інших соціальних обставин.

Маркс упав в ілюзію, приймаючи за дійсне опосередкування усього лише по видимості загальну працю, тобто працю як ланку загального виробництва на основі насправді примарного колективу, оскільки останній являє собою ізольовану від власності і тим самим безлику сукупність позбавлених кореня анонімів. Опосередкування, власне кажучи, може бути дійсним тільки на основі єдності особистості, тобто індивіда, невіддільного від його власності як об'єктивної форми буття його свободи. Процедура роз'єднання власності й індивіда не тільки не веде до його емансипації, але, саме навпаки, означає знищення об'єктивної передумови його свободи.

Розв'язання постійно виникаючих суспільних колізій і досягнення соціальної справедливості при збереженні принципу плюралізму власності варто шукати вже не шляхом зміни відносин власності за Марксом, а в сфері розподілу на основі всебічного розвитку громадянського суспільства і його інститутів.

Такою є ціна марксистського розуміння критичного відношення до суспільного порядку. Критикувати, виходить, можна по різному, але краще не за Марксом. Стосовно світоглядної позиції Гегеля у відношенні суспільних порядків, то треба сказати, що вона невразлива для критики, тому що, як було відзначено вище, його вихідний принцип автен-

тичний природі людини. І зовсім не випадково історична практика посомомила саме Маркса, а не Гегеля. Правда, варто відзначити, що філософське знання не має потреби в подібних підтвердженнях, тому що критерій істини концентрований у самій істині у вигляді її іманентно-суперечливої природи.

Що ж стосується громадянської позиції Гегеля як нібито філістерської в очах "класиків", те таку оцінку варто визнати скоріше як сугобо суб'єктивну й упереджену і обумовлену тим, що масштаб виміру особистості привнесений з інших і навіть протилежних світоглядних координат. До того ж тепер ми можемо прочитати у сучасних дослідників біографії Гегеля опис таких його моральних учинків, які свідчать, що його громадянський образ не був нижче рівня свого часу. Але щодо цього можна багато і не поширюватися, оскільки Гегель дорогий історії, насамперед як мислитель, який затьмарив своїм виступом усе, що було не тільки до нього, але і після.

Ряд зауважень необхідно зробити і з питання так званого підведення емпіричного матеріалу під те або інше загальне положення, емпірію під логіку. Це питання власне кажучи невіддільне від розглянутої нами вище проблеми критики дійсності. Гегеля обвинувачують як у тому, так і в іншому: і в некритичному позитивізмі й у безпосередньому підведенні одиничного під загальне. В цілому доводиться відзначити, що всі звинувачення на адресу гегелевої методології засновані на непорозумінні. В науці важливо усвідомлювати те, що без моменту підведення в пізнавальному процесі обійтися в принципі неможливо, тому що одиничне не зводиться до загального або почуттєве до раціонального без залишку, інакше вони не були би протилежностями. Ми тут завжди будемо мати справу з невимовним, з цим ірраціональним горезвісним залишком, котрий в уявленні деяких теоретиків виростає в цілу проблему, об яку ніби-то спіткнувся бідолашний, безпомічний Гегель, який не знав, як з цим розібратися.

Коли планувальні структури визначають, яким має бути посадовий оклад, наприклад, шкільного вчителя або вузівського доцента, то вони при цьому не думають про його випадкові, одиничні, емпіричні ознаки: з бородою хтось або без неї, спортивної статури або іншої; тепер ігнорується навіть гендерний фактор. Беруть всіх і підводять під єдиний показник, і правильно роблять, і ніхто саме через це на них не ображається. Незадоволеність може бути зовсім з інших причин, більш істотних, ніж ці дріб'язкові ознаки, хоча для кожного окремого індивіда його особливості, можливо, досить милі і зовсім не байдужі. Точно так само, наприклад, у словах "геолог" або "скелелаз", "герой" або "профан" не проглядаються ні колір очей, ні форма носа або вигин губ їхнього власника, але схоплено і виражене тільки істотне. Це принципове положення зберігає свою силу у всіх можливих випадках. І якщо в пізнавальному процесі, що включає в себе й емпіричну сторону, ми з необхідністю будемо зіштовхуватися із ситуацією, коли випадкове, одиничне, нескоротне і невимовне випадає в ірраціональний залишок, то при цьому потрібно пам'ятати,

що зазначений емпіричний залишок ніколи не піднімається за своїм значенням для результатів пізнання вище статусу зовнішньої форми, не здатної похитнути зміст. І Гегель з повним правом говорить зневажливо про таке почуттєве, тому що воно і справді не коштує і ламаного гроша. Дарма з цього приводу напружуються в унісон з марксистами і нинішні постмодерністи, які в певній мірі є спадкоємцями марксизму в методологічному відношенні. Вони все норовлять перервати гегелівське безперервне (Абсолют), яке насправді саме без зусилля постмодерністів з необхідністю безупинно перериває себе, залишаючись рівним самому собі у своїй нерівності із собою, що і є сіллю діалектики.

Отже, без підведення не можна обійтись, але підведення бувають різними. Не можна підводити так, як це зробив Маркс, підвівши у своїй доктрині всіх людей під загальну власність. У результаті ми одержали такий деспотичний політичний режим, імплікований подібним підведенням, від жахів якого здригнулася вся планета.

На закінчення помітимо, що діалектика в Маркса, Енгельса і їх послідовників часом викривлюється до невпізнанності, оскільки істотні моменти руху – теза, антитезис і синтез – відпускаються ними у вільне плавання по річці часу, що зовсім неприпустимо і про що вище вже говорилося докладніше.

1. Цит. за: *Сергеев К. А., Перов Ю. В.* Гегелевская история философии как подлинная наука философии. Вступительная статья // Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Книга первая. – СПб.: Наука, 1993. – С. 49–50; 2. Там само. – С. 49; 3. *Энгельс Ф.* Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии // Маркс К., Энгельс Ф. Избран. соч. в 9 томах – М., 1987. – Т. 6. – С. 285–326. – С. 290; 4. Там само; 5. *Маркс К.* Экономическо-философские рукописи 1844 года. // Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. – М., 1956. – С. 517–642 – С. 639; 6. *Гегель Г. В. Ф.* Энциклопедия философских наук. – Том 1. Наука логики. – М.: Мысль, 1974. – 452 с. – С. 160; 7. Див.: *Кушаков Ю. В.* Нариси з історії німецької філософії Нового часу. – К.: Центр навчальної літератури, 2006. – 572 с. – С. 322.

Надійшла до редколегії 13.01.2011 р.

О. П. Гужва, д-р філос. наук, проф., УДАЗТ, м. Харків

ЛЕСЯ УКРАЇНКА: ЇЇ ВІВ ЗА СОБОЮ ГЕНІЙ ТВОРЧОСТІ

На прикладі поетичних творів Лесі Українки досліджується творче "Я", що охоплює всі сфери буття і прагне відтворити образ світу у його динаміці і становленні.

Ключові слова: геній творчості, правда вимислу, внутрішня діалогічність думки, симфонізм.

На приєре поетических произведений Леси Украинки исследуется творческое "Я", охватывающее все сферы бытия и воссоздающее образ мира в его динамике и становлении.

Ключевые слова: гений творчества, правда вымысла, внутренняя диалогичность мысли, симфонизм.

On the example of poetry Ukrainian Lesya studied creative "I", covering all areas of life and seeks to recreate the image of the world in its formation and dynamics.

Keywords: creative genius, the truth of fiction, dialogic inner thoughts symfonizm.

Важливим у проблемному полі філософії культури є порівняння різних форм творчої діяльності з метою виявлення узагальнюючих засад буття, змін у світорозумінні та світовідчутті. Творча діяльність в усіх її

формах утворює єдине поле духовності, єдине для всіх соціальних прошарків. Об'єднуюча сила духовності спричиняє появу творчої особистості, яка репрезентує культуру і суспільство саме всезагальним характером своєї праці.

Творча особистість здатна звести воедино різні світоглядні системи, різні уявлення про світ, що знаходять відбиття у філософській, науковій та художній свідомості¹. Розширення світоглядних горизонтів зумовлюється необхідністю відображення діалектики розвитку образу світу, що не знає застиглих форм, постійно народжується і гине, за Гегелем. Філософія культури, що започатковується діяльністю окремої особистості, спираючись на її досвід, досліджує взаємодію індивідуальної та колективної свідомості, разом із творчою особистістю філософія культури не лише засвідчує негаразди в суспільстві, а й вказує на можливості їх подолання.

В сфері духовності поновлюваним є оптимізм світорозуміння, що відроджується не тільки у сфері думок або ідей, а й у сфері почуттів. Злитість емоційно-раціональних початків духовності здавна притаманна мистецтву музики, саме у її межах поступово формується принцип симфонізму, що споріднюється з самим духовним буттям і є його найширшим виміром і проявом. Саме у сфері симфонізму затверджується *подоланий трагізм*, що несе в собі виклик долі і прийняття буття таким, як воно є.

Сковорода і Ведель, Березовський і Бортнянський, Гете і Бетговен підняли філософію мистецтва на рівень світоглядний саме завдяки тому, що віднайшли єдність життєвих начал у природі та всесвіті. "Живи та будь" – "stirb und werde", говорить про свою життєву позицію Гете. Бетговен віднаходив формулу буття у залученні окремої людської долі у нескінченність оновлення природи: "так має бути" – "es muß sein". Сковорода зняв життєві негаразди вікриттям того, що й у Раю є аблуко спокуси та змії, що дав його першим людям. Мистецтво перших класиків української музики: Бортнянського, Березовського та Веделя, – у межах релігійного світоспоглядання відобразило велич людського духу, здатного підійнятися над буденністю і подолати конфлікти в самому собі.

Вирішення світоглядних проблем засобами музики стало можливим завдяки становленню іманентних музичних закономірностей: композиційних та драматургічних у першу чергу, – що дозволяли зводити будівлю ідейно-художніх задумів. Становлення музичних закономірностей в цілісну систему музичного мислення відбувалося як у межах музики, так і завдяки впливам на музику інших видів мистецтва, у першу чергу з боку театру та мистецтва слова, живопису та архітектури. Зворотні впливи музики на інші види мистецтва позначилися у XIX та XX століттях.

Творчість Лесі Українки є досить показовою у виявленні важливих процесів художнього мислення, оскільки вона тяжіла до синкретизму

¹ Окремо стоїть питання про релігійну свідомість. Почасти автор торкається цього питання в своїх наукових розвідках про духовну драму.

висловлювання, спираючись на можливості і музики і поезії, враховуючи тенденції розвитку духовної культури межі XIX-XX століть, до збагачення яких вона була причетною.

У цій статті знаходять подальший розвиток ідеї, що були представлені автором у монографії "Симфонія та симфонізм у часі-просторі культури", Харків: Українська академія залізничного транспорту, 2009 та низці статей, що за необхідністю наводяться.

Метою дослідницької розвідки є творчість Лесі Українки як втілення світоглядних прозрінь в осягненні образу світу, до яких вели зрушення в поетиці та ідейній спрямованості її власних творів, що відповідали загальним тенденціям розвитку мистецтва і стану духовної культури.

Леся Українка – особистість, яку вів за собою геній творчості, що дав змогу осягнути неосяжне поле культури і затвердити себе в ньому. Втім, вже перші згадки про генія, які знаходимо у вірші "Завітання", вказують на особливості художнього мислення поетеси, які притаманні таким володарям духу, як Шевченко та Достоевський, Чайковський та Малер, Ніцше та Бердяєв. Йдеться про різні можливості відтворення дійсності, бачення її під різними кутами зору. Зіткнення суперечливих думок призводить до висвітлення різних світоглядних парадигм у межах обмеженого поетичного висловлювання, що відображає певні екзистенційні події. До поєднання суперечностей прийшли реалісти та романтики, як втілення естетики модерну воно стало притаманним символістам та експресіоністам.

Позасвідомо нові естетичні та світоглядні горизонти відкриває й Леся Українка. В її уяві виникають постаті двох різних геніїв, що несуть з собою різне світовідчуття. Обидва генії згодом стануть поведирями Лесиних думок.

*В темну безсонную ніч, в передсвітнюю чорну годину,
Втомленим очам моїм вельми дивна поява з'явилась:
Темно-червонеє світло, неначе той отблиск пожежі,
Лихо віщучий, темряву ночі розсунув.
В світлі з'явилася генія темная постать.
Довга та чорна шата, мов хмара його покривала
і хвилювала в повітрі, як море в негоду,
Сталі холодної полиском крила широкі яснілі;
Кучері чорні та довгі спадали на плечі,
В темних та гострих очах його погляд непевний світився, –
Сумно дивися в простор, і палкії лилися з них сльози.
Горе тому, в чие серце ті сльози огнистії кануть:
Лихо та горе, всесвітню нікчемність побачить він разом,
В серці в його запалає той племінь страшенний, жерущий,
Що у тім погляді жевріє, – і безнадійність,
Тяжка, понура, обгорне його наче хмара осіння.
Скована жахом, я погляд спустила додолу.
А він же промчав, наче вітер, і зник у просторі.*

*Темрява знов залягла, ще чорніша, ще глибша.
Вечір був місячний ясний, і зорі лагідно сяяли;
Тихо було у повітрі, вітрець тільки часом
Легким крильцем повівав – і далеко, далеко
Із-за гори десь доносився гук від вечірнього дзвона.
Довгая біла стяга простелилась від срібного сяйва
В хаті моїй, – надто ясно вже світач рогатий
Ночі тієї світив. Якась тінь у тім сяйві з'явилась,
Легка, блакитна, прозора і невизразна, як мрія.
Геній то був, але геній не той, що з'являвся
Темної ночі тоді, коли жахом скував мою душу.
Тихо стояв він, і ледве що маяла шата прозора;
Кучері ясні, легкі вилися над чолом лагідним,
Білії крила сріблясті леліли у місячнім сяйві,
Ясні очі були, і погляд їх був, наче промінь;
Любо всміхався, від усміху того у серці
Радісна, тиха надія, мов квітка лілеї, розквітла.
Людська недоля будила не розпач в мені, а бажання
Кращої долі, яснішої, – той ідеал мені сяяв
В погляді ясним, і серце за ним поривалося линуць.
Він подивився на мене журливо – і серцем я чула
Що у небесні простори несила моя ще полинуть...
Зник він, як мрія, як срібний туман проти сонця.
Зоря на небі рожева уже починала займатись,
Із-за гори десь доносився гук від далекого дзвона
("Завітання").*

Про вірш йдеться у листі Лесі до брата Михайла, написаного на початку жовтня 1888 року. Вісімнадцятирічна поетеса концентрує в єдину екзистенційну подію враження від дійсності, сповненої контрастів та протиріч. Її свідомість прагне обійняти весь буттєвий простір, вона спирається на зорові уявлення: "в темну безсонную ніч"; прагне визначити незвичні барви: "одблиск пожежі, лихо віщучий"; її слух вихоплює гуки далекого дзвону. Вона створює надзвичайно емну поетичну метафору оповитого сном світу духовності і залучає його до поетичного пейзажу ночі – символу розкутих але прихованих уявлень про дійсність. Володарями у цьому світі стають генії – символи різних світобачень, різних світовідчуттів. Поетеса залишається в ситуації вибору: "Горе тому, в чіє серце ті сльози огнистії кануть", "у небесні простори несила моя ще полинуть". Вона лише визначає надзвичайно напружену колізію буття, що зачипає кожну людину, чіє власне буття переростає в очікування незвичних подій для усієї природи.

Вже в ранніх поетичних творах Леся Українка зводить воєдино реальність з фантастикою, які стануть призмою її світоспоглядання й надалі, досягаючи особливої правди вимислу, підіймаючи горизонт художньої свідомості над буденністю, вказуючи на інший – духовний вимір буття, що кожну мить життя людського поєднує з життям всесвіту та природи.

*Все злучиться в цілість – природа і люде,
що є, що минуло, що сталося і буде,
і рідне й чуже поєднається щільно
і житиме в думці моїй нероздільно,
затихнуть навік ворожнеча і болі,
не буде діймати вже й ганьба неволі,
усім моїм мукам настане кінець –
і се буде пильної праці вінець
(LÉGENDE DES SIÈCLES).*

Реальність та фантастика, світ реалій та світ ейдосів зливаються у свідомості Лесі Українки, зумовлюючи надзвичайну афористичну ємність змісту її творів, що від окремих подій життя йдуть до їх філософського осмислення і не можуть розійняти сферу рацію і почуттів, як нерозривні вони в кожній миті життя окремої людини.

Леся прагне зупинити ту мить, яка дарує віху та радість, як те роблять художники-імпресіоністи.

*Ніч обгорнула біленькі хати
Немов маленьких діточок мати,
Вітрець весняний тихенько дише,
Немов діток тих до сну колише
(“Вечірня година” коханій мамі).*

“Надання чутливості думки” – “Gefühlswertung des Verstandes” – це власне ознака симфонічного висловлювання, яка живить твори багатьох композиторів, зокрема, Чайковського та Малера. У цих полум’яних майстрів симфонії окреме “Я” набуває значення всезагального і як таке виступає у якості героя творів: воно гине і відроджується, відкриває нові горизонти буття і зупиняється перед безоднею з тим, щоб все ж “у небесні простори...полинуть” (Лесини слова).

Як філософи-екзистенціалісти, а також названі великі симфоністи, Леся Українка кидає виклик долі.

*Скрізь плач, і сльози, і ридання,
Несмілі поклики, слабі,
На долю марні нарікання
І чола схилені в журбі.
Над давнім лихом України
Жалкуєм-тужим в кожний час,
З плачем ждемо тії години,
Коли спадуть кайдани з нас.
Ті сльози розтворюють рани,
Загойтись їм не дадуть.
Заржавіють від сльоз кайдани,
Самі ж ніколи не спадуть!*

*Нащо даремнії скорботи?
Назад нема нам вороття!
Берімось краще до роботи,
Змагаймось за нове життя!
("Скрізь плач, і стогін, і ридання", 1890).*

У своїх творчих шуканнях Леся Українка спирається на творчий метод Шевченка та Достоевського, що незалежно один від одного торували нові шляхи у мистецтві, але ж мали багато спільного у сутності звершень, що зумовлювалась здатністю охопити неосяжне поле культури, людських здобутків. Починаючи від доби романтизму, що взяв на себе завдання об'єднати всі мистецтва та науки і створити нову модель дійсності, потреба у розширенні творчої свідомості і залученні до творення дійсності окреме творче "Я" стає більш виразною. Але те, що відкривають Шевченко та Достоевський, спрямоване на виявлення образу світу у його суперечливості, постійному становленні [1;2].

Творчий метод Шевченка та Достоевського включає в себе гостро суперечливе поєднання думок, він будується на різких змінах композиційних планів, розширенні драматургічної перспективи, внутрішній діалогічності самої думки. Внутрішня діалогічність думки, за нашими спостереженнями, – явище, що поєднує різні види мистецтва, скеровані на відображення динаміки в свитосприйнятті.

Внутрішня діалогічність поступово формувалась у різних сферах духовної культури: філософії, науці, мистецтві, – з тим, щоб вилитись у загальний протест або виклик класичній світоглядній моделі, котра трималась за незмінні закони – для Лейбніца та Ньютона то взагалі були закони механіки, – не встигала за світовідчуттям нового часу, а на початку новітньої історії була відкинена.

Внутрішня діалогічність припускала виявлення потаємного, наперед невизначеного, у багатьох випадках вона засвідчувала прийдешність рішучих змін самої дійсності. Але не виключенням ставав і загострений психологізм, який несла у собі також творчіть Лесі Українки.

*Не жаль мені життя, а жаль тії людини,
Що у мені живе, що бачу я в других,
Коли ж її уб'ю, хай кара йде за гріх,
Не схочу пережить ганебної години
("Ангел помсти").*

Загострений психологізм у Лесі Українки супроводжує саме важливі для неї у світоглядному плані рішення, що стосуються й усвідомлення власної долі.

*Не раз мій голос дико залуна,
Немов серед безлюдної пустині,
І я подумаю, що в світі все мана
І на землі ніде нема святині.*

*І, може, приведуть не раз прокляті дні
Лихої смерті грізною примару,
І знову прийдеться покинутій мені
Не жити, а нести життя мов кару.
Я знаю се і жду страшних ночей,
І жду, що серед них вогонь той загориться,
Де жевріє залізо для мечей,
Гартується ясна і тверда криця.
Коли я крицею зроблюсь на тім вогні,
Скажить тоді: "Нова людина народилась";
А як зломлюсь, не плачте по мені!
Пожалуйте, чому раніше не зломилась!
("О, знаю я, багато ще промчить...", 16/ IX 1896 р.)*

Здатність поєднати і бачити себе в іншій людині – явище не поодиноке в українській літературі – У Лесі Українки почасти йде від самозабуття – "Selbstvergessenheit". Самозабуття відкриває простір для важливих змін у світорозумінні: доля однієї людини є лише ланкою на довгому шляху людської історії та людського духу – те сповідують автори симфоній, починаючи від Моцарта, те ми відчуваємо в духовних хорових концертах Бортнянського, Березовського та Веделя.

*Здавен, було, марю: коли б мені сила,
то я б у той храм таємничий вступила,
де світять крізь пітьму науки дива,
де людська не хилиться в діл голова,
а гордо здіймається чоло думливе,
знаття свого певне, і ясне, й щасливе,
де плеться у душу величний спокій,
немов легендарний ці лющий напій.
Гадала замкнуся у тиху кімнату,
на скарби всесвітньої думки багату,
сховаю у книжки всі чуття, мов у труни,
замовкнуть у серці моєму всі струни,
сама тільки думка холодна, ясна
жива в мене буде, вона лиш одна.
Мій розум тоді розів'ється так вільно
і буде зорити без гніву а пильно
на дивні віки, на колишні події,
на трупи світів, на померлі надії,
на марища віри, на кості людей,
на зародки звірів, ростин та ідей.
Все злучиться в цілість – природа і люде,
що є, що минуло, що сталося і буде,
і рідне й чуже поєднається щільно
і житиме в думці моїй нероздільно,*

*затихнуть навек ворожнеча і болі,
не буде діймати вже й ганьба неволі,
усім моїм мукам настане кінець –
і се буде пильної праці вінець.
Так марила...*

(LÉGENDE DES SIÈCLES).

Самозабуття надає певної об'єктивності поетичному висловлюванні, збільшує його символіку, зводить воедино історичні часи.

*Я духові серцем сказав:
"Навіщо ти будиш мене серед ночі?
Навіщо сі тихі уста розв'язав?
І речі надав їм пророчі?
Оспалі тут люди, в них в'ялі серця,
Народ сей не вдався до борця".
Мій дух промовляє мені:
"Ставай, вартувий, без вагання на чату!
Хоч люди замлілі у сій стороні,
На голос твій будуть мовчати,
Та слава про них заgrimить до зірок,
Що є з їх народу пророк"
("Пророк", з біблійних мотивів).*

Загостреним у Лесі Українки є діалог свідомостей: своєї та свого героя; її цікавить як окремі думки та прагнення від однієї людини переходять до іншої і вілбиваються в людських справах. Не дарма деякі твори будуються на зразок драматичних, а часом переростають в них і в цих останніх не зникає симфонічна напруга.

Амфіон (працюючи близько до Орфея):
*Давно вже ти, Орфею, нам не грав.
В тернах лежить покинута кітара, ...цівниця, дар від бога Пана,
вмовкла,
дедалі буде казкою здаватись,
коли хто назове тебе співцем.
Орфей: Мені самому казкою здається,
що руки сі, скривавлені від праці,
колись могли перебирати струни...
Ні, певне, то тоді був не Орфей...
Зет: Я чував -...
Що ніби спів твій – чи музика, може,
чари має..
Що й дикі звірі слухають її,
і навіть хижакі стають покірні.
Скажи то правда?*

Орфей: *Я не знаю, брате...*

Зет: *Та що ж ти, збувся пам'яті?*

Орфей: *Я збувся себе самого...*

Зет: *Шкода, що не маєш
охоти до співання. Я гадав:
коли вже звірі...може б і каміння
послухало тебе...*

Амфіон: *Хоч заспівати все-таки не вадить ...*

Орфей: *Ох, браття,
не можу я співати! Треба свята
моїй душі – тоді вона співає...*

Орфей притуляє цівницю до уст... Тихий, але проймаючий спів свирелі стелиться полониною і лине в далекі нетрі і хащі... Герої в смутку своєму нічого... не бачать і не чують приглушених розмов юрби.

Перший чоловік: *Вони вже не будують?*

Другий: *Цить.*

Третій: *Він грає?*

Четвертий: *Він вже давно не грає.*

П'ятий: *Чи то лихий,
чи добрий знак, що він до гри узявся?...*

Другий (стаючи до роботи, іншим):
*Ходить і ви. Ми, звисно не герої,
але ж нас гурт. Се навіть і негідно,
що ми їх трьох покинули отак.
Коли Орфей умре тепер від втоми,
то сорому не збудемось повік...*

Зет (до Амфіона):

*Тепер я вірю в те, що й дикі звірі
його музики слухали!...*

Робота посувається швидко...

Зет (обернувшись і глянувши на мури):

*Гей, браття! Диво сталося, дивіться!
Адже ж таки послухало каміння!*

("Орфееве чудо").

Висновки. Віра в надзвичайну відроджуючу силу мистецтва була досить поширеною в мистецтві переломної доби, на яку припадала творчість Лесі Українки. Не диво, що легендарний образ Орфея, сина Аполлона виникає в уяві поетеси. Аполлонівський початок творчості, проте, не міг бути для неї єдиним полюсом тяжінь. Бог Діоніс зумовлював драматизм її думки, ніс із собою нове ставлення до дійсності, що затверджувала нові форми і відкидала інші:

*двір,
між трупами світів, ідей, народів
вились як змії звої хороводів.*

*Якісь чужі, незнані племена
людей чи звірів виринали дикі
із сутіні віків, страшні, великі,
зникали з ними враз їх імена..."*
(LÉGENDE DES SIÈCLES).

Леся Українка дійсно відкриває неосяжність художньої свідомості. Разом з її творчим "Я" народжується новий образ світу, сповнений протиріч, динаміки становлення. Цей образ світу відтворюється засобами спільними для різних видів мистецтв, зокрема для музики. Симфонізм як можливість зведення воедино різних образів на обмеженому драматургічному та композиційному просторі, симфонізм як логос усієї культури, що серед хаосу буття віднаходить його сенс, долає трагізм дійсно стає тією широкою світоглядною та художньою категорією, що зумовила розгортання мистецьких творів на межі ХІХ–ХХ століть.

1. *Гужва О. П.* Українська симфонія у часі-просторі культури // Вісник харківської державної академії дизайну і мистецтв: 36. наук. праць. – Х.: ХДАДМ, 2007. – № 4. – С. 19–36;
2. *Гужва О. П.* Шевченко та українська симфонія // Інформаційно-культурний простір: європейський вибір України: 36. матеріалів міжнар. наук.-практ. конф., Київ, 7–8 грудня 2007 р. – К.: ДАККІМ, 2008. – С. 210–212; 3. *Українка Леся.* Твори: В 2 т. Т. 1: Поетичні твори; Драматичні твори [Упоряд. і приміт. О. Ф. Ставицького; Вступ ст. Л. І. Міщенко; Ред. тому І. О. Дзерверін.] – К.: Наук. думка, 1986. – 608 с.

Надійшла до редколегії 13.01.2011 р.

Ю. В. Ковтун, асп., ЖДУ ім. І. Франка, м. Житомир

СИНТЕТИЧНИЙ ТРАДИЦІОНАЛІЗМ У СИСТЕМІ ФІЛОСОФСЬКИХ ІДЕЙ І. ЛИСЯКА-РУДНИЦЬКОГО

У статті основна увага зосереджена на аналізі у філософській спадщині І. Лисяка-Рудницького проблеми конституційної й правової легітимності у процесі функціонування традиційних (монархічних) суспільств в умовах революційних перетворень.

Ключові слова: традиціоналізм, легітимізм, традиція, революція, традиційне суспільство.

В статье особое внимание посвящено анализу в философском наследии И. Лисяка-Рудницького проблемы конституционной и правовой легитимности в процессе функционирования традиционных обществ в условиях революционных преобразований.

Ключевые слова: традиционализм, легитимизм, традиция, революция, традиционное общество.

In the article the emphasis is on the analysis of the problem of constitutional and law legitimacy in traditional societies on condition of revolutionary transformations in I. Lysyak-Rudnytsky's philosophical heritage.

Keywords: traditionalism, legitismism, tradition, revolution, traditional societies.

Становлення індустріального й постіндустріального суспільства, загострення соціальних, міжетнічних, міждержавних конфліктів в сучасному світі супроводжується перманентною світоглядно-ціннісною кризою особистості, глибинним прагненням якої є необхідність ідентифікувати себе з певним етносом, нацією, державою. Це й зумовило формування у ХХ ст. у середовищі європейської інтелектуальної еліти новітніх зраз-

ків філософського традиціоналізму. На основі напрацювань традиціоналістів-класиків (Е. Берк, Ж. де Местр, Ф. Савіні), котрі ще розраховували на реформування сучасного для них суспільства через "реставрацію" й "реконструкцію" століттями освяченого традиційного суспільства, сформувався неklasичний традиціоналізм ХХ ст. (Р. Генон, М. Еліаде, Ю. Евола, Ф. Шуон), представники якого виходили з ідеї цілковитого розриву з пануючими світоглядними тенденціями й суспільною ідеологією лібералізму. Традиціоналізм є альтернативою як консерватизму у розумінні закріплення усталених незмінних норм і принципів функціонування будь-якої системи, так і лібералізму, оскільки традиціоналізм визнає можливість змін, але на основі традиційних цінностей суспільства.

У пер. пол. ХХ ст. в українському суспільно-політичному русі як невід'ємній складовій загальноєвропейської світоглядної парадигми розпочалося становлення філософії українського традиціоналізму, котре відбулося під впливом праць М. Міхновського, В. Липинського, Ю. Липи, І. Лисяка-Рудницького. Важливу роль у розробці українського традиціоналізму відіграли дослідження проблеми українського монархізму, функціонування української провідної верстви, співвідношення в українській ментальності східних і західних культурних впливів І. Лисяка-Рудницького.

Свого часу у межах радянської наукової парадигми ідеї І. Лисяка-Рудницького свідомо ігнорувалися або згадувались у виключно негативному контексті, адже марксистсько-ленінський підхід до суспільно-політичної проблематики базувався на ідеї побудови справедливого суспільства лише у формі соціалізму (комунізму) з провідною роллю народних мас. Натомість консервативні і монархічно-традиціоналістські підходи безапеляційно оголошувалися реакційними. Власне це й зумовило той факт, що дослідження суспільно-політичної і філософської спадщини І. Лисяка-Рудницького зосередилося у колах української діаспори Західної Європи і США, де науковий доробок українського мислителя став предметом дослідження С. Кісевича, Д. Кушніра, О. Прицака, Л. Шанковського. Зокрема, за твердженням О. Прицака, інтелектуальною батьківщиною І. Лисяка-Рудницького була німецька ідеалістична філософія ХVІІІ – ХХ ст. В центрі його уваги було історичне пізнання. Як частина філософії, історичне пізнання є типовим для німецького історизму. На цій базі мислитель створив собі чітку структуру українського минулого як частини добре йому відомого західного інтелектуального розвитку [1].

В умовах становлення новітньої української державності праці І. Лисяка-Рудницького стали об'єктом зацікавленості В. Аблицова, Я. Грицака, С. Кульчицького, І. Хміля [2]. Однак, віддаючи належне науковій значимості доробку вище зазначених авторів, необхідно зауважити, що чимало теоретичних положень І. Лисяка-Рудницького, зокрема у сфері розробки аспектів українського монархізму й легітимізму, функціонування української провідної верстви, співвідношення в українській ментальності східних і західних культурних впливів, розг-

лядалися ними переважно у історичному контексті, натомість соціально-філософський аспект означених проблем залишається перспективною сферою для дослідження.

Метою дослідження є аналіз концепції синтетичного традиціоналізму у філософській спадщині І. Лисяка-Рудницького.

Реформування будь-якої соціальної системи, зокрема в політичній й економічній сфері, має відбуватися через гармонійне співвідношення між новацією й традицією у процесі трансформації усталених цінностей і моральних норм як основи функціонування суспільства. Виходячи з цього, у низці параметрів філософські ідеї І. Лисяка-Рудницького, незважаючи на його орієнтацію на ліберальні демократичні цінності, багато в чому співвідносяться з ідеями західноєвропейських (Е. Берка, Ж. де Местра, Р. Генона) і вітчизняних (В. Липинського, Ю. Липи) традиціоналістів. Це, насамперед, стосується, оцінки українським мислителем феномену революції і встановлення революційних диктатур на руїнах традиційних, переважно монархічних державних інституцій.

І. Лисяк-Рудницький виходить з ідеї, що лібералізм жодним чином не був продовженням якобінства, він радше був його радикальною антитезою. Європейський, зокрема французький, лібералізм виріс у різкій, свідомій, послідовній боротьбі з якобінськими традиціями [3]. Усталеною є позиція, що практична політика французьких лібералів пер. пол. XIX ст. (епохи Реставрації та Липневої монархії) була у великій мірі обумовлена бажанням не випустити "примару Робесп'єра" на світло денне. Не буде перебільшенням сказати, що для лібералів якобінізм був не менше ненависний, ніж абсолютизм і аристократизм старого режиму. Натомість мислитель проводить пряму аналогію між якобінізмом і більшовизмом [4]. Вона полягає в тому, що в обох випадках революція перемогла в країнах, в яких населення внаслідок тривалого життя під владою абсолютної монархії втратило здатність до самоуправління. Це, у свою чергу, зумовило рецидиви традиційних абсолютистських форм правління після революцій і у Франції, і в Росії.

Творцями лібералізму український мислитель називає Дж. Локка, Ш. Монтеск'є, А. Сміта, І. Канта (в контексті його політичного вчення). Ряд цей можна, на його думку, продовжити, але в ньому жодним чином немає місця для Ж.-Ж. Руссо. Руссо з його теорією про всемогутність "колективної волі", яку він протиставляв емпіричній волі більшості, з повним правом можна вважати за ідеологічного передвісника модерних тоталітарних рухів з характерним для них обґрунтуванням домінування збірноти над одиницею [5]. Для лібералізму притаманна протилежна тенденція до обмеження колективної волі: по-перше через забезпечення індивідуальних свобод, недоторканих для колективу, по-друге, через децентралізацію політичної влади внаслідок функціонального поділу (незалежність законодавчої, виконавчої та суддівської влади) або територіального поділу (федералізм).

І. Лисяк-Рудницький поділяє революції як спосіб трансформації традиційного суспільства на "внутрішні" і "зовнішні". До зовнішніх він

відносить американську революцію др. пол. XVIII ст. – боротьбу Північно-Американських колоній за незалежність – котра взагалі не належить до явищ того самого порядку, що й "внутрішні" революції. Подібно до західноєвропейських традиціоналістів (Е. Берк, Ж. де Местр) український мислитель зауважує, що "внутрішня" англійська пуританська революція не зумовила таких глибоких соціальних зрушень, як французька революція, не говорячи вже про російський більшовизм [6]. Конституційна та правова тяглість англійської історії не була перервана, а англійська політична думка не зазнала тривалого роздвоєння. Було б помилково думати, що метою французької революції було створення нового суспільного ладу. Насправді французька революція тільки змела пережитки феодалізму та пристосувала політичну "надбудову" до соціальної "бази". Зовсім іншу картину засвідчує російська більшовицька революція. Ніяких елементів соціалізму в господарсько-суспільному побуті дореволюційної Росії не існувало, а була її відносна суспільно-економічна відсталість, що докорінно відрізняло російську реальність від західноєвропейської.

На цій підставі мислитель слушно критикує однобічність розуміння понять "базису" й "надбудови" у марксистській філософії. Згідно з марксистом, базисом будь-якого суспільства є економічні відносини, а політичні, правові, релігійні структури а також політичні, правові, моральні, естетичні, філософські ідеї проголошувалися надбудовою. Саме зміни в структурі базису зумовлюють зміни в надбудові. І. Лисяк-Рудницький зауважував, що якщо в реальності перших десяти років існування радянського режиму "...хотіти оперувати поняттями "бази" й "надбудови", то доведеться сказати, що не суспільно-господарські відносини були фундаментом, що на ньому піднялася нова політична система; навпаки, "базою" советського устрою була політична диктатура комуністичної партії й щойно на цій підвалині згодом виросла соціально-економічна "надбудова" [7]. З огляду на це, сам розвиток радянської системи засвідчує, що якраз ідеологічні й світоглядні позиції більшовицької партії як втілення надбудови стали засадничими для розбудови Радянської Росії. Мова має йти не про однобічний вплив базису на надбудову, а про взаємовплив. З огляду на це ідеї І. Лисяка-Рудницького є співзвучними до позиції М. Вебера, котрий у "Протестантській етиці" переконливо довів, що моральні й релігійні цінності часто мають вирішальний вплив на розвиток економіки суспільства.

На тлі загальносвітового процесу, зокрема в контексті впливу феномену революції на суспільний розвиток, І. Лисяк-Рудницький робить висновок, що УНР виросла з традиції національного руху на Наддніпрянщині в XIX – поч. XX ст. [8]. Більше того, коріння цієї традиції сягає періоду Гетьманщини. Як це не парадоксально звучить, без УНР не було б ні Гетьманщини, ні УРСР: саме феномен УНР став основою для становлення Радянської України, поряд з цим традиції українського національно-визвольного руху 1917-1921 рр. сприяли витворенню міфологізованого образу української козацької державності XVII–XVIII ст.

У контексті західноєвропейського традиціоналізму український мислитель об'єктивно оцінює результати української революції поч. ХХ ст. На його думку, не слід недооцінювати сили українського національно-визвольного руху ХІХ та поч. ХХ ст. Царський абсолютизм, незважаючи на всі зусилля, не зміг його знищити. Після 1905 р. український рух набрав масового характеру і швидко проникав у щораз ширші шари суспільства. Проте перша світова війна прийшла для України на яких 20 літ завчасно. Раптове падіння царизму поставило Україну в 1917 році перед завданнями, що об'єктивно перевищували наші спроможності [9]. Адже українство, котре в Російській імперії даремне мріяло про навчання на рідній мові у народних школах, опинилося віч-на-віч перед проблемами будівництва держави. Саме з цієї причини нас не мають дивувати помилки українських політичних діячів того часу.

"Не повинно нас теж дивувати, що інші нації, – наприклад, Польща, Чехія, Фінляндія, – здобули по першій світовій війні незалежність, а Україна ні. Не тільки проблема була в нашому випадку, – з уваги на особливості української географічної ситуації, – трудніша, але й наша власна внутрішня підготованість та політична дозрілість була нижча" [10]. Більше того, мислитель зауважує, що це жодним чином не має викликати в українців комплекс меншовартості. Навпаки, українці мають бути горді за наших попередників, котрі взяли на себе надлюдський тягар та мужньо несли його серед найтрагічніших обставин. Українські суспільно-політичні діячі періоду визвольних змагань 1917–1921 рр. не були об'єктивно підготовлені до завдань, які на них упали, але вони росли у процесі самої роботи, вони вчилися, хоч би й ціною тяжких помилок. Вчилася й українське суспільство в цілому. Український мислитель акцентує на необхідності тягlosti політичного життя, політичної організації суспільства, адже неможливо розбудувати життєздатні державні інституції без відповідної основи.

Однією з важливих проблем у творчості І. Лисяка-Рудницького стало дослідження феномену монархії як засадничої інституції традиційного суспільства. Важко не погодитись з думкою І. Лисяка-Рудницького щодо того, що у таких країнах, як Україна, весь традиційний устрій яких був повернутий догори доном і повністю знищений десятиліттями комуністичного правління, перспективи реставрації монархії слід оцінити як нульові [11]. Реально оцінюючи неможливість встановлення в Україні поч. ХХ ст. монархічного режиму, І. Лисяк-Рудницький слушно зауважує, все-таки певне підґрунтя для відновлення монархічної форми влади в Україні було. У цей період "...монархічний роаялізм стихійно-наївного типу був дуже поширеним серед українського народу. Об'єктом його схиляння була чужинська династія Романових або (в Галичині) Габсбургів. В. Липинський, напевно, мав рацію, твердячи, що українські маси мало розуміли державність як абстрактне поняття – для них держава мала уособлюватися в живій батьківській постаті" [12]. Відтак, цілковито виваженою була спроба повернення почуття відданості, звільнене внаслідок зречення останнього царя, до уособленого символу української

державності. Одночасно в українському суспільстві була досить сильною й пам'ять козацької доби.

На думку українського мислителя, у тих країнах, де монархії ще існують, є поважні причини, щоб їх зберігати – з почуття поваги й любові до традиції й як символ національної тяглості [13]. Недаремно ті європейські країни, в яких збереглися інституції монархії – Британія, три скандинавські королівства, Нідерланди, Бельгія, належать до країн з найвищим рівнем політичної культури і мають найкраще захищені громадянські свободи.

Зрозуміло, що інституція монархії збереглася в таких країнах завдяки терплячому, розважливому ставленню до неї. Сама по собі вона, за твердженням І. Лисяка-Рудницького, вже не може надати легітимності владі, радше вона сама потребує легітимізації народною волею. "І якщо монархія впала, вона навряд чи може бути коли-небудь реставрована..." [14]. Мислитель слушно наводить приклад чи не єдиної реставрованої у Європі монархії – Іспанії. Він ставить слушне питання, чи буде у перспективі влада іспанських Бурбонів стабільною і тривалою. У відповідь з позиції поч. ХХІ ст. зауважимо, що влада Бурбонів в конституційній монархії Іспанії видається досить життєздатною і за останні тридцять п'ять років представники вказаної династії стали справжнім уособленням своєї країни.

Подібно до західноєвропейських традиціоналістів (Е. Берк, Ж. де Местр) значна зацікавленість у працях І. Лисяка-Рудницького присвячена проблемі співвідношення феноменів революції й можливості побудови у перспективі правового суспільства. Цій проблематиці присвячена розвідка українського мислителя "Правопорядок і революція". У ній І. Лисяк-Рудницький ґрунтовно аналізує творчість визначного італійського політичного мислителя й історика Гулієльмо Ферреро та його працю "Велич і занепад Риму" [15]. На підставі аналізу історичного минулого Римської держави через призму творчості Г. Ферреро український мислитель робить висновок, що саме конфлікт між традиційним римським джерелом правопорядку сенатом і імперською владою позбавив останню легальної основи, відтак і сама імператорська влада стала іграшкою у руках розбещеної воячини. Одночасно сучасний для І. Лисяка-Рудницького світ багато дечим нагадував добу занепаду Римської імперії. Адже у ньому неповного півстоліття вистачило, щоб людство, котре втішалося максимальним добробутом, тривалим миром, розповсюдженням індивідуальних свобод, стояло перед новою загрозою хаотизації внаслідок "холодної війни".

Щоб бути сильною і стабільною влада не може базуватися лише на насильстві. З цього приводу І. Лисяк-Рудницький наводить слова Талейрана до Наполеона: "На багнет можна опертися, але годі на ньому сидіти" [16]. У цьому вислові криється глибока політична мудрість, адже єдиною тривкою гарантією стабільності та авторитету влади є добровільна згода самих підданих, їх щире переконання у законності влади. Натомість сама влада має поводитися так, щоб цю легітимізацію забез-

печити. Очевидно, що жодна влада не може обійтися без апарату насильства, однак для стабільної держави притаманне використання цих апаратів у достатньо виняткових випадках, тоді як загальним правилом залишається добровільна підтримка, яку надає народ "своїй" владі.

Кожна влада, на думку українського мислителя, крім елементів сили матеріальної, потребує ще сили духовної. Вона прагне, щоб піддані самі добровільно погодилися з фактом її панування. Це може статися лише шляхом визнання за владою якогось вищого духовного авторитету. Моральне освячення дає владі ідеологія, котра у давніші часи мала релігійне забарвлення [17]. Класичним прикладом цього є духовна кооперація між християнською церковною духовністю та монархічним державним устроєм у багатьох європейських країнах, що виявлялося в обряді помазання на царство та у формулі "милістю Божою".

У процесі аналізу основних причин кризи правопорядку в багатьох європейських державах український мислитель схиляється до думки Г. Ферреро, що Перша світова війна та викликані нею суспільні катаклізми зруйнували старий устрій ще тоді, коли новий не був остаточно зморожений [18]. Підтвердженням цієї тези можуть слугувати Німеччина, Росія, Австрія, Іспанія. Схема розвитку подій у цих країнах напередодні революції однакова: падіння монархії та старого династичного порядку приходить у час, коли демократія фактично не готова, щоб цілковито заповнити вакуум влади; в наслідок цього перемагає режим революційної диктатури – радикальна антитеза будь-якого правопорядку.

Революційні режими не можуть бути довговічними. Щоб вийти з суспільно-політичної кризи, І. Лисяк-Рудницький знову-таки звертається до ідей Г. Ферреро: вихід із кризи не в тому, щоб одну форму революційної диктатури змінювати іншою (фашизм, більшовизм або навпаки), а в повороті до основ легітимізму, до тих "опікуючих" духів, котрі єдині вміють примирити звіра в суспільстві [19]. У тих країнах, де збереглися форми монархічного легітимізму, їх слід з п'єтетом оберігати. Однак, у суспільстві ХХ ст. вони, на думку українського мислителя можуть відігравати лише допоміжну роль. Провідне місце у ньому належить демократичному легітимізму, котрий полягає в узаконенні влади через народний мандат, включно із забезпеченням прав меншостей та права вільної критики і дискусії.

В українській історії у процесі дослідження глибинної суспільної традиції, за твердженням мислителя, можна констатувати якусь дивну суперечність. "З одного боку, надзвичайна тривалість наших низових соціальних з'єднань (українська сімейна організація, українська сільська громада), з другого – імпотентність проводу, хронічна нездібність створити авторитетний державно-національний центр" [20]. Слід зауважити, що ідеї мислителя щодо глибокої міцної суспільної організації українства співвідносяться з думками одного з найвідоміших українських традиціоналістів Ю. Липи, який зауважував глибинні засади української суспільної традиції (родина як еталон суспільної організації, "батьківство" як основа відносини у родині, в артілі, у війську).

З іншого боку І. Лисяк-Рудницький цілком об'єктивно вказує, що в українській історії діяльність "провідної верстви" як основи будь-якого традиційного суспільства була позначена неефективністю, нездатністю утримати вже створену державну організацію.

Торкаючись проблеми співвідношення "історичних" і "неісторичних" народів, український мислитель доходить висновку, "...що вирішальним фактором в існуванні т. зв. історичних націй було збереження, незважаючи на втрату незалежності, репрезентативної провідної верстви як носія політичної свідомості та високої культури" [21]. Натомість "неісторичні" нації втратили (або ніколи не мали) репрезентативний клас і були зведені до безмовної народної маси з невисокою національною свідомістю (чи взагалі без неї) і культурою переважно народного характеру. Під час аналізу взаємодії творчої меншості і пасивної більшості український мислитель відзначає, що саме провідні суспільні верстви в першу чергу падали під ударами ворожих сил та несприятливих обставин. Натомість низові суспільні структури (сім'я, сільська громада) та народна культура виявляли більшу відпорність на історичні лихоліття.

Коли у Східній Європі в ХІХ ст. почали розгортатися національно-визвольні рухи, вони належали, на думку І. Лисяка-Рудницького, до двох різних категорій. Ці дві категорії називалися націями "історичними" й "неісторичними" [22]. В руках першої категорії провід залишався за традиційно панівною верствою, шляхтою; цей провід лише частково поповнювався допливом нових людей плебейського походження. Програми національних рухів цього типу характеризував історичний легітимізм: їх метою було відновлення старої державності в її давніх границях. Щодо рухів другого типу, то провідну верству треба було творити заново, а зусилля були спрямовані на те, що "природну" етнічну спільноту підняти до рівня політично свідомого національного існування. Рухи цієї другої категорії мали повільніший старт, ніж перші, але вони черпали силу зі своєї ідентифікації з прагненням мас і скористалися з неминучої демократизації суспільної структури.

Слід зауважити, що український мислитель має своє розуміння вище зазначених понять. За його твердженням, по-перше, "неісторичність" зовсім не означає, що якась країна позбавлена історичної минувшини, – вона насправді інколи могла навіть бути багатою і славною, – але радше це поняття просто вказувало на розрив в історичній тягlostі народу, спричинений утратою традиційної репрезентативної верстви. По-друге, радикальна суперечність між цими двома типами у контексті розуміння їх як абстрактних соціологічних моделей, зовсім не перешкоджає тому, що в історичній дійсності існують перехідні форми, за приклад яких можуть слугувати чехи [23]. Щодо України, то в основному вона підходить під категорію "неісторичних націй" (у тому умовному розумінні, що в ньому вжито це поняття). Однак, і в її становленні були елементи тягlostі, які наближають її до категорії "історичних" націй.

У питанні щодо значення діяльності провідної верстви в українському суспільстві І. Лисяк-Рудницький зауважує, що народницька ідеологія

мала багато в чому деструктивний вплив на становлення української історичної пам'яті. Зокрема, представники цього суспільно-політичного напрямку свідомо занедбували або уникали тих аспектів української історії, котрі не підходили до мірки простонародності [24]. Тому, наприклад, середньовічна княжа Русь майже зовсім зникла з обрії історичної свідомості. У досліджах над козацькою добою знецінювалися державницькі прямування гетьманів і старшини, рівночасно виправдовувалися навіть явно руйнівні аспекти діяльності черні. Поряд з цим, і літературні твори оцінювалися не за критеріями їх естетичної вартості, а відповідно до того чи вказана книга легка для сприйняття масового читача та чи слугує вона соціально-виховним завданням.

У контексті дослідження української провідної верстви І. Лисяк-Рудницький чи не вперше в українській історичній науці звернув увагу на діяльність польської шляхетської меншості на Правобережній Україні, котра з погляду і польської, і української історичної науки (в їх традиційному розумінні) була маргінальною групою, котра не вписувалася у перспективу обох національних історій. На його думку, через те, що ми тепер дедалі більше наближаємося до територіальної концепції історії України – концепції, згідно з якою українська історія охоплює все, що пов'язане з українською територією, на противагу вузько центричному підходу, – ця група заслуговує особливої уваги [25]. З цього приводу слід зауважити, що український мислитель відносив до цієї частини польської шляхти і Ф. Духінського, і М. Чайковського, і найголовніше В. Липинського, котрі зберігаючи належність до польської культури і римо-католицької церкви, були відданими патріотами української землі і її народу.

У дусі традиціоналізму Ю. Липи, І. Лисяк-Рудницький відносить до української провідної верстви модерного часу низку націонал-комуністів, насамперед М. Хвильового та М. Зерова. З цього приводу він слушно зауважує, що "багато українських Павлів вийшло з комуністичних Савлів" [26]. Одночасно мислитель, реально оцінюючи ситуацію, зауважує, що в Радянській Україні було багато незадоволення, навіть запеклої ненависті до червоних гнобителів, проте не можна знайти там твердої антикомуністичної та національної державницької ідеології, адже не було її організованих осередків через відсутність національно-зорієнтованої потужної провідної верстви.

На відміну від В. Липинського, І. Лисяк-Рудницький не вірив у можливість відродження української провідної верстви у формі аристократії-панства. Виходячи з реалій післявоєнного часу український мислитель зауважує, що "...аристократія в Україні була повністю зметена подальшим розвитком подій" [27]. Місце аристократії як провідної верстви українського суспільства, на його думку, має посісти інтелігенція.

Мислитель слушно наголошує, що сучасна українська інтелігенція має зрозуміти, що вона стоїть перед виразною альтернативою: або повне відречення від традиційних цінностей і тим самим цілковита загибель спільноти, або стихійний підйом на захист загроженої свя-

тині. Це останнє означає зусилля по найважчій лінії опору, котре мало б за наслідок, з одного боку відродження традиційних ідеалів, а з іншого – їх оборонці переродилися б і скинули б із себе "ветхого чоловіка" упадкової доби.

Українська інтелігенція мусить наново пробудити в собі розуміння тої істини, що вона є спадкоємцем величезного скарбу культурно-духовних цінностей, що є частково загальноєвропейською спадщиною, а частково – нашим власним надбанням. "Великі ідеали: еллінський – добра й краси, римський – правопорядку, християнський – любови до ближнього, вісімнадцятивіковий – об'єктивної наукової правди, дев'ятнадцятивіковий – національної і соціальної свободи, нарешті, наші власні традиції синтези східних і західних культурних елементів – всі вони зароджені не менше як за часів Чингіс-хана" [28].

Україна за твердженням І. Лисяка-Рудницького ніколи не переживала доби насильного й раптового "узахіднення" й підриву глибинної традиції суспільного життя, аналогічної з царюванням Петра в російській історії. І в цьому аж ніяк немає нічого дивного. Країна, котра від своїх початків була суттєво європейською, – і в цьому значенні західною, – не потребувала асимілювати до Європи шляхом наглого, революційного перевороту [29]. Поряд з цим мислитель ставить питання, з якою Європою Україна мала тісні стосунки. Коли модерні українці говорять про Західну Європу, вони насправді мають на увазі простір, відомий під назвою Центральної Європи, зокрема це землі з німецькомовним населенням, від Північного моря до наддунайської долини. Ще тіснішими були зв'язки з країнами Середньо-Східної Європи: Чехія, Угорщина і особливо Польща. Окрім цього слід згадати балтійські й скандинавські країни: Литву, з якою Україна впродовж двох століть перебувала у прямому політичному зв'язку, та Швеція, звідки йшов стимул до створення Київської держави.

Поряд з цим, мислитель, наголошує, що в українській ментальності наявні глибокі впливи східних тенденцій. Проте, як зауважує дослідник, термін "Схід" застосовують часто до двох зовсім різних історичних об'єктів з одного боку, до світу східного християнства й візантійської культурної традиції та, з другого боку, до світу євразійських кочовиків. Ясно, що ці два значення поняття "Схід" між собою цілком не пов'язані [30]. Крім цього, хоч обидва Сходи відіграли першорядну роль в розвитку України, вплив кожного з них здійснювався в зовсім інший спосіб.

Оцінка впливу євразійських кочовиків-номадів на формування українського національного типу І. Лисяком-Рудницьким багато в чому співпадає з позицією в цьому питанні Ю. Липи. На думку І. Лисяка-Рудницького, передусім це був могутній гальмівний чинник. Велетенські втрати в людях, матеріальних досягненнях і культурних цінностях, що їх потерпіла Україна, очевидні [31]. Найповніше це проявилось у знищенні міських осередків як центрів культури. Мусимо також нагадати про перерізання торговельних шляхів, що відіграло величезну роль в занепаді культури середньовічної Русі. Цей занепад почався вже навіть до появи татар як наслідок грабіжницьких дій їх попередників, печенігів і половців.

Однак, це лише частина впливу кочовиків на українське суспільство. Мається на увазі, за твердженням українського мислителя, вплив Дико-го поля на перетворення українського суспільства. У своїй суті козацтво було організацією військової самооборони населення пограничних земель. Воно становило авангард української селянської колонізації, але при цьому воно теж запозичило багато тактичних засобів і звичаїв від своїх ворогів-татар. Натомість другий великий східний вплив, за І. Лисяком-Рудницьким, – грецька (візантійська) релігійна й культурна традиція – діяв зовсім відмінним способом: зсередини, формуючи духовність суспільства [32]. Одночасно вибір князя Володимира Великого, на думку мислителя, був далеко не випадковим. Адже українські землі давно належали до сфери променювання грецької й елліністичної культури вже добрих півтора тисячоліття до хрещення Русі. Починаючи з VII ст. до н. е. узбережжя Південної України й Криму було засіяне грецькими колоніями. А між приморськими грецькими полісами та протослов'янськими племенами в глибині країни існували міцні торгівельні й культурні зв'язки. Київська держава від самого формування й до своєї християнізації підтримувала різноманітні зносини з візантійським світом.

Аналізуючи киево-руську духовну традицію, дослідник, вказує на те, що "...Київська держава відзначалася знаменною прикметою: вона поєднувала переважно східню, греко-візантійську релігійну й культурну традицію з переважно західною суспільною й політичною структурою. Багатозначний факт, що політичний візантизм залишався цілком чужий Київській Русі" [33]. Натомість у домонгольській Русі, як і на середньовічному Заході, на відміну від Візантії й Москви, державна й церковна влада були не злиті, а розділені, причому кожна з них була автономною у своїй власній сфері. Державність Києва мала виразні ознаки духу свободи.

Це, на думку І. Лисяка-Рудницького, відбулося внаслідок наявності наступних чинників: суспільного ладу, що характеризувався договірними відносинами; пошанування прав і гідності індивіда; обмеження монархічної влади князі боярською радою й народним вічем; самоуправлінням життя міських громад: територіальною децентралізацією на квазіфедеративний кшталт [34]. Більше того, цей вільнолюбний дух був притаманний і Галицько-Волинській державі, і Литовсько-Руській державі, і Козацькій державі. Невипадково, що і в XIX ст., в добу коли Україна була політично асимільована Росією, всеросійський лібералізм і конституціоналізм знаходив найсильнішу підтримку саме в українських провінціях імперії.

Етос і естетичне чуття українського народу, за висловом українського мислителя, глибоко закоринені в духовні традиції східного християнства. Але оскільки країна рівночасно була у своїй соціалній і політичній структурі частиною європейського світу, українці прагнули до синтезу між Сходом і Заходом. У релігійній сфері це зробило Україну класичною країною унійної традиції [35]. Ця тенденція була властива всім українцям, а не тільки католикам східного обряду. Вона простежується й се-

ред більшості українців, котрі дотримувалися православ'я, а також серед українців-протестантів. Україна, розташована між світами грецько-візантійської й західної культур – як легітимний представник їх обох – намагалася на протязі своєї історії поєднати ці дві традиції. Це й було, на думку І. Лисяка-Рудницького, великим завдання українського народу, хоча й невиконаним через надмірний зовнішній тиск і внутрішню нестабільність. У цьому сенсі можна сказати, що велике завдання, яке творить історичне покликання українського народу, залишається досі не виконаним і ще належить до сфери майбутнього.

І. Лисяк-Рудницький зауважує, що в процесі організації української влади після здобуття незалежності, порівняно з попередніми періодами слід використати ті елементи державницької традиції, що "...їх український народ має, незважаючи на їхні історичні слабості, не "починати історії від себе", а свідомо продовжувати, вдосконалювати та вирощувати все те, що здобує гірким трудом та ціною помилок попередніх поколінь [36].

На основі аналізу феномену революції у традиційних, переважно монархічних суспільствах, І. Лисяк-Рудницький доходить висновку, що наслідком революцій у ХХ ст. часто було встановлення диктаторських тоталітарних режимів. Це відбувається через різке докорінне руйнування конституційної й правової тяглості у суспільствах, котрі потенційно неготові до встановлення демократичних республіканських режимів. У руслі західноєвропейського легітимізму і загалом традиціоналізму мислитель виходив з позиції, що єдиною стійкою гарантією стабільності й авторитету влади є добровільна згода самих підданих, їх щире переконання у законності влади. Натомість використання апарату насильства має відбуватися у виняткових випадках. У ХХ ст. зміна традиційного (монархічного) устрою на демократичний в багатьох країнах часто відбувалась, коли демократія фактично була не готова, щоб цілковито заповнити вакуум влади. Наслідком цього стала перемога режимів революційних диктатур і встановлення тоталітарних режимів як радикальна антитеза до будь-якого правопорядку. У тих країнах, де збереглися форми монархічного легітимізму, їх слід з піететом оберігати. Проте з часом вони будуть відігравати лише допоміжну роль. Провідне місце у майбутньому належить демократичному легітимізму, котрий полягає в узаконенні влади через народний мандат, включно із забезпеченням прав меншина та свободи слова, вільної критики і дискусії.

Вирішальне значення в діяльності суспільства за твердженням І. Лисяка-Рудницького належить провідній верстві. На відміну від В. Липинського, І. Лисяк-Рудницький не вірив у можливість відродження української провідної верстви у формі аристократії-панства. Місце аристократії як провідної верстви українського суспільства, на його думку, має посісти інтелігенція. Стан провідної верстви, за твердженням українського мислителя, визначає у перспективі належність народу до категорії "історичних" і "неісторичних". Вирішальним фактором в існуванні "історичних" націй було збереження, незважаючи на втрату

незалежності, репрезентативної провідної верстви як носія політичної свідомості та високої культури. Натомість "неісторичні" нації втратили (або ніколи не мали) репрезентативного класу і були зведені до безмовної народної маси з невисокою національною свідомістю і культурою переважно народного характеру. У соціальній філософії І. Лисяка-Рудницького на основі дослідження засад української соціокультурної традиції зроблено висновок, що буття українського народу було глибоко закорінене в духовні традиції східного християнства з одночасним пошануванням властивого для західної світоглядної парадигми духу свободи. Оскільки Україна у своїй соціальній і політичній структурі ривотною була частиною європейського світу, українці прагнули до синтезу між Сходом і Заходом, що й було, на думку мислителя, великим завданням українського народу, хоча й невиконаним через надмірний зовнішній тиск і внутрішню нестабільність.

1. Прицак О. І. Лисяк-Рудницький як учений і "комунікатор" // Лисяк-Рудницький І. Історичні есе. В 2 т. – Том І [Пер. з англ. М. Бадік, У. Гавришків, Я. Грицака, А. Дешиці, Г. Киван, Е. Панкеевої] – К.: Основи, 1994. – С. XV; 2. Грицак Я. Іван Лисяк-Рудницький (Нарис інтелектуальної біографії) // Сучасність. – 1994. – № 11 (листопад). – С. 73–96; *Культурницький С.* Гострим зором талановитого дослідника: минуле України з огляду на європейську історію // Політика і час. – 1996. – № 1. – С. 57–66; 3. *Лисяк-Рудницький І.* Французька і советська революції (порівняння) // Історичні есе. В 2 т. – Том 2 [Пер. з англ. У. Гавришків, Я. Грицака]. – К.: Основи, 1994. – С. 29; 4. Там само. – С. 31; 5. Там само. – С. 32; 6. Там само. – С. 33–34; 7. Там само. – С. 36; 8. *Лисяк-Рудницький І.* Українська революція з перспективи сорокаліття // Історичні есе. В 2 т. – Том 2 [Пер. з англ. У. Гавришків, Я. Грицака]. – К.: Основи, 1994. – С. 43; 9. Там само. – С. 49; 10. Там само; 11. *Лисяк-Рудницький І.* Політичні ідеї Липинського з перспективи нашого часу // Історичні есе. В 2 т. – Том 2 [Пер. з англ. У. Гавришків, Я. Грицака]. – К.: Основи, 1994. – С. 171; 12. Там само. – С. 169; 13. Там само. – С. 171; 14. Там само; 15. *Лисяк-Рудницький І.* Правопорядок і революція // Історичні есе. В 2 т. – Том 2 [Пер. з англ. У. Гавришків, Я. Грицака]. – К.: Основи, 1994. – С. 333; 16. Там само. – С. 334; 17. *Лисяк-Рудницький І.* Виродження та відродження інтелігенції // Історичні есе. В 2 т. – Том 2 [Пер. з англ. У. Гавришків, Я. Грицака]. – К.: Основи, 1994. – С. 371; 18. *Лисяк-Рудницький І.* Правопорядок і революція // Зазнач. твір. – С. 337; 19. Там само. – С. 339; 20. Там само. – С. 339–340; 21. *Лисяк-Рудницький І.* Зауваги до проблеми "історичних" та "неісторичних" націй // Історичні есе. В 2 т. – Том І [Пер. з англ. М. Бадік, У. Гавришків, Я. Грицака, А. Дешиці, Г. Киван, Е. Панкеевої]. – К.: Основи, 1994. – С. 145; 23. Там само. – С. 145–146; 24. *Лисяк-Рудницький І.* Інтелектуальні початки нової України // Історичні есе. В 2 т. – Том І [Пер. з англ. М. Бадік, У. Гавришків, Я. Грицака, А. Дешиці, Г. Киван, Е. Панкеевої]. – К.: Основи, 1994. – С. 180; 25. *Лисяк-Рудницький І.* Козацький проект Міхала Чайковського під час Кримської війни: аналіз ідей // Історичні есе. В 2 т. – Том І [Пер. з англ. М. Бадік, У. Гавришків, Я. Грицака, А. Дешиці, Г. Киван, Е. Панкеевої]. – К.: Основи, 1994. – С. 251; 26. *Лисяк-Рудницький І.* Виродження та відродження інтелігенції // Зазнач. твір. – С. 374; 27. *Лисяк-Рудницький І.* Політичні ідеї Липинського з перспективи нашого часу // Зазнач. твір. – С. 162; 28. *Лисяк-Рудницький І.* Виродження та відродження інтелігенції // Зазнач. твір. – С. 378; 29. *Лисяк-Рудницький І.* Україна між Сходом і Заходом // Історичні есе. В 2 т. – Том І [Пер. з англ. М. Бадік, У. Гавришків, Я. Грицака, А. Дешиці, Г. Киван, Е. Панкеевої] – К.: Основи, 1994. – С. 2; 30. Там само. – С. 3; 31. Там само. – С. 5; 32. Там само. – С. 6; 33. Там само. – С. 8; 34. Там само; 35. Там само. – С. 9; 36. *Лисяк-Рудницький І.* Правопорядок і революція // Зазнач. твір. – С. 344.

Надійшла до редколегії 13.01.2011 р.

ОНТОЛОГІЯ, ЕПІСТЕМОЛОГІЯ, ЛОГІКА

Н. В. Дмитренко, асп., КНУ ім. Т. Шевченка

МЕТОДОЛОГІЯ ТРАНСДИСЦИПЛІНАРНОСТІ В КОНЦЕПЦІЯХ СУЧАСНОЇ ФІЛОСОФІЇ НАУКИ

У статті проаналізовано характерні риси методології трансдисциплінарності у багатогранності її проявів в сучасній науці. Досліджено суспільні, комунікативні і наукові засади трансдисциплінарності.

Ключові слова: трансдисциплінарність, методологія, наукова комунікація, метамова.

В статье проанализированы характерные черты методологии трансдисциплинарности в многогранности ее проявлений в современной науке. Исследованы общественные, коммуникативные и научные основания трансдисциплинарности.

Ключевые слова: трансдисциплинарность, методология, научная коммуникация, метаязык.

In article – characteristic features of methodology transdisciplinarity in many-sided nature of its manifestations in a modern science are analyzed. The public, communicative and scientific bases transdisciplinarity are investigated.

Keywords: transdisciplinarity, methodology, science communication, metalanguage.

Бурхливий розвиток обчислювальної техніки у кінці ХХ сторіччя призвів до покращення та полегшення умов комунікації завдяки комп'ютеризації суспільства і виникненню комп'ютерних мереж та дав значний поштовх розвитку між- та формуванню трансдисциплінарних наукових досліджень. Загальний огляд поглядів сучасних філософів на методологічні можливості міждисциплінарності було зроблено нами у роботі [1]. Прояви процесу оформлення методології трансдисциплінарності та її суттєві ознаки вивчаються у роботах як зарубіжних – Ж. Піаже, Е. Ласло, Е. Джадж, В. Аршинов, В. Буданов, О. Князева, Л. Киященко та ін., – так і вітчизняних – І. Добронравова, Л. Сидоренко, В. Кизима – дослідників. Такі дослідження засвідчують, що методологія трансдисциплінарності знаходиться у стані становлення, тому є актуальним вивчення її характерних ознак та методологічних можливостей.

Тож, хоча трактувань трансдисциплінарності як нової методології постнекласичних досліджень існує досить багато і досить різних, але до сьогодні не існує узгодженої точки зору навіть на поняття трансдисциплінарності. Термін "трансдисциплінарність" використовується для позначення й системного багаторівневого дослідження; й рівності прав всіх дисциплін, теорій та вчених у пізнанні дійсності; й універсальності знань конкретного вченого; й можливість і необхідність виходу за межі окремої дисципліни, які відкривають вченим широку можливість використання знань багатьох інших дисциплін у вирішенні комплексних проблем людства не опасаючись звинувачення у дилетанстві. Але, в будь-якому випадку, в Статтях 5 і 6 "Всесвітньої Декларації про вищу освіту для ХХІ сторіччя: підходи та практичні заходи", яка була прийнята в жовтні 1998 у штаб-квартирі ЮНЕСКО в Парижі, рекомендовано навчати май-

бутніх фахівців використанню трансдисциплінарного підходу при вирішенні особливо складних проблем природи та суспільства. Тому мета даної статті – аналіз існуючих філософських і наукових поглядів на явище трансдисциплінарності та вияв на цій основі характерних рис сучасного розуміння методології трансдисциплінарності.

Існуючу різноманітність у визначенні поняття трансдисциплінарності та її методів можна пояснити, з одного боку, тим, що трансдисциплінарність знаходиться у стані становлення і тому загальноприйнята думка щодо неї ще не ствердилась. А з другого боку – тим, що комунікативний простір такого роду досліджень (мережева наукова комунікація комп'ютеризованого суспільства) є, як правило, принципово нелінійною мережею, яка, за теорією мереж, повинна мати певні центри тяжіння [2]. В нашому випадку у якості таких центрів тяжіння, очевидно, виступають різні філософські та наукові школи, що робить природним існування відмінностей у визначенні понять та методу трансдисциплінарності їх представниками.

Знаково для подальшого розуміння та систематизації методології трансдисциплінарності то, що діяльність та присутність окремих шкіл трансдисциплінарності з їх окремими науковими підходами та методологіями відбуваються на засадах самоорганізації та саморозвитку, які спровоковані та стимулюються глобалізацією проблем людства на фоні глобалізації його економіки, політики та культури. Л. Киященко [3] відмічає наявне у таких дослідженнях прагнення до самоорганізації наукового товариства за типом "*невідомих коледжів*" (Т. Бернал, Д. Прайс) чи "*республіки вчених*" (М. Поляні) й до утворення, навіть і короточасного, міждисциплінарних колективів задля вирішення конкретної науково-прикладної проблеми. Але вона вказує на зростання, у зв'язку з цим, значення персоніфікованої позиції вченого, його подвійної відповідальності: щодо себе та щодо утвореного наукового товариства. Цю самоорганізацію науковців перед лицем глобальних загроз ми вважаємо однією з прикмет методології трансдисциплінарності.

З іншого боку, вважається, що оскільки поява трансдисциплінарних досліджень у кінці ХХ – на початку ХХІ сторіччя обумовлена необхідністю вирішення гострих практичних задач людства, і "етос трансдисциплінарності набуває обрису відкритої системи, орієнтованої на реальні проблеми життєвого світу, які потребують конкретного вирішення" [4], то однією з головних прикмет методології трансдисциплінарності виступає, соціальна залежність та практична спрямованість таких досліджень. Саме цей бік трансдисциплінарності, наявність якого ніяк не можна заперечувати, підкреслює О. Князєва [5] коли вказує на необхідність казати не про трансдисциплінарні дослідження, але про *трансдисциплінарну стратегію*, навіть про *інженерію трансдисциплінарності*. Вона уточнює, із посиланням на представників французького Міжнародного Центру Дослідження та Вивчення Трансдисциплінарності Е. Морена та К. Фішера, що такі дослідження "характеризуються переносом когнітивних схем з однієї дисциплінарної області в другу, розробкою

спільних проєктів дослідження". Це, очевидно, передбачає розробку не методології, але технології дослідження – послідовності використання стандартних, вже існуючих або оновлених наукових методів. Це стає другою характерною ознакою методології трансдисциплінарності.

Але та ж О. Князева додає, що "когнітивні стратегії стають можливими та дійовими тільки тоді, коли виробляється загальна трансдисциплінарна мова – метамова" [6]. Тобто третьою істотною ознакою трансдисциплінарності наукових досліджень виступає наявність розвинутої метамови.

Дійсно, в сенсі трансдисциплінарності, як певного етапу розвитку наукових методологій, вона є логічним подовженням методології міждисциплінарності в умовах комп'ютеризованого, глобалізованого суспільства. І важливим тут виявилось те, що мережева міждисциплінарна комунікація з самого початку "будувалася на впевненості в існуванні деякої початково єдиної об'єктивної реальності (дійсності) представленої (чи сконструйованої) у відповідній мові" [7], тобто була заснована на припущенні про існування певних інтерсуб'єктивних смислів. Але реалії мережевих міждисциплінарних досліджень виявили існування великої різниці в індивідуальному прочитанні одних й тих самих наукових, та й побутових, термінів і визначень – "інформація, переміщуючись по мережам циклічної міжособової комунікації, набуває суттєво нову якість, пов'язану з її суб'єктивним переживанням, різного роду інтерсуб'єктивною рефлексією: емоційальною, інтелектуальною, духовною і т. д." [8]. Нам здається, що саме це, не в останню чергу, призвело до усвідомлення необхідності конструювання "трансцендентального всезагального" задля уможливлення подальшої мережевої наукової комунікації. яке й отримує своє життя в філософські абстрактних узагальнюючих поняттях трансдисциплінарності.

У сучасному науковому просторі, згідно висновків бельгійського вченого Е. Джаджа (A. Judge), з якими ми загалом згодні, можна виокремити вже декілька форм трансдисциплінарності, заснованих на використанні метамови. Вони названі ним "*Трансдисциплінарність-1, -2, -3, -4*" та "*Трансдисциплінарність-0*", яку він назвав примітивною формою трансдисциплінарності-3, "самою широко розповсюдженою, з початком в самому ранньому використанні мови та в початку суспільства" [9]. Його класифікація, здається нам методологічно доцільною і цікавою спробою систематизації новітніх постнекласичних методологій, визначених як трансдисциплінарні. Кожна з названих ним форм трансдисциплінарності має свої переваги та недоліки і, як можна виявити при більш уважному розгляді, використовується певною науковою школою.

Методологія *трансдисциплінарності-1* є формально узагальнюючою. У її межах провадиться формальний взаємозв'язок категорії та теоретичних уявлень окремих дисциплін та, шляхом формування логічних мета-рамоч, забезпечується інтеграція знань на більш високий рівень абстракції. Вона "виходить, перш за все, із розвитку "академічних" дисциплін і методологій, ведучи до формальних абстрагувань та

пояснень, які є "інтегральними" в різному ступені. Така інтеграція може бути пов'язана з "фундаментальними" теоріями" [10]. Таку методологію репрезентують, зокрема, американській Інститут Трансдисциплінарних Досліджень Санта-Фе [11] та швейцарська Мережа Трансдисциплінарних Досліджень [12], вона часто використовується в роботі експертних груп та експертних систем.

Трансдисциплінарність-2, за Е. Дžadжем, має тісний взаємозв'язок з особистим досвідом дослідника. "Така трансдисциплінарність може з'явитись від інтеграції в межах індивідуального культурного простору фахових дисциплін в результаті практики... Другий варіант пов'язаний з високими формами медитативного і духовного досвіду" [13]. Цей варіант трансдисциплінарності можна назвати – методом утворенням метамови в межах однієї окремої свідомості, методом про недоліки та переваги якого можна сперечатись.

Трансдисциплінарність-3 пов'язана з використанням генеральних метафор, які мають фундаментальне значення. Вона передбачає, що в процесі дослідження проблеми утворюється "деякий метафоричний каркас скрізь який людина, чи група бачить і торкається світу... Така трансдисциплінарність пов'язана зі свідомим утриманням заснованого на досвіді парадокса... Найкраще це ілюструється необхідністю метафори одночасно і хвилию і матеріальною точкою в фізиці світла..." [14]. Цей метод також пов'язаний з практичним (не обов'язково комунікативним) досвідом, бо передбачає постійне промовляння утриманого в мові парадокса, яке утворює свого роду засновану на досвіді несучу хвилю свідомості. Методам *трансдисциплінарності-3* та *-2* віддають перевагу у французькому Міжнародному Центрі Дослідження та Вивчення Трансдисциплінарності [15].

Трансдисциплінарність-4 визначається Е. Дžadжем як, поки що, бажана методологія утворення та використання мовного каркаса, який дозволяє описувати дію в часі та буде здатний до самотрансформації: "Однак здорово висунути гіпотезу існування моди розуміння дії (і скрізь дію), яка буде здатна до управління каркасами та їх перетворення у відповідь на можливість дії та бажання дії. ...В вищому, ніж в *трансдисциплінарності-3*, ступеню це інтегрувало би парадокс в спонтанну дію в часі" [16]. Е. Дžadж пропонує шукати натяки на такий метод в літературі Дзен, Суфізму та Даосизму, особливо в частинах, присвячених магії, та старанно відокремлювати від інших рівнів розуміння. Але ми вважаємо, що до такої форми трансдисциплінарності можна віднести наскрізне використання дисциплінами метафор синергетики в ході вирішення складних проблем систем, здатних до саморозвитку. Так, як це обґрунтовано в роботах І. Добронравової [17, 18].

Окремо треба розглянути роботу російського Інституту Трансдисциплінарних Технологій [19], який виник на початку 90-х років ХХ сторіччя та претендує на лідерство в розробці *трансдисциплінарного системного підходу* та на лідерство в розробці *трансдисциплінарних технологій* вирішення складних багатофакторних проблем людства. Цій підхід є

продовженням міждисциплінарної системної методології з тім суттєвим доповненням, що будь-який об'єкт навколишнього світу розглядається тут сукупно з середовищем та як системна єдність просторового, часового і інформаційного аспектів Всесвіту. Оригінальність методології становить, по-перше, те, що основою розвитку вважається гармонія, а не протистояння – внутрішнє чи зовнішнє; по-друге, репрезентація запропонованих як трансдисциплінарні понять у вигляді лінгвістичних формул, які дозволяють максимально приблизитись до однозначного тлумачення їх суті; по-третє, практична реалізація трансдисциплінарного системного об'єкту у вигляді логіко-геометричних моделей його просторового, часового та інформаційного аспектів.

Зауважу, що цей підхід набув рис філософичності. Світ сприймається представниками російського Інституту Трансдисциплінарних Технологій як єдине впорядковане середовище (One Orderly Medium), якому притаманна потенція – прихована сила, що присутня у ньому природним чином, або закладена людиною. При цьому, простір вважається формою існування єдиного впорядкованого середовища, інформація – формою проявлення стану єдиного впорядкованого середовища, час – формою перетворення стану єдиного впорядкованого середовища, а система – формою впорядкування простору, часу та інформації, що обумовлює єдність впорядкованого середовища.

Методологія росіян вміщує в собі і елемент *самоорганізації науковців*, і наявність розвинутої *спеціальної мови*, і процес створення *методологічних стратегій*. Їх специфічне визначення об'єктивної реальності тут чи то межує, чи то перегукується з абстрактним розумінням світу у межах античної натурфілософії, але характеризується наявністю можливості широкого прикладного застосування при вирішенні складних та багатофакторних проблем людства, також, в режимі реального часу. Застосування ж трансдисциплінарних логіко-геометричних моделей просторової, інформаційної та темпоральної одиниці системного впорядкування до країн, регіонів та міст дозволило їм вирішити цілий ряд конкретних екологічних проблем пов'язаних із застосуванням атомної енергетики [20, 21]. Така трансдисциплінарність претендує на рівень *самостійного напрямку в науці* зі своїми предметом дослідження, своєю концепцією, одиницями виміру та моделями дійсності, методом інформаційного аналізу та методикою оцінки ризику.

Отже новітні наукові методології, виникнення яких викликано необхідністю вирішення надскладних проблем людства, а існування підтримується завдяки самоорганізації та саморозвитку наукового співтовариства на засадах використання новітніх комунікаційних можливостей, "виникають та оформлюються на стиках, кордонах наукових дисциплін як ефект міждисциплінарного спілкування в результаті формування контингентне узгодженої мови, в використанні своїх модельних уявлень – особливого всезагального" [22]. Та при цьому, на нашу думку, загальний підхід до наукових досліджень закономірно набуває рис філософичності – це проявляється і в мові, і в концепціях.

Філософи науки пострадянського періоду розмірковуючи про методологію трансдисциплінарності притримуються спільних поглядів щодо причетності таких досліджень до постнекласичної науки, але кожен з них виокремлює лише деякі особливості такої методології.

Так, О. Князева [23], як вже зауважувалось, підкреслює, перш за все, практичну спрямованість та соціальну залежність таких досліджень.

В. Буданов [24], висвітлює необхідність використання особливої трансдисциплінарної мови типу математики або фізики, чи утворення нової метадисципліни, у становленні якої обов'язково буде присутня філософія – на доформальному рівні при початковому моделюванні дійсності та герменевтично при інтерпретації наукових результатів. (Це ніби прямий опис становлення *трансдисциплінарного системного підходу*, або використання синергетики в якості мовного каркасу трансдисциплінарності). При цьому, В. Буданов вказує на невідворотність цієї присутності, на те, що "якщо раніше до філософії звертались в періоди великих криз в фізиці, то при моделюванні складної реальності такі моменти можуть виникнути "тут і зараз"" [25].

А. Огурцов [26], виходячи з можливості трактовки розвитку наукової методології за допомогою чи соціального, чи комунікативного підходу та говорячи про те, що сучасна філософія науки все більше розвертається до комунікативного підходу, тобто до трактовки наукового знання як імовірного, отриманого у процесі комунікації та такого, що потребує не доведення, але аргументації, ще раз підкреслює практичну соціальну спрямованість сучасних наукових, в тому числі трансдисциплінарних, досліджень.

Л. Киященко [27], відмічаючи наявне у таких дослідженнях прагнення до самоорганізації наукового товариства та кажучи про процес формування під час комунікації контингентне узгодженої трансдисциплінарної мови, вважає, що етос постнекласичної науки вертає нас до її початку, коли онтологічний та етичний аспекти ще не були роз'єднані, а комунікативний аспект постнекласичної науки стає основою як онтологічності опису реальності, так і перетворення суб'єкт-об'єктних наукових відносин у суб'єкт-суб'єктні, що знов робить науку справою розуму, душі та рук людських, коли "демаркаційне розмежування з ненауковим змінюється толерантним відношенням до нього" [28]. Думка, на наш погляд, досить цікава та така, що потребує подальшого обмірковування.

І. Добронравова відстоює позиції синергетики, як перспективного мовного каркаса трансдисциплінарності, який дозволяє описувати процеси виникнення, розвитку та самоорганізації складних об'єктів як цілого [29]. До того ж вона є одним з небагатьох філософів, яка прагне не лише осмислити прояви трансдисциплінарності, але й робить спроби практичного застосування синергетики до вирішення складних проблем людського буття [30].

Своєрідним філософським резонансом на становлення методології трансдисциплінарних досліджень стало і формування *"метафізики тотальності"* В. Кизими, яка "з самого початку замислювалась та розроб-

лялась як постнекласична філософія", та яка "претендує на то, щоб, відштовхуючись від широкого масиву накопиченого матеріалу, дати загальну постнекласичну теоретичну картину" [31]. Притримуючись суб'єкт-суб'єктного розуміння процесу життя і процесу пізнання, В. Кизима розглядає комплекс "учасники (речі) + середовище" як єдину, саму себе детермінуючу та саму себе змінюючу цілісність (тотальність). Він виявляє інтегральні параметри світу як цілого та фактори його самодетермінації і виробляє відповідний понятійний та концептуальний апарат – вводить поняття генерології (області форм буття, які визначилися у своїй детермінації) та парсики (області потенційної та віртуальної реальності). Життя, за В. Кизимою, визначається "трьома універсальними параметрами – енергетичним, інформаційним та субстратним, які присутні завжди в єдності і виступають як універсальні детермінанти буття" [32]. А для опису взаємодії парсико-генерологічних відносин в ході еволюції тотальності як феномену узгодження взаємовідносин всередині комплексу "учасники (речі) + середовище" він використовує поняття сизигії. Чи не нагадує це One Orderly Medium російського Інституту Трансдисциплінарних Технологій?

Для методології трансдисциплінарності характерним В. Кизима вважає перехід науки зі сфери відкриття істин у сферу виявлення наявної багатофункціональності об'єктів. При цьому проблема правильного пізнання замінюється проблемою правильного бачення ситуації, вмінням у явному бачити приховане, у другорядному головне, істина ж перетворюється ним на безпосереднє переживання людиною стану гармонії зі світом. Тобто категорія "істина" переводиться В. Кизимою з позначення критерію пізнання у визначення нової методології пізнання – "пізнання як *"буття в істині"*" [33]. Ця концепція здається нам найбільш сформованим поглядом на можливі філософські підґрунтя трансдисциплінарності та разом з тим і метатеорією, яку можна спробувати використати в методології трансдисциплінарності.

Оскільки формування та розвиток трансдисциплінарних методологій знаходиться в самому початку, поки ще не можна казати про формування відповідного їм вченого нічого, крім того що він стає все більш професіоналом, фахівцем науки, інженером трансдисциплінарності, наділений прагненням до самоорганізації, а його "транс-позиція свідка робить його філософом сучасного (постнекласичного) типу" [34]. Але чого ще може вимагати від вченого застосування новітніх методологій? Виходячи з прикладного трактування істини в концепціях *трансдисциплінарного системного підходу і метафізики тотальності* та наших попередніх [35] міркувань щодо здатностей, набутих науковцями в ході мережевої комунікації, можна припустити, що подальший розвиток пізнання потребує-таки утворення науковця нового типу – науковця ноосферного мислення. До цього зауважу, що *трансдисциплінарність-2* безпосередньо пов'язують з високими формами медитативного та духовного досвіду, а префікс "транс" в своїй багатозначності передбачає ще й активне вольове зусилля по виходу за межі люд-

ського можливого і звичного задля вирішення задач, які неможливо вирішити існуючими методами.

Способи та засоби такого виходу активно розробляються у психонетичі, яка являє собою "сукупність психотехнологій, побудованих на єдиній методологічній основі та направлених на вирішення конструктивно поставлених задач з використанням особливих, властивих тільки свідомості якостей" [36]. Розробка пси-технологій направлена, з самого початку, на допомогу людині цілеспрямовано розгортати ті чи інші смислові зони свідомості в проявленні форми, як для легітимації функцій свідомості раніш нелегітимних, так і для уможливлення створення нових функцій свідомості, які потрібні для вирішення більш складних задач. Це, зокрема, допускає подальший розвиток наукової комунікації у вигляді, наприклад, "здатності до обміну станами свідомості з іншими людьми, з самим собою і зі світом в його історичної та космологічної даності" [37], тобто перехід від словесного обміну сенсами в віртуальних мірах Internet до прямого обміну станами свідомості. Така можливість підтверджується безсумнівною наявністю суперпозиції індивідуальних свідомостей у єдиний простір загального міжособового сприйняття в натопі, в театрі чи в груповій грі [38].

Щодо науки майбутнього, то вона, згідно переконань деякого з сучасних філософів і моїх особистих, має це майбутнє "не тільки прогнозувати, але й створювати. Адже майбутній "ноосферний суперінтелект єдиного глобалізованого людства здатен до випереджуючого моделювання майбутнього та прийняття випереджуючих рішень в соціальних і соціоприродних сферах" [39].

Можливість саме такого шляху для науки вимальовується, зокрема, в міркуваннях А. Д. Урсул та Т. А. Урсул [40], коли вони шукають закономірності стійкої еволюції та з'ясовують, що вона є такою при утворенні рівноваги між розвитком та безпекою, між використанням природних ресурсів та збереженням екологічних умов, яка є здійсненою при виникненні еволюційно більш високих рівнів організацій життя з наявністю функції керування, здатною обмежувати ріст різноманітності на нижчих рівнях системи задля забезпечення власної ідентичності. Цю ж можливість представляє В. Кизима, коли він шукає числові критерії оптимізації взаємодії генерології та парсики тотальності та з'ясовує, що: "процеси генерологізації є сигизійно оптимальними тоді, коли їдуть по лінії мінімізації затрат речовини, енергії і інформації та оформлюються у вигляді стійкої субстратності, у якій сигизійний парсично-генерологічний параметр дорівнює чотирьом ($S = 4$), а морфологічні відношення, які встановлюються в ній, прямо чи опосередковано виражаються через параметр золотого перерізу" [41]. Цей шлях розробляють всі науковці, які вирішують конкретні задачі пошуку причин порушення та шляхів відновлення екологічної рівноваги.

На підсумок здійсненого розгляду характерних особливостей ознак, методів та виконавців трансдисциплінарних наукових досліджень, можна зробити наступні висновки:

По-перше, наявна багатозначність в визначенні поняття "трансдисциплінарність", формування декількох різновидів наукової методології, змістовно об'єднаних цим терміном, відображає багатомірність процесів розвитку постнекласичної науки, обумовлену багатоманітністю можливостей та складністю проблем сучасного суспільства.

По-друге, якщо в найперших спробах осмислення явища трансдисциплінарності мова йшла про виникнення нового виду знання, яке пов'язане з розмиттям дисциплінарних кордонів під час проблемних досліджень, то зараз наші уявлення про трансдисциплінарність поглибилися до осмислення супутніх процесів самоорганізації наукового співтовариства, специфічного розвитку науковців та утворення трансдисциплінарної мови як шляхом комунікативної взаємодії, так і на рівні філософських узагальнень.

По-третє, основою перспективного розвитку методології трансдисциплінарності стають підходи, які дозволяють ввести у практику наукового пізнання випереджаючі дослідження майбутніх станів природних і соціальних систем та дозволяють відшукати числові критерії оптимізації взаємодії Природи і Людства.

1. *Дмитренко Н. В.* Міждисциплінарність у сучасній науці: методологічні аспекти // Філософські проблеми гуманітарних наук. – 2010. – № 19. – С. 192–196; 2. *Лоскутов А. Ю.* Нелинейная динамика, теория динамического хаоса и синергетика: идеи и перспективы // Синергетическая парадигма. Синергетика образования: Сб. научных работ. – М.: Прогресс-Традиция, 2007. – С. 343–368; 3. *Киященко Л.* Етос постнекласичної науки як форма соціальної самоорганізації // Культурний контекст соціальної самоорганізації: Зб. наукових праць. – К.: ВПЦ "Київський університет", 2006. – С. 163–184; 4. Там само. – С. 182; 5. *Князева Е. Н.* Пробуждающее образование // Синергетическая парадигма. Синергетика образования: Сб. научных работ. – М.: Прогресс-Традиция, 2007. – С. 369–387; 6. Там само. – С. 374; 7. *Аршинов В. И.* Становление субъекта постнекласической науки и образования // Синергетическая парадигма. Синергетика образования: Сб. научных работ. – М.: Прогресс-Традиция, 2007. – С. 118; 8. Там само. – С. 123; 9. *Judge Anthony.* Transdisciplinarity-3 as the Emergence of Patterned Experience: transcending duality as the conceptual equivalent of learning to walk (Part I) // 1st World Congress of Transdisciplinarity, Arrabida, Portugal, November 1994: Contribution. [Електронний ресурс] – Режим доступу: <http://www.uia.be/node/319288>; 10. Там само; 11. *The Santa Fe Institute.* [Електронний ресурс] – Режим доступу: <http://www.santafe.edu>; 12. *Td-net for transdisciplinary research.* [Електронний ресурс] – Режим доступу: <http://www.transdisciplinarity.ch>; 13. *Judge Anthony.* Transdisciplinarity-3 as the Emergence of Patterned Experience: transcending duality as the conceptual equivalent of learning to walk (Part I) // 1st World Congress of Transdisciplinarity, Arrabida, Portugal, November 1994: Contribution. [Електронний ресурс] – Режим доступу: <http://www.uia.be/node/319288>; 14. Там само; 15. *Le Centre International de Recherches et Études Transdisciplinaires (CIRET).* [Електронний ресурс] – Режим доступу: <http://nicol.club.fr>; 16. *Judge Anthony.* Transdisciplinarity-3 as the Emergence of Patterned Experience: transcending duality as the conceptual equivalent of learning to walk (Part I) // 1st World Congress of Transdisciplinarity, Arrabida, Portugal, November 1994: Contribution. [Електронний ресурс] – Режим доступу: <http://www.uia.be/node/319288>; 17. *Добронравова И. С.* Постнекласическая рациональность и философские основания синергетической методологии // Постнекласика: Сб. научных работ. – М.: Мирь, 2009. – С. 296–314; 18. *Добронравова И. С.* Динамический хаос в социуме как среда социальной самоорганизации // Социология: теория, методы, маркетинг. – 2005. – №1. – С. 168–180; 19. Автономная некоммерческая организация Институт Трансдисциплинарных Технологий. [Електронний ресурс] – Режим доступу: <http://www.anoit.ru/uchen/index.php>; 20. Там само; 21. *Карамурзов Б. С.* Информологические аспекты безопасности объектов атомной энергетики и мест захоронения радиоактивных отходов // Известия Таганрогского Государственного радиотехнического университета. – 1998. – Т. 10, № 4 – С. 185–192; 22. *Киященко Л.* Етос

постнекласичної науки як форма соціальної самоорганізації // Культурний контекст соціальної самоорганізації: Зб. наукових праць. – К.: ВПЦ "Київський університет", 2006. – С. 180; 23. *Князева Е. Н.* Пробуждающее образование // Синергетическая парадигма. Синергетика образования: Сб. научных работ. – М.: Прогресс-Традиция, 2007. – С. 369–387; 24. *Буданов В. Г.* Синергетика в диалоге культур // Культурний контекст соціальної самоорганізації: Зб. наукових праць. – К.: ВПЦ "Київський університет", 2006. – С. 134–146; 25. Там само. – С. 146; 26. *Оеурцов А. П.* От нормативного разума к коммуникативной рациональности // Философия науки: – Выпуск 11: Этнос науки на рубеже веков: Сб. научных работ. – М., 2005. – С. 54–81; 27. *Киященко Л.* Етнос постнекласичної науки як форма соціальної самоорганізації // Знач. твір. – С. 163–184; 28. Там само. – С. 181; 29. *Добронравова И. С.* Постнекласическая рациональность и философские основания синергетической методологии // Знач. твір. – С. 296–314; 30. *Добронравова И. С.* Динамический хаос в социуме как среда социальной самоорганизации // Знач. твір. – С. 168–180; 31. *Кизима В. В.* Начала метафизики тотальности // Totallogi-XXI. Постнекласичні дослідження. №17/18: Зб. наукових праць. – К.: ЦГО НАН України, 2007. – №17/18. – С. 35–36; 32. Там само. – С. 98; 33. Там само. – С. 63; 34. *Киященко Л.* Етнос постнекласичної науки як форма соціальної самоорганізації // Знач. твір. – С. 184; 35. *Дмитренко Н. В.* Міждисциплінарність у сучасній науці: методологічні аспекти // Знач. твір. – С. 192–196; 36. *Бахтияров О. Г.* Психонетика и технологии // Totallogi-XXI. Постнекласичні дослідження. №17/18: Зб. наукових праць. – К.: ЦГО НАН України, 2007. – С. 171; 37. *Аршинов В. И.* Становление субъекта постнекласической науки и образования // Знач. твір. – С. 134; 38. *Кизима В. В.* Начала метафизики тотальности // Знач. твір. – С. 46; 39. *Урсул А. Д.* Синергетическая модель "устойчивой" эволюции: перспективы науки и образования // Синергетическая парадигма. Синергетика образования: Сб. научных работ. – М.: Прогресс-Традиция, 2007. – С. 441–442; 40. Там само; 41. *Кизима В. В.* Начала метафизики тотальности // Знач. твір. – С. 112.

Надійшла до редколегії 13.01.2011 р.

І. В. Яремко, студ., КНУ ім. Т. Шевченка

ЦІННІСНО-ЕТИЧНИЙ ВИМІР СУЧАСНОЇ НАУКИ

Проаналізовано ціннісні виміри науки у процесі переходу до постнекласичної моделі науки.

Ключові слова: цінність, наука, істина, парадигма.

Проанализированы ценностные измерения науки в процессе перехода к постнеклассической модели науки.

Ключевые слова: ценность, наука, истина, парадигма.

Valuable dimension of science is analysed in the process of transition to postclassical model of science.

Keywords: value, science, truth, paradigm.

Формування та розвиток сучасної наукової картини світу – складний і неоднозначний процес оновлення та модифікації концептуального арсеналу знання, що дістався у спадок від класичної та некласичної науки. Уявити сучасний світ без науки неможливо. На сьогоднішній день вона є не тільки основною виробничою силою суспільства, фактором, що забезпечує економічну і політичну безпеку існування держави, але і засобом ціннісного перетворення дійсності. Нинішнє "глобальне захворювання" людства зумовлене порушенням гармонії, втратою справжніх орієнтирів. Тому сьогодні дедалі більше науковців апелюють до вселюдських цінностей, намагаючись осмислити не просто взаємозв'язок науки і цінностей, а з'ясувати аксіологічні підвалини власне наукового знання. Це свідчить про те, що наука намагається переорієнтуватися на більш універсальні цінності, ніж лише абстрактна істина.

Метою даного дослідження є аналіз особливостей реалізації ціннісного потенціалу науки на постнекласичному етапі її розвитку.

Ціннісне навантаження наукового знання та наукової картини світу було предметом аналізу дослідників В. Белова, В. Визгіна, О. Гасяка, О. Івіна, О. Мамчур, Р. Мертона, Р. Нугаєва, В. Стьопіна. Початок відкритої аксіологізації науки був закладений у працях О. Дробницького, А. Здравомислова, В. Ольшанського та інших. Усебічно й ґрунтовно гуманістично-ціннісні, соціокультурні, мовні виміри новітньої наукової картини світу осмислювали В. Башкатов, Т. Біленко, А. Опанасюк, В. Цикін, І. Шашков та ін. Незважаючи на всезростаючий обсяг спеціальної літератури з проблеми, ціннісний потенціал і людиномірні характеристики сучасної науки залишаються не повною мірою дослідженими. Тому головним завданням статті є розгляд науки у вимірі її соціально – культурної та ціннісної зумовленості.

Наразі розкриття сутності науки залишається дослідницькою проблемою. Що стосується питання етичних норм і цінностей науки, то в цій сфері не існує єдиного підходу до їх розкриття. Неможливо заперечити той факт, що наука на сьогоднішній день суттєво вплинула і впливає на життя сучасного суспільства. Інша справа – як саме наука впливає і які досягнення вона несе? Багато її відкриттів і технічних нововведень пригнічують і лякають сучасну людину, особливо коли мова йде про майбутнє. І це не дивно. Сучасний науково-технічний розвиток викликав до життя не тільки позитивні, але і негативні явища, які набули глобальних масштабів. Ось чому, вступивши в ХХІ століття людство все частіше і напруженіше починає розмірковувати над моральною, гуманістичною оцінкою ролі і призначень науки в суспільному житті.

Питання про те, чи є наука силою, яка підпорядкована інтересам і потребам людини, незалежно від соціальних умов її буття, чи наука є явищем, яке вийшло з-під контролю людини і здатне її знищити, стали предметом всезагального обговорення. Наука – складне багатовимірне соціальне явище. Її первісне завдання – пояснювати незрозуміле і поліпшувати життя людям. Чи не є це головною цінністю науки? Проте, як показує час і історія, наука, точніше – її результати можуть і ускладнювати життя людині.

Наука сьогодні – не що інше, як основний фактор цілісного перетворення дійсності, який викликає значні зміни в сфері суспільного виробництва, стає одним з головних факторів економічних, соціальних, духовних перетворень, оновлення культури, якісної освіти суспільства і особистості. Вона виявляється силою, яка здатна сприяти розвитку самої людини, її творчих здібностей і обдарувань.

В. С. Стьопін, проаналізувавши зміни основ науки, розробив класифікацію основних етапів її розвитку: докласичний (до ХVІІ ст.); класичний (з ХVІІ – до кін. ХІХ – поч. ХХ ст.); некласичний (кін. ХІХ ст. – пер. пол. ХХ ст.); постнекласичний (остання третина ХХ ст. по сьогодні) [1].

Класична наука прагнула "очистити" дослідницький процес від будь-якого впливу реального суб'єкта (будь-то ідеологічні та моральні яв-

лення, особливості індивідуального досвіду і світогляду того чи іншого дослідника). Ідеалом наукового методу дослідження було "деперсоніфіковане споглядання", яке здійснюється з точки зору абстрактного та загального суб'єкта. В результаті отримане наукою знання не передбачало ніякої іншої цінності, крім істинності, оскільки у неї самої не передбачалося жодної мети, крім виробництва достовірного знання. .

"Об'єктивний підхід" з властивим йому прагненням відмовитися від людських потреб та цінностей у класичному періоді науки, безсумнівно, мав прогресивне значення, оскільки дозволяв залишати без уваги теологічні й інші нав'язані зверху догми, які заважали сприйняттю фактів в їх чистому вигляді, без упередженості. Наукова істина і етичні цінності були розділені непрохідною межею, причому під їх рішучу і безкомпромісну демаркацію підводився своєрідний гносеологічний фундамент. Наприклад, А. Пуанкаре, переконаний прихильник подібної точки зору, зв'язував наукову істину і етичні норми з нібито діаметрально протилежними сторонами людського духу: істина – це об'єкт і прерогатива логічного розуму, тоді як моральність – сфера почуття, афекту, воління і відповідних їм форм відношення до реальності (любові, віри, переконання, надії і т. п.) [2].

Класична наука настільки була пронизана ідеєю "вдосконалення" та перетворення всього, до чого вона долучалася, що результатом цього стала деаксіологізація, деетизація, дезантропоморфізація наукового знання, наукової картини світу й, зокрема, образу людини. Людина напевно чи здатна була себе впізнати у такому об'єктивно-науковому віддзеркалені. Ці образи абсолютно відчужені від життєвого світу, позбавлені будь-яких ціннісних проєкцій. У такий спосіб пізнані закони розвитку природи та підпорядковані людській волі досягнення науки поступово перетворилися на загрозу людському існуванню.

Надмірно раціоналізоване мислення стало перешкодою для всебічного розвитку суб'єкта, спрямовуючи творчі сили в один бік – пізнання природи задля безмежного над нею панування. Реакцією на таке звеличення ролі розуму, що було притаманне класичній науці, стало піднесення ірраціоналізму, який покликаний був повернути людині те, що вона втратила на шляху до сучасного стану, – зв'язок розумного мислення з емоціями, почуттями, переживаннями, цінностями тощо. "Якщо традиційний раціоналізм, – зазначає М. Марчук, – спонукав до конструювання світової схематики за допомогою онтологізації категорій чистого розуму, то нетрадиційний, некласичний раціоналізм, який, очевидно, через непорозуміння отримав назву ірраціоналізму, – набагато більш витончений світогляд, який в основу філософської картини світу кладе онтологічну інтерпретацію процесу актуалізації всіх духовних потенцій особистості" [3].

Тип раціональності, який формується в постнекласичній науці характеризується співвіднесенням знання не тільки з середовищем пізнання, а й з ціннісно-цільовими структурами діяльності. Спостерігається неухильне зростання інтересу до соціальних, культурно-історичних, гуманіс-

тичних аспектів науки. Все ширше в науковий обіг упроваджується поняття "етос науки". Наука, як і інші форми людського осягнення світу, такі як філософія і релігія, містить інтереси і цінності, що відображають людські почуття і прагнення.

Зміна етапів розвитку науки пов'язана, перш за все, з уявленнями людини про можливості власного розуму, про власні потреби і про картину реальності. Тому на класичному етапі ідеалом наукового знання була побудова абсолютно істинної картини світу. На некласичному етапі відбувається перехід до нового типу філософських основ. Цей перехід характеризується відмовою від прямолінійного онтологізму і розумінням відносності істинності картини природи. Допускається істинність різноманітних конкретних описів однієї реальності. На постнекласичному етапі відбувається усвідомлення того, що онтологічні уявлення змінилися з історичним розвитком науки. Таким чином, знову змінюються ідеали і норми наукового дослідження.

Саме на постнекласичному етапі наука розглядається в соціально-культурному контексті, обґрунтовуються допустимість і навіть необхідність аксіологічних факторів при поясненні й описі низки складних системних об'єктів [4].

Узагальнюючи існуючі дослідження, можна констатувати, що аксіологічні основи науки включають цінності різноманітного порядку:

- цінність самої науки для людини і суспільного прогресу;
- соціокультурна цінність і її культуротворча функція;
- цінність наукового товариства, як способу самореалізації людини і задоволення її прагнення до пізнання і творчості;
- цінність ідеї, методу, підходу для вирішення конкретного дослідницького завдання;
- статусна цінність належності до наукового товариства [5].

За словами М. С. Кагана, "Цінності – це не що інше, як життєві смисли, а тому вони нерозривно пов'язані з метою" [6]. Хоча у різних вчених можуть бути різні цілі, але їх різноманітність обмежена реальною дійсністю, яка виступає предметом дослідження. Аксіологічні основи науки і наукової діяльності не тільки реально існують, але є визначальними на сучасному етапі розвитку науки. Наприклад, у К. Поппера метою науки є знаходження пояснення для всього, що є таким, що потребує пояснення.

У постнекласичній науці наукове пізнання починає розглядатися в контексті соціальних умов його буття і його соціальних наслідків, як особлива частина життя, детермінуюча на кожному етапі свого розвитку загальний стан культури даної історичної епохи, її ціннісними орієнтаціями і світоглядними установками.

Можна стверджувати, що криза гуманітарного напрямку і ціннісно – смислового змісту науки, є зосередженням кризи сучасної культури, що виражається в наступних моментах:

- відчуження науки від світу людських цінностей;
- відчуження вчених від кінцевого результату своїх досліджень;

- зростаюча підпорядкованість науки іншим соціокультурним інститутам;
- постійно зростаючий вплив соціального замовлення на напрямок розвитку науки;
- неправомірне розширення функціонального діапазону науки;
- участь науки в забезпеченні економічних, соціальних і політичних цілей інформаційного суспільства, далеких від гуманізму;
- девальвація поняття істини як головної цілі і цінності науки, коли когнітивні мотиви присутні, але не домінують;
- тотальна комерціалізація науки;
- зниження ролі інтелектуальної еліти [7].

Саме тому потрібно розглядати кризу науки і культури як кризу ціннісної свідомості, реального, а не декларованого ціннісно – смислового змісту науки.

В умовах різкого загострення низки глобальних проблем виникає потреба переосмислення ціннісних аспектів науково-технічного поступу. Те, що "знання – сила", відомо з давніх часів. Але тільки сьогодні потенціал наукового знання чітко виявляє свої ціннісні характеристики. Згада на "сила" несподівано стала демонструвати свої деструктивні, загрозливі тенденції. Тож і не дивно, що ціннісні потенції знання наприкінці ХХ – початку ХХІ ст. постали однією з найбільш актуальних і цікавих тем. Осмислення структури аксіологічного потенціалу наукового знання – доконечна передумова розв'язання багатьох існуючих у цій сфері філософського дослідження проблем.

З другої половини ХХ ст. аксіологічна проблематика наукового дослідження привертає все більшу увагу. Традиційно – в межах класичної та неklasичної науки – наголошується на взаємозв'язку наукової істини і цінності. В філософському аналізі ціннісних аспектів наукового пізнання переважає логіко-гносеологічне тлумачення. Поступово формується переконання, що ціннісне та когнітивне має й інші форми взаємозв'язку – наукове дослідження спрямовується, разом з логіко-гносеологічними і ціннісними орієнтаціями.

Ціннісні орієнтації сучасного наукового дослідження реалізуються в аналізі його об'єктів, методів, результатів крізь призму категоріальних відношень істини та хибі, добра і зла, допустимого та забороненого, справедливого та несправедливого тощо. Ціннісні орієнтації сучасної науки спрацюовують в виявленні соціокультурного значення досліджуваних феноменів. Результатами прояву притаманних сучасному науковому дослідженню ціннісних орієнтацій є певні суб'єктні оцінки, імперативи, дозволи, заборони, нормативні уявлення світоглядного і етичного характеру.

Особливістю розуміння аксіологічних проблем наукового пізнання кінця ХХ – початку ХХІ ст. є те, що ціннісні аспекти його осмислюються в загальнокультурному контексті. Тому пізнавальна функція науки посідає визначене місце в системі цінностей культури. Водночас виявляються внутрішньо – наукові світоглядні та етичні регулятори, які спрямовують

сам процес наукового дослідження, а не лише дозволяють оцінити його результати в певній системі соціокультурних вимірів.

Якщо в класичній і некласичній науці проблема цінностей переважно постає в процесі практичного використання результатів науки, то постнекласичний тип наукової раціональності обґрунтовує включеність аксіологічної складової в сам процес дослідження.

Цивілізаційний розвиток, що здійснювався на засадах класичної і некласичної науки, призвів до кризових станів як у відношенні людина-природа, так і у відношенні людина-культура. Тому не випадково постає проблема формування нового типу наукової раціональності, який би включив як засаду і аксіологічну складову. Як відмічають дослідники сучасної філософії науки, характеризуючи значення істини як смислоутворюючої категорії в сучасній методології науки, сучасній філософії науки притаманне осмислення істини в соціокультурному аспекті.

Інтерес до науки, перш за все обумовлений, тим, що самозбереження і прогрес сучасного світу сьогодні не можливий без її розвитку. А Пуанкаре у своїй роботі "Цінність науки" писав, що: "людина не може бути щасливою наукою, але тепер вона ще менш може бути щасливою без неї" [8].

Суть і зміст ціннісних аспектів людського буття і буття культури, не лежить в сфері компетенції науки. Але науковець, створюючи конкретний продукт – наукове знання, виробляє певний зв'язок між людьми. Його праця носить суспільний характер. І саме у цьому сенсі наука і культура ціннісно детермінують одна одну.

Якщо зробити предметом уваги і осмислення ціннісно-етичну складову сучасної науки та оцінити екологічну кризу як наслідок технічної цивілізації, то можна констатувати, що результати науки постають сьогодні для людства "моральним викликом". Суспільство робить замовлення на наукове відкриття у відповідності зі своїми потребами, заради досягнення ціннісно – значимої для себе мети, і наука виконує це замовлення. Або ж вона сама виробляє новий продукт і пропонує його суспільству, а воно в свою чергу знаходить, або не знаходить застосування цій пропозиції.

В. С. Стьопін зазначав, що: "Головним продуктом наукової діяльності є об'єктивно-істинні знання про світ. Саме їх виробництво становить основну цінність, мету і призначення науки" [9]. Але мета у науки і пізнання різна. У них різна ціннісна мотивація. Пізнання може бути безкорисним, наука – ні.

Аналіз наукової діяльності з аксіологічної позиції включає: ціннісне перетворення дійсності; надання реальності ціннісним змістом; і перетворення можливого в реальність. Тобто, досягнення науки створюють нові можливості, комфорт, зручності. Але вони ж і підштовхують до зміни життєвої мети на користь "мати". Це ще один з аксіологічних наслідків науки. Таким чином поступово відбувається відчуження людини і комерціалізованої науки від світу духовних цінностей. Наука створює вітальні, соціальні, духовні потреби і способи їх задоволення. А цінність – це мета у векторі потреби.

Напрацювання екологів свідчать про те, що бездумне застосування наукових досягнень небезпечно не тільки для культури і людини, але і для оточуючого середовища в цілому. Відслідковується певне неспівпадання науки як ідеї і науки як факту в самосвідомості сучасної культури. Тому відношення науки до цінностей культури і її місце в цивілізації стає головною проблемою аксіології.

Основною цінністю і метою пізнання стає владність над світом, людиною, соціальними процесами. Такий статус наука отримала за епохи Просвітництва. Як зазначає Н. І. Кузнецова: "Наука базується і може існувати тільки в певному аксіологічному просторі, в тій культурі, в якій знання визнано цінністю; культивуються певні заняття, спосіб життя, маніфестуються ціннісні орієнтації на пошуки Істини і створені установки для реалізації цих орієнтацій, а наукова діяльність стала об'єктом позитивної оцінки сторони суспільства і держави" [10].

Не зважаючи на те, що наука змінила свою мету і цінності, вона залишається діяльністю з отримання нових знань. Хоча це вже і не та наука, яку можна позиціонувати в суспільстві як безкорисливий пошук істини. Сучасна наука з одного боку проголошує поліпшення якості життя через науково – технічний прогрес, а з іншого боку – прямим результатом використання її досягнень являються глобальні проблеми людства; проголошуючи цінності гуманізму, наука одночасно віддаляється від духовних цінностей. В ХХ ст. людина виявила, що тяжкість наслідків і загроз власного виживання створює вона сама. Наука – є лише інструментом, за допомогою якого, з однієї сторони виростає виробнича могутність суспільства, а з іншої – ростуть проблеми.

Наука представляє сьогодні собою – засіб реалізації потреб людини і суспільства, вона є генератором нових потреб і цінностей, і саме тому глобальні проблеми людства можна вважати причиною зміщення ціннісних акцентів як в культурі, так і в самій науці – від духовних до матеріальних.

З того часу, як наука входить у парадигмальну стадію і стає соціокультурним інструментом, що володіє наймогутнішими можливостями по перетворенню дійсності, відбувається неможлива соціалізація науки. Тільки на цій стадії розвитку науки кожний, хто був причетний до науки, міг називатися вченим, в наш час набагато більше "наукових робітників". Що стосується етичних цінностей науки, визначені моральні імперативи, стандарти поведінки і взаємовідносин між вченими існують.

Повертаючись до цінності науки, саме через аналіз мети, цілі є шанс наблизитись до розуміння цінностей як вченого, науковця, так і науки. Саме цінності задають мету. Коли у вченого не має мети у його пізнавальних діях, або ж вони йому байдужі і пізнання відбувається заради пізнання, це є небезпечним. Для науковця ця небезпека полягає у деакціоціалізованому і ціннісно не обґрунтованому прагненні до знання самого по собі. У цьому є небезпека і для суспільства, а саме у тому, що отриманий результат такого пізнання, може стати новою

негативною цінністю. І ця цінність буде запропонована суспільству, якій воно надасть потрібного вигляду і представить як користь(благо) для суспільства.

Також має місце таке поняття, як відчуження вченого від результатів власної праці, тому що він не знає, як буде використаний результат його праці. Виходячи з того, що наука претендує на достовірне знання, а таке знання не може бути ціннісно нейтральним. І будь-яка інформація, яка стає відомою, буде оціненою.

Парадигмальна наука активує моральні настанови вчених через гносеологічні цінності і прищеплює через авторитет наукових громад і соціальні замовлення уявлення про те, у що вірити, що є істина, благо, норма, ідеал, якими мають бути цілі, сенс наукової діяльності.

Серед проблем етики науки, існує проблема кодексу наукової честі. І. Лакатос вважав, що наука не може розвиватися, якщо вчені вчиняють нечесно. Тобто головний акцент робиться на чесність, на те, що успіхи науки повинні фіксуватися і ставати надбанням суспільства.

Офіційно наука декларує такі ціннісні орієнтації, як знання, істина. І завдяки вченим, які орієнтовані на такі цінності, відбувається розвиток науки. Істина і благо є кінцевою причиною цілепокладання, саме в цьому і полягає цінність вченого. Хоча часто буває, що наука направлена на надособистісні цілі.

На даному етапі існування, коли у вибір об'єктів пізнання і направлення дослідницької діяльності вмішується добре оплачене соціальне замовлення, тоді про безкорисливе служіння істині можна і не говорити. Все це відбувається у парадигмальній науці, тому що вона залежить від соціальних інститутів, соціального замовлення, потреб, цілей і цінностей суспільства.

Не визначившись із шкалою цінностей суспільства і не віддавши перевагу вічним, загальнолюдським перед цінностями певних соціальних груп, нам не вдасться уникнути деградації до такого стану, який вже сьогодні здатний знищити не тільки людство як вид, але і саме життя на планеті Земля.

Зважаючи на постійний розвиток і вдосконалення світоглядних уявлень у зв'язку зі становленням постнекласичної науки, перспективними напрямками досліджень є процеси синтезу раціонального та позараціонального, наукового, перед наукового, позанаукового в структурі новітньої наукової картини світу, що виявляє нові можливості методології наукового пізнання.

Споживча поведінка людини визначається її потребами, які нерозривно пов'язані з цінностями. Тому сучасне суспільство за активного сприяння науки здійснює маніпулювання цінностями самосвідомості людини і культури в цілому. Суспільство і наука виявляються взаємозалежними, пов'язані однією спільною ціллю. Таким чином відбувається формування нової аксіологічної парадигми, яка впливає на розвиток науки. Отже, сьогодні цінності науки і культури виявились нерозри-

вно пов'язаними між собою. Тому розуміння цілей і цінностей науки, мотивації і стратегії наукової творчості є неможливими без урахування цілей і цінностей культури.

1. *Савостьянова М. В.* Аксиологический анализ парадигмальной науки или о роли ценностей в науке: Монография. – К.: ПАРАПАН, 2009. – С. 31–32. 2. *Луанкаре. А.* О науке; [Пер. с фр.; ред. Л. С. Понтрягина.] – 2-е изд., стер. – М.: Наука. Гл. ред. физ.-мат. лит., 1990. – С. 356. 3. *Марчук М. Г.* Ціннісні потенції знання. – Чернівці: Рута, 2001. – С. 149. 4. *Степин В. С.* Научные революции как "точки бифуркации" в развитии знания // Научные революции в динамике культуры. – Минск: Изд –во "Университетское", 1987. – С. 38–76. 5. *Савостьянова М. В.* Аксиологический анализ парадигмальной науки... // Зазнач. твір. – С. 51. 6. *Каган М. С.* Философская теория ценностей. – СПб: ТОО ТК "Петрополис", 1997. – С. 187. 7. *Савостьянова М. В.* Аксиологический анализ парадигмальной науки... // Зазнач. твір. – С. 84. 8. *Полпер К.* Нищета историцизма. – М.: Прогресс-ВИА, 1993. – С. 187. 9. *Степин В. С.* Культурологический и методологический аспекты анализа научных революций (проблема синтеза) // Научные революции в динамике культуры. – Минск: Изд –во "Университетское", 1987. – С. 368–382. 10. *Кузнецова Н. И.* Аксиологические условия формирования науки // Наука и ценности. – Новосибирск: Наука, 1987. – С. 111.

Надійшла до редколегії 13.01.2011 р.

СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ

Р. І. Пашов, Н. М. Пожарська, м. Київ

АКАДЕМІЧНИЙ КАПІТАЛІЗМ ЯК РУЙНІВНА ПРОДУКТИВНА СИЛА В СИСТЕМІ ОСВІТИ

Скорочення державного фінансування змусило систему освіти наблизитися до ринку через встановлення тісних зв'язків з приватними структурами, продаж освітніх послуг, зростання приватного фінансування, інакше кажучи, ринкові економічні відносини перетворюють наукову і освітню діяльність в "академічний капіталізм". Все це приводить до дефундаменталізації та квазінауковості. Тому першочерговим завданням на сьогодні є необхідність здійснення органічного стикування переваг "радянської" та "західної" моделей освіти.

Ключові слова: влада, академічний капіталізм, бюрократія, перетворена форма, неавтентичність, підприємницький університет.

Сокращение государственного финансирования заставило систему образования приблизиться к рынку через установление тесных связей с частными структурами, продаже образовательных услуг, роста частного финансирования, иначе говоря, рыночные экономические отношения превращают научную и образовательную деятельность в "академический капитализм". Всё это приводит к дефундаментализации и квазинаучности. Поэтому первоочередным заданием на сегодня является необходимость осуществления организической стыковки преимуществ "советской" и "западной" моделей образования.

Ключевые слова: власть, академический капитализм, бюрократия, превращенная форма, неаутентичность, предпринимательский университет.

The reduction of government financing forces an education system to approach a market through tight relations with private organizations, through marketing of educational services, increasing of private financing, in other words, market economic relations are transforming scientific and educational activities into "academic capitalism". It leads to defundamentalisation and quasi science. Therefore a prior task of nowadays is a necessity of the constitutional adaption of advantages of "soviet" and "west" educational models.

Keywords: authority, academic capitalism, bureaucracy, transformed form, inauthenticity, Entrepreneurial University.

Найважливіші функції освіти – це навчання і виховання у їх безперервній взаємодії. Тим самим, мета будь-якої освітньої системи полягає у формуванні такого практичного світогляду людини, який би краще поєднував її професійну діяльність з тими загальними світоглядними цінностями, які закладені в основу даної системи. Сучасність поставила перед освітою, її філософськими засадами, принципово нові задачі, а оскільки філософія з часу свого виникнення завжди відігравала функцію теоретико-рефлексійної основи світогляду та умови його подальшого розвитку, то вона цілком справедливо має особливе значення і в становленні нових освітніх систем. Тому розробки філософії освіти та впровадження її здобутків в освітянську практику повинні бути спрямовані на наукові зусилля для суттєвого реформування системи освіти і науки.

Дослідники проблем сучасної філософії освіти, у тому числі і українські, виходять з того загального принципу, що головна мета освітянської діяльності повинна спиратись на принцип формування такої

всебічно розвиненої людини, яка б більш-менш гармонійно поєднувала свої інтереси і свій високий професіоналізм з загальними цінностями та інтересами (національними, загальнолюдськими тощо). Це і є найважливіший ідеал у філософії освіти сучасної України. Але, як і кожний ідеал, він, дуже м'яко кажучи, не збігається з реальними процесами освітянської діяльності. Причому не тільки педагогіки, а і менеджменту вищої школи. Менеджмент ВНЗ загалом є поняттям відносним, адже освітня сфера є однією з найбільш бюрократизованих і коли в новітньому суспільстві знання є вже капіталом, адміністрація ВНЗ виступає як власник чи принаймні розпорядник. Саме тому дане дослідження є актуальним і необхідним.

Метою даної статті ми покладаємо виявлення та дослідження змісту і форм філософського осмислення процесів модернізації освітньої системи України та її наслідків.

Намагаючись реалізувати так званий принцип "забезпечення рівного доступу до вищої освіти", який передбачає "подальше удосконалення системи універсального доступу до вищої освіти" [1], все частіше починають використовувати поняття "стандартизованість" та "універсальність", розуміючи їх у вельми вузькому та примітивному значенні. Останнім часом університети з елітних навчальних закладів камерного характеру, у зв'язку з їх комерціалізацією, бездумною зміною статусу, включно, перейменуванням технікум – інститут, інститут – університет (академія) девальвували, перетворилися на такі собі фабрики по виробництву стандартизованих, в гіршому сенсі цього слова, кадрів.

Обвальне та істотне зменшення масштабів промислового виробництва, – фактично: штучна деіндустріалізація; і це по-своєму зрозуміло: потрібні нові ринки збуту і зовсім не потрібні конкуренти, – невизначеність того, що узвичаєно називати перехідною економікою, перетворили ВУЗи на один з видів підприємництва і зумовили стрибкоподібне розширення університетських штатів за рахунок... квазінауковців. При цьому, нові посади, як правило, безпосередньо не пов'язані з навчальним процесом або ж науковим пошуком (дослідженнями). В університетах почали з'являтися різного роду адміністративні, маркетингові й фінансові підрозділи (відділи, департаменти etc.). Цей бюрократичний університетський прошарок доволі інтенсивно, – "не очікуючи милостей від природи", – здобуває істотні владні повноваження, одержуючи у своє розпорядження матеріальні ресурси, у результаті центральною фігурою в університет стає не студент або викладач, а адміністратор-бюрократ. Питання формування навчальних курсів, відкриття нових спеціальностей і професорських вакансій завжди були невід'ємною частиною та прерогативою університетської автономії. Однак, нині ця автономія стрімко розмивається, її прерогативи звужуються, багато важливих рішень приймаються державними чиновниками міністерств, голос академічного співтовариства при цьому стає малозначимим, суто ритуальним, декларативним та символічним. Зрештою, дотримуючись принципу міметичного ізоморфізму, можна констатувати: організаційна структура

університетів починає повторювати (відтворювати) загальні риси сучасної бюрократичної організації [2].

В контексті так званого Болонського процесу відбувається механічна "європізація", а, фактично, мавпування: невизнання, штучне приглушення, недооцінка власних наукових досягнень набутого безцінного досвіду; наукова імітація, що насправді, є лише ідеологічною пересторогою недолугої бюрократизованої системи освіти, адже вона, заради самозбереження, готова повністю нехтувати суспільними інтересами. Неможливо не помітити й того, що до останнього часу найпотужнішим рушієм Болонського процесу в Україні була і є саме бюрократія – національна (в особі міністерств), наднаціональна (в особі загальноєвропейських структур, які спочатку просто фінансували заходи, а згодом дедалі більше та з наростанням диктують умови) та університетська (в особі бюрократичних надбудов загальноєвропейських асоціацій). А це лише допомагає нашій системі скотитися "до світового рівня".

Наша система освіти вступає в протистояння зі світовою вузькоспеціалізованою, утилітарною освітньою методологією, адже запровадження модульного контролю, системи рейтингів і т. д., не змінило, не прирівняло, не інтегрувало безпосередньо європейську і українську освіту. Та й не може цього по суті зробити. Натомість ми "зачаровані" черговим фетишем: "європейськість". Як позавчора – "демократія". Вчора – "ринок". В цьому й полягає суть бюрократичного мавпування: імітування бурхливої діяльності, насадження перетворених форм буття (об'єктивованої видимості), демонтаж залишків того, що ще залишилось від однієї з кращих в світі систем освіти.

Сучасний менеджмент освіти лише посилює та інтенсифікує процес бюрократизації університетів, який полягає у тому, що освіта і наука набула жорсткої інституалізованої форми. У результаті вчений значною мірою перетворився в службовця, в функціонера і виявився інтегрованим в жорстку систему ієрархізованих відносин. Його компетентність стала визначатися не реальними досягненнями, а положенням у системі "наукової" ієрархії. Власне і скінчивсь як ВЧЕНИЙ.

В даний час суспільствознавство намагається ґрунтовно розібратися в деструктивних тенденціях, які привели до відставання всіх областей наукового знання, що детерміновані, насамперед, постійною напругою між науковою творчістю (змістом) і бюрократизованою інституцією (формою). При цьому ми розуміємо, що найефективнішим напрямом розвитку науки є її фундаменталізація. Адже, наука – це багатогранне суспільне явище, яке поєднує в собі духовні й матеріальні фактори. Для розуміння сутності знання, в тому числі наукового, важливе значення має Марксов аналіз поняття, що розглядає науку, як відображення природи й суспільного буття, всіх без винятку процесів у них. У цьому принципова відмінність науки від таких форм суспільної свідомості як політична, правова ідеологія, мораль на що вони безпосередньо відображають суспільні відносини.

Наука як істинне відображення природних та суспільних взаємодій, висуваючи (формуючи) гіпотези й теорії, не стає хибною, оскільки, по-

милкова думка в науці – це або результат тиску ідеології на базис фундаментальної науки, або побічний продукт творчих пошуків істини.

Загалом, розвиток науки і практичне освоєння людьми стихійних сил природи і суспільства взаємопов'язані. Ф. Енгельс відзначав, що "розум людини розвивався відповідно до того, як людина навчалася змінювати природу" [3]. Тому фундаментальність науки можна визначити, як систематизованість об'єктивно істинного знання, що узагальнює практику, з неї одержане і в ній перевірене, та здатне охопити всі явища реальності і дійсності, і дає істинне знання суті явищ, процесів, законів природи і суспільства в абстрактно-логічній формі. Структура науки зводиться до трьох основних компонентів: емпіричні знання, теоретичні знання та світоглядні, філософські засади і висновки. Крім того, узагальнюючи історію розвитку науки, К. Маркс підкреслював, що "разом із розповсюдженням капіталістичного виробництва науковий фактор уперше свідомо і широко розвивається, застосовується і функціонує в таких масштабах, про які попередні епохи не мали ніякого уявлення" [4].

До загальних закономірностей розвитку науки слід віднести також зростання її відносної самостійності. Наука може розвиватися тоді, коли вона знаходить всередині себе дедалі могутніші стимули подальшого розвитку, тобто, чим більша сума нагромадженого знання, тим відчутніший його "тиск" при утворенні нового знання. Вчений повинен освоїти створене до нього, а це означає, що він, "має в галузі кожної науки певний матеріал, який утворився самостійно з мислення попередніх поколінь і пройшов свій власний, самостійний шлях розвитку в мозку цих поколінь, що змінювали одне інше" [5].

За Марксом, наука перетворюється на "безпосередню продуктивну силу" [6], оскільки, діалектика взаємодії виробництва і науки набуває дедалі більшого значення в житті суспільства. З одного боку, сучасна наука, підштовхувана корисливими інтересами правлячої еліти (власниками капіталу), дедалі більше використовується в їх інтересах, а не суспільства, відбувається "...експлуатація науки, теоретичного прогресу людства", адже "...капітал не створює науки, але він експлуатує її, привласнює її для потреб процесу виробництва" [7].

Зважаючи на це, можна розглядати поняття відчуження та "неавтентичності". "Відносини, інститут, або суспільство є неавтентичними, якщо вони створюють видимість чужості, у той час як приховані за ними мотиви є відчужуючими". "... Неавтентичні структури направляють велику частку своїх зусиль, чим відчужуються, на приховування власних рис і на створення видимості чужості. Суб'єктивно, бути відчуженим – значить випробувати почуття неприналежності і відчувати безглуздість власних зусиль. Бути втягнутим неавтентично – значить відчувати, що вас обманюють і вами маніпулюють" [8]. Так наразі можна описати неформальні стосунки науковців у формальній організації ВНЗ, які загалом стають домінуючими та визначальними у її функціонуванні.

Істотними недоліками, що вони стримують дійсну модернізацію вищої освіти, є формалізм, адміністрування (перетворена форма менедж-

менту), поспішність та непродуманість у прийнятті важливих рішень, що вимагають попереднього вивчення і обговорення. Невже й зараз балом править "ідеологічна доцільність"? Схоже на те. Це відноситься, зокрема, до таких масштабних соціально-економічних "новел", як введення єдиного державного іспиту, державних іменних фінансових зобов'язань, системи оцінювання, термінів навчання і т. п. А є ж такий метод (в арсеналі багатьох інших), як соціальний експеримент. Експериментуйте, шукайте, порівнюйте і вже лише потому приймайте нормативні документи, відповідні управлінські рішення.

Послідовний розвиток сучасної української системи освіти повинен вивести її з режиму виживання у режим розвитку, від режиму бюджетного залишкового фінансування – до режиму повноцінного, – пріоритетного, – інвестування в неї. План відновлення, а завтра – реанімації нашої освіти вимагає різкого збільшення фінансового ресурсу системи освіти, як за рахунок бюджету, так і за рахунок залучення у систему освіти позабюджетних коштів. Повинен бути досягнутий такий рівень фінансування, який забезпечить не тільки потреби поточного функціонування, але й гарантуватиме її випереджаючий розвиток. Отакою має бути європейськість, як її розуміємо ми.

Російські науковці Авдулов та Кулькін, аналізуючи у своїх роботах взаємовідносини між наукою і владою як двома поважними соціальними інституціями, визначили їх взаємну суспільну значущість і провели аналіз державної політики щодо освіти та науки на прикладі США і Росії [9]. В даному випадку, якщо взяти до уваги класичне філософське розуміння поняття "влада", то основоположним є визначення Т. Гоббса, де влада – це засіб досягти Блага у майбутньому, і саме життя є вічне і невпинне прагнення до влади, яке припиняється лише зі смертю, тобто влада – це, скорше, "влада робити", а ніж "влада над людьми", вона спрямована на об'єкти бажання, на результати діяльності. Володіння владою – це не що інше, як здатність діяти компетентно, усвідомлюючи при цьому власну моральну відповідальність. А що таке освіта, як не формування цієї спромоги? Сфера освіти, як і будь-яка інша сфера суспільного життя, глибоко залежна від владних дій, продиктованих потребами та запитамися як сьогодення так і майбутнього розвитку. Хоча дані дослідження є для нас дуже важливими, проте в той же час і недостатніми, тому що існує постійна напруга між освітою (безпосередньо) і бюрократизованою науковою інституцією. Тобто, проблема бюрократизації лежить не тільки в площині взаємовідносин соціальних інституцій, але і всередині них.

В свою чергу, так звані ринкові економічні відносини перетворюють наукову і педагогічну діяльність в свого роду "академічний капіталізм". Тобто перевага прикладних утилітарних, суто прагматичних цілей пізнання, платних досліджень за замовленням, очевидно домінує над безкорисливим творчим пошуком нового знання. Девальвується, – адже не дає блискавичної віддачі, – фундаментальна складова науки. А це означає: до неї відносяться суто споживацькими, по-хижацькому,

відтак – в неї немає майбутнього... Сучасний університет перетворюється в свого роду бізнес-одиницю, агентство з продажу, – надання, – послуг у сфері освіти (Джордж Рітцер "Теза про макдоналізацію" (1998) [10] чи, інакше кажучи, це ринкова та ринково подібна (marketlike) діяльність організації та викладачів по залученню зовнішніх коштів [11]. Але ж, маємо надію, ви відчуваєте, що є різниця між коханням та інтимними послугами; між освітою та освітніми послугами... А, може, навіть розумієте.

Це призводить до втрати реального змісту дослідницької діяльності, до відсутності обґрунтованих і ясних, а головне – об'єктивних критеріїв оцінки результатів роботи, до своєрідного союзу бюрократії, догматизму і бізнес-доцільності. Відмова від наукового пошуку, дискусії, орієнтація виключно на прибуток й суто бюрократичний спосіб визначення істини, по суті, стали руйнівною силою для функціонування наукового пізнання та знання. Особливо відчутно бюрократизація науки проявилася в області суспільних наук, що піддалися і нині піддаються могутньому ідеологічному тиску. Такі речі на випадок і на стихію не списуються. Тут все – по науці...

В результаті чого відбувається залучення вільної творчої думки в процес виробництва і ринкового обміну. Зароджується нова модель так званого "підприємницького" університету, коли університет значною мірою вже занурений у ринкові відносини: плата за навчання – послуга, продаж товару – продаж знань, коли студент – споживач, викладач – продавець. Академічна функція університету стає вторинною, на перший план виходять ринкові імперативи. І не рятують стан справ ламентатії про те, що він набув статусу "дослідницького". Є декларації, а є проза життя...

В науковий обіг поняття "підприємницький університет" (entrepreneurial university) ввів ще у 1998 р. професор Каліфорнійського університету (США) Бертон Кларк, який опублікував книгу "Створення підприємницьких університетів: організаційні шляхи трансформації" [12]. В даній роботі він акцентував увагу на посиленні управлінського ядра, диверсифікації джерел доходу, розвитку гнучкої периферії через структури комерціалізації інтелектуального капіталу, створення загальноуніверситетської підприємницької культури.

Скорочення державного фінансування змусило університети наблизитися до ринку через встановлення аж надто тісних зв'язків з приватними структурами, створення комерційних підрозділів, продаж освітніх послуг, зростання приватного фінансування, аргументуючи це як необхідність визначення свого місця на ринку освітніх послуг, збільшення числа високооплачуваних робочих місць і досягнення процвітання. А повна залежність від грошового мішка – то для науки річ дуже небезпечна...

В пострадянському суспільстві тенденції комерціалізації освіти набули вже, як на нас, загрозливого характеру. Сам ринок не може гарантувати справедливого суспільства, адже як справедливо зазначає професор Каліфорнійського університету М. Маля: "справедливе суспільство,

наскільки до нього можна наблизитися, мусить стати результатом моральної і політичної волі громадян, яка діє за умов аморальних сил ринку. А це означає, що державне втручання в діяльність ринку з причин моралі і політики також є складною природою суспільного порядку" [13].

Але освіта – це не бізнес і не засіб та спосіб заробляти гроші. Освіта – це, перш за все, виховання, трансляція знань, турбота про краще майбутнє, що реалізовується через інтелектуальну складову майбутнього життя суспільства. У всьому потрібна міра. Звичайно, деякі сучасні елементи в сенсі економіки знань мають бути, проте, безумовно, беззастережно панування ринку в освіті неприпустиме.

Результатом цієї тенденції стає якісна зміна змісту та форми освіти і науки, за рахунок витіснення фундаментальних дисциплін (досліджень) прикладними, орієнтованими на швидку практичну віддачу. До того ж, це все відбувається на тлі системної кризи науки на всьому пострадянському просторі [14]. Процес пізнання відбувається за принципом "не ширше, а глибше". В таких умовах ідеали загального, класичного знання починають переглядатися. Знижується роль інтелектуалів, тих, хто, за думкою Сартра і Ліотара, повинен відстоювати істину, яка відповідає інтересам суспільства. Інтелектуал-універсал перетворився на інтелектуала-спеціаліста.

Останнім часом все частіше звертається увага дослідників на необхідність вирішення проблем гуманітарної (ідеологічно-просвітницької) підготовки (цілеспрямована орієнтація гуманітарного знання на загальний розвиток особистості і нарощування її інтелектуально-творчого потенціалу) та якості наданих знань (брак аудиторних годин, відчужене вивчення студентами предметів і т. д.) у вищій школі, але при цьому ми чомусь не замислюємося над тим, що дана проблема є штучною. Наприклад, тотальне і необґрунтоване скорочення гуманітарної складової освіти значно звужує можливості і потенціал людини, призводить до дефіциту справжніх інтелектуалів-спеціалістів. Звісно, сучасні суспільні трансформації вимагають іншого бачення процесу освіти, більш ефективного управління саме якістю навчання (процесу отримання знань), натомість ми маємо "ручне" забюрократизоване управління, результатом якого може стати перетворення вищих навчальних закладів в професійно-технічне училище. Та й то: в гіршому сенсі останнього.

Сумна, але невмолима статистика підтверджує той факт, що переважна кількість вузів не відповідає високим вимогам якості навчання і дослідницьких робіт, тим вимогам, які ставить перед нами сьогодні поточна кризова ситуація. Є нагальна необхідність розвивати творчі здібності особистості науковця, адже рівень освіти нації визначає її науковий потенціал, який, в свою чергу, є рушієм прогресу. Тому не можна розглядати науку поза її зв'язком з освітою, яка є тим ґрунтом, в якому зароджується, формується і в більшості випадків функціонує дійсна наукова творчість. Натомість, реальні творчі досягнення перестають відігравати вирішальну роль у академічній кар'єрі науковця, а посередність займає усе вище місце в науці (вірніше – біля науки). Внаслідок

домінування вузької професіоналізації і набуття масового характеру дослідницької діяльності науковець, подібно чиновникові, розглядає її, в першу чергу, як засіб забезпечення власного економічного і соціального статусу. Відбулась трансформація: від "мислю – значить існую" до "мислю і на те існую...". Грошова винагорода формується не на основі творчої продуктивності і дійсного внеску в науку, а на основі академічного статусу і стажу роботи. Аналогічно чиновникові, науковець просувається по сходинках кар'єри, кожен наступний рівень якої пов'язаний зі зростанням соціального статусу і матеріального становища [13].

У традиційній формулі гадання "що було, що є, що буде?" головне питання: "що буде?", адже спроби вчених збагнути таємниці майбутнього супроводжували історію людства протягом всіх віків. Отже, сьогодні необхідно не захоплюватися розмовами про сучасну кризу і не ховатися за неї, нагадуючи булгаківський вираз, що розруха зазвичай не в клозетах, а в головах, а необхідно використовувати ті можливості для вирішення найбільш складних питань, які створюють такі кризові ситуації. Характер результативності реформ будь-якої сфери суспільного життя може зміцнювати позиції держави в суспільній свідомості чи послаблювати їх. Це, зрозуміло, призводить до втрати реального змісту дослідницької діяльності, до відсутності обґрунтованих і ясних, а головне, об'єктивних критеріїв оцінок результатів роботи. Відмова від наукової дискусії, орієнтація виключно на прибуток і бюрократичний спосіб "визначення істини" стають, по суті, руйнівною силою для функціонування наукового пізнання та знання. Вчені вже констатують той факт, що нинішній потенціал молодих кадрів чи молодих спеціалістів, їх моральні якості та звички, вподобання, інтереси та потреби не дають особливих підстав для оптимізму. Тому найголовнішим та пріоритетним, і в той же час – найскладнішим завданням для нашого суспільства повинно стати збереження соціальної, громадської, виховної функції освіти. Власне, мова вже йде або про його деградацію та звиродження, або про можливість бути нормальним суспільством XXI століття. Інакше кажучи, ми стоїмо перед необхідністю здійснити більш – менш органічне стикування переваг "радянської" та "західної" моделей освіти, перетворивши, у кінцевому випадку, першу в надійний і ефективний базис другої. Втім, тут вже спрацює ефект синергії...

1. *Вакарчук І.* Принципи державно-громадського управління освітою: Тези виступу Міністра на засіданні Спільки ректорів України 15.05.2009 р. // Освіта. – 13–20 травня 2009 р. – С. 4;
2. *Абрамов Р. Н.* Академическая автономия и трансформация университетов: социетальный аспект ГУ-ВШЭ, Институт социологии РАН: [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://conf.rudn.ru/internalization/res/abramov_3.pdf; 3. *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч.: 2-е изд. – Т. 20. – С. 507; 4. *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч.: 2-е изд. – Т. 47. – С. 514–515; 5. *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч.: 2-е изд. – Т. 39. – С. 80; 6. *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч.: 2-е изд. – Т. 46. – Ч. II. – С. 197; 7. *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч.: 2-е изд. – Т. 47. – С. 513; 8. *Etzioni Amitai* The Active Society: A Theory of Societal and Political Processes. – New York: Free Press, 1968 – P. 119–120; 9. *Авдулов А. Н.* Власть, наука, общество. Система государственной поддержки научно-технической деятельности: опыт США. – М.: ИНИОН РАН, 1994. – 284 с. – С. 43; 10. США глазами американских социологов. Книга 1. – М.: Наука, 1982. – 183 с. – С. 183; 11. *Slaughter S.* Academic capitalism. Politics, Policies, and the Entrepreneurial University. – The John Hopkins

University Press, 1997. – 276 p. 12. *Burton R. Creating Entrepreneurial Universities: Organizational Pathways of Transformation.* – IAU PRESS, Published for the IAU PRESS PERGAMON, 1998. – 167 p. 13. *Маля М.* Радянська трагедія: історія соціалізму в Росії 1917–1991 [Пер. з англ. А. Д. Гриценко, З. М. Клещенко, П. С. Насада, В. П. Павленко]. – К.: Мегатайп, 2000. – 608с. – С. 549; 14. *Макаренко В. П.* Научная деятельность и организационные структуры: К проблеме бюрократизации науки // Наука и научное творчество. – Ростов, 1985. – С. 89; 15. Там само.

Надійшла до редколегії 13.01.2011 р.

В. Я. Пивовар, канд. філос. наук, УСЗ, м. Київ

"ЛЮДИНОМІРНА" ФІЛОСОФІЯ ПРИРОДНОГО ПРАВА

У статті обґрунтовується актуальність дослідження проблем природного права, його людських вимірів, необхідність зведення філософського і юридичного знання до природного права і його "відродження" в сучасних умовах.

Ключові слова: природне право, позитивне право, природні права людини, норми природного права, природно-правова свідомість, "відродження" природного права.

В статті обґрунтовується актуальність дослідження проблем природного права, його людського виміру, необхідність зведення філософського і юридичного знання до природного права, його "відродження" в сучасних умовах.

Ключевые слова: природное право, позитивное право, природные права человека, нормы природного права, природно-правовое сознание, "возрождение" природного права.

The article proves the current importance of the research of the problems of natural law, its human measuring, need to bring philosophical and juridical knowledge to the natural law and its "rebirth" in modern conditions.

Keywords: natural law, positive law, natural human rights, norms of natural law, natural-legal, consciousness, "rebirth" of natural law

В сучасних умовах значний інтерес і актуальність набувають питання дослідження людських вимірів права, звернення до природного права і його "відродження" в сучасних умовах. Це пов'язане, насамперед, з тим, що сучасне європейське співтовариство розвивається у напрямку цивілізаційних форм співіснування, в яких повага людини, її природних прав, відношення до неї як вищої цінності має особливе значення. Приведення законодавства тієї чи іншої країни у відповідність до принципів гуманізму, соціальної справедливості потребує звернення, відродження і подальший розвиток природно-правових ідей, які відображають людську природу права і природні права людини в гармонійному поєднанні з системою діючого, державного, позитивного права.

У сучасній науковій літературі мають місце спроби осмислити суть і зміст природного права, його норми і сутнісні риси, проаналізувати динаміку природного і позитивного права, а також дати йому визначення, яке найточніше відображало б суть природного права. Так, зокрема, В. С. Нерсесянц, подає наступні визначення природного права. Природне право – це завжди і скрізь наявне, ззовні віддане людині, вихідне для даного місця і часу право, яке як вираз об'єктивних цінностей і вимог людського буття, є єдиним і безумовним першоджерелом правового змісту і абсолютним критерієм правового характеру всіх людських установлень, включаючи позитивне право і державу. Це визначення, на його думку, і з цим можна погодитися, має на

увазі і охоплює всі версії природного права – як традиційні, так і сучасні, як уявлення про вічне і незмінне природне право, так і концепції природного права зі змінним змістом.

Як було з'ясовано, найважливішою сутнісною рисою природного права є його універсальність, яка має безособово-авторитарний характер і виходить із природи людини і її буття. Виходячи з універсальності природного права його норми мають пряме відношення до усіх, без винятку, правоздатних суб'єктів і вимагають відповідати сформульованим у них приписам, тому що ті відповідають вимогам абсолютної справедливості. Вони гарантують індивідуальній правосвідомості вищу правоту, якщо її власник приймає їх і розумом і серцем.

Природне право, як зазначає В. С. Нерсисянц, це право яке завжди має місце, зовні надане людині, вихідне для певного місця і часу право, яке є безумовним першоджерелом правового змісту і абсолютним критерієм правового характеру всіх людських установлень, включаючи позитивне право і державу [1].

Норми природного права мають на меті захищати ті права людини, які об'єктивно виходять з її природи. Це, насамперед, право на життя, продовження роду, спілкування, активне самоствердження, власність, особисту гідність, вільне волевиявлення, свободу віросповідання, совісті, думки, слова. Природно-правові доктрини передбачають, що всі ці права є безумовним надбанням людини і пов'язані з її природою, надані їй вже самим фактом її народження і існування як людини, проявляють в собі основи її буття.

Слід відзначити, що приписи природно-правових імперативів не завжди відповідають життєвим інтересам, що знаходять своє відображення в діючому праві. Між тими і іншими постійно виникають різні протиріччя. Буденність, емпірична дійсність не завжди знаходить згоду між своїми потребами, вимогами і приписами вищої справедливості. Це знаходить свій прояв в протиріччі між природним і позитивним правом.

Скажімо, природно-правова свідомість потребує мислити нормативними категоріями, приписує діяти певним чином. Природне право чекає від суб'єктів практичної діяльності відповідних вольових і моральних зусиль по виконанню цих приписів, сформульованих розпоряджень. Відповідні форми суб'єктивних реагувань на них нескінченно різноманітні за формою, характером, ступенем адекватності, навіть за змістом. Можлива безліч типів відношень між загальним імперативом і конкретною формою його практичного втілення. Більше того, між емпіричними формами можливі настільки значні відмінності і розбіжності, що це здатне утруднити розуміння соціальними суб'єктами один одного і послужити підставою для виникнення проблеми відносності правових вимог, а отже, сумнівів у їхній загальності і обов'язковості [2].

З точки зору природного права дотримання суб'єктами його приписів є соціальним благом, а порушення їх – соціальним злом. При цьому самі ці оцінки вже у своєму власному змісті несуть регулятивний потенціал. Схвальні і засуджувальні ствердження аж ніяк не індіфе-

рентні, а насичені значною емоційною енергією, що спонукає індивідів на відповідні вчинки.

Природно-правові норми, універсальні приписи і вимоги завжди сфокусовані таким чином, що вони спрямовують з максимальною енергією в кожну конкретну соціальну точку, де перебуває суб'єкт – носій індивідуальної природно-правової свідомості. Це, по-перше, надає суб'єкту відчуття безпосередньої спрямованості універсального імперативу, природно-правової норми до нього особисто. По-друге, виникаючий ефект "фокусування", істотно підвищує потенціал самої природно-правової норми. Природно-правові імперативи мають надособистий характер. Але їхня надособистість не має явно вираженого соціогенного характеру, як наприклад, у нормах позитивного права з наявним за ними надособистісним авторитетом держави. Вона надфізична, метафізична, тобто апелює до вищих першооснов буття й у них черпає впевненість у власній правоті, у необхідності її відстоювати, а також енергію і волю для відповідних зусиль.

Норми і принципи природного права мають об'єктивний (абсолютний) характер. Серед величезної кількості мінливих і відносних цінностей і норм вони вказують на непорушні заборони і безумовні цінності, які мають бути стратегічним напрямом для розвитку сучасних правових систем. Своїм існуванням вони підтверджують ту істину, що людина не може жити у світі, де все відносно й обпиратися лише на договірні основи. Домовленості можуть бути різноманітними і здатні відповідати незліченній кількості критеріїв, або навіть ситуаціям і обставинам. На цьому базуються системи позитивного права, але не природного. Це є головна відмінність природного права від позитивного, фактичного, що діє в суспільстві [3].

Природне право будує принцип об'єктивності на нормах загальнолюдської моралі і на релігійних нормах, із якими воно тісно пов'язано і які здавна культивують сферу духовно-практичних відносин людини з абсолютними цінностями і нормами. Саме на їх основі виникло природне право.

Коли природно-правовим імперативам надається об'єктивний (абсолютний) характер, це означає, що вони набувають зовсім особливу якість: вони перестають потребувати доказів і стають незаперечними. Для людини, що весь час піддається спокусам, живе у суспільстві, де є соціальне зло, об'єктивні вимоги і заборони є надійною допомогою в боротьбі з негативами у свідомості і поведінці.

Цінності природного права, що ґрунтуються на принципі об'єктивності не залежать від змін соціально-історичних умов і не підлягають девальвації. Вони не є продуктом волі держави, не залежать від політичних обставин, стоять вище особистих, класових, групових інтересів, політичних цілей і бажань. Тому вони здатні виступати у ролі ціннісних критеріїв правотворчої діяльності законодавців різних держав у різні часи, бути дороговказом, зокрема, для політиків.

Принцип невідчужуваності природних прав людини є вищим принципом природного права. Принцип і сама ідея невід'ємності або невід-

чужуваності природних прав людини має глибокі антропологічні основи і пов'язаний з самим існуванням і розвитком людини і суспільства. Їх формування є наслідком констатації тієї фундаментальної обставини, що у людини є корінні потреби й інтереси, без задоволення яких її життя в якості людини і, тим більше, соціального, цивілізованого суб'єкта просто неможливе. Протягом історії людства, його культури різні моральні і правові системи, вчення, релігії не обходили увагою цінності природного права, відображали необхідність захищати і відстоювати природні права людини. З'являлися різноманітні форми і способи аргументації на користь цих прав і їхньої невід'ємності від людини, їх доцільності і природженості. Мета цих ідей і теорій була націлена на те, щоб довести державі, що не вона дарує їх людині, а значить і відбирати у людини і зіпсувати їх вона не має права. Якщо ж держава грубо зневажала природні права громадян, віднімала або грубо порушувала їх, то боротьба громадян з такою державою за відновлення своїх прав була цілком морально виправданою.

В історії державотворення і розвитку держави вона, як правило, виступала противником ідеї природного права, або свідомо обмежувала його. Таких прикладів в історії безліч. Виникали складні соціокультурні і морально-правові колізії. За цих умов принцип невід'ємності природних прав людини вносив обмежувальний початок у діяльність держави, окреслював нормативні межі у відносинах держави і особистості.

Дійсним, справедливим вирішенням цього протиріччя міг би стати такий стан справ, при якому інтереси держави і особистості співпадали, а не протидіяли одне одному, коли б держава виконувала б роль захисника і гаранта природних прав людини. Для цього традиційна, доправова держава повинна була перетворитися на державу дійсно правову. Це – головна умова. Але це не говорить про те, що в сучасних умовах держава цілком виступає в ролі гаранта природних прав людини. Для цього необхідне формування держави справжньої правової, а це досить складний процес, як свідчить суспільна практика і досвід політичного розвитку [4].

Процеси "відродження" і модернізація природного права у другій половині ХХ століття продемонстрували новизну оновленого потенціалу природно-правового підходу. Одним з важливих напрямів такого оновлення природного права, що багато в чому сприяв його "Ренесансу", стала антитоталітарна переінтерпретація природно-правових ідей і цінностей. Провідна роль представників природного права в правовій критиці тоталітаризму і тоталітарного законодавства, активна розробка з антитоталітаристських позицій проблем природних і невідчужуваних прав і свобод людини, цінності права, гідності особистості, правової держави – помітно підвищили престиж природно-правової ідеології в широкій європейській громадській думці, підсилили її теоретичні позиції і практичний вплив в багатьох сферах політичного і правового життя.

В сучасних умовах окреслилась стійка тенденція "відродження" природного права як нормативно-ціннісної парадигми. Цьому сприяють такі чинники, як:

- залишки деяких форм тоталітарних режимів, які зневажали природні права людини;
- наявність конфліктних соціальних явищ і ситуацій, що нерідко є результатами втрат людьми уявлень про існування абсолютних морально-правових цінностей;
- експансіоністська спрямованість юридичного позитивізму, представники якого найчастіше замість того, щоб займати об'єктивну позицію стосовно природно-правової парадигми займають позицію антагоністів.

Крім цих чинників, слід враховувати і таку причину "відродження" природного права і звернення уваги на необхідність його "підтримки". Це перехід сучасної людської цивілізації до загальнолюдських цінностей, моралі, з метою зміцнення взаєморозуміння, поширення взаємної поваги і налагодження спільних дій з вирішення тих глобальних проблем, що загрожують всьому людству. Інакше кажучи, проблема виживання людства – це проблема всіх і кожного, і без врахування ідеї поваги захисту і гарантованості норм природного права вирішити цю проблему неможливо.

Існує ще одна не менш важлива обставина "відродження" природного права. Це процес реміфологізації культури

У даному випадку мається на увазі прагнення різних культур до універсального синтезу. А це змушує згадати про архаїчний синкретизм, коли зародки правових, моральних, релігійних ідей співіснували як єдине ціле. У цій єдності містилося дуже багато того, що згодом пройшло через відокремлення від всезагального, диференціацію і самостійний розвиток, який привів до автономізації права, моралі, права, релігії, філософії.

У ХХ столітті ця автономізація досягла своєї межі і світова культура почала поступово переходити в новий для себе стан – посилення уваги і врахування ідеї природного права в практиці суспільного розвитку.

Активний інтерес до природно-правової проблематики сьогодення – свідчення реміфологізації права. Воно все більше стає моральним, справедливим, прагне відродити зв'язки з мораллю, і навіть з релігією. Головний стратегічний напрям його розвитку – це зближення позитивного права з універсальними й абсолютами культури як цілого. Норми і принципи природного права, що виступають в якості культурних універсалій, виявляють, що вони мають подальший розвиток з розрахунком на перспективу духовного, морально-правового розвитку людства.

В цілому для "відродженого" природного права характерний поворот до реальних і конкретних аспектів правової практики, який показує рівень уваги природно правової думки до актуальних проблем дійсності і спроможності надати свої відповіді і рішення, в яких традиційна орієнтація на апробовані цінності узгоджується, взаємодіє з новітніми думками і тенденціями, з духом часу. Розвиток теорій природного права поставив на порядок денний і більш глибоке осмислення проблем антропології права, як вихідної проблеми. Завдання філософії права як вважають послідовники природного права полягає у критиці

існуючого законодавства з точки зору принципів природного права, які містяться в людській природі.

Аналіз змісту філософських ідей і теорій права останніх десятиліть дає можливість зробити висновок, що проблеми антропології права недостатньо вивчені в сучасній науковій літературі і потребують свого подальшого дослідження.

1. *Нерсисянц В. С.* Філософія права: Учебник для вузов. – М.: Норма, 2004. – С. 313.
2. *Бачинін В. А., Панов М. І.* Філософія права: Підручник. – К.: Видавничий Дім "Ін Юре", 2006. – С. 356.
3. Там само. – С. 357.
4. Там само. – С. 358.

Надійшла до редколегії 13.01.2011 р.

Т. П. Руденко, доц., НТУУ "КПІ", м. Київ

ФІЛОСОФСЬКЕ ОСМИСЛЕННЯ ОСОБЛИВОСТЕЙ СУЧАСНОЇ ВЗАЄМОДІЇ СИСТЕМИ "ПРИРОДА–ЛЮДИНА–СУСПІЛЬСТВО"

У статті досліджується взаємодія природи і суспільства. Розглядається система "природа-людина-суспільство" у коеволуційному вимірі.

Ключові слова: природа, людина, суспільство, коеволуція, екологічна ситуація.

В статье исследуется взаимодействие природы и общества. Рассматривается система "природа-человек-общество" в коэволюционном измерении.

Ключевые слова: природа, человек, общество, коэволюция, экологическая ситуация.

The article describes a co-operation of nature and society. The system is examined nature of persons society in co-evolution measuring.

Keywords: nature, person, society, co-evolution, ecology situation.

Взаємозв'язок природи і суспільства є складною і багатогранною проблемою, так як і суспільство і природа є об'єктами дослідження багатьох наук. Ми розглянемо філософський аспект їх взаємодії, а саме спільність і відмінність суспільства і природи, аналіз системи "природа – людина – суспільство", основні етапи розвитку взаємодії природи і суспільства, сучасну екологічну ситуацію і методи вирішення соціально-екологічних проблем.

Людина, суспільство, природа, їх взаємодія – одвічна проблема філософії. Ця проблематичність пояснюється, насамперед, різким зростанням так званого антропоного впливу суспільства на навколишнє природне середовище, споживацьким до нього ставленням.

Активно використовуючи природні ресурси на основі удосконалення технологій і виробництва, суспільство домоглося колосальних успіхів, а якість змінила спосіб життя. За останні сто років, наприклад, суспільство збільшило в тисячу разів енергетичні запаси. Кожні п'ятнадцять років у розвинених країнах подвоюється загальний обсяг товарів і послуг. Проте людство, вже зараз, починає розплачуватися за технічні та інші успіхи цивілізації.

Зміни, що відбуваються в природі, відбиваються на фізичному і психічному стані суспільства. Тому, соціокультурна модель ставлення лю-

дини до природи повинна мати адаптивний характер, бути спрямована на гармонізацію природи і суспільства.

У нових для людства умовах взаємодію суспільства і природи слід будувати так, щоб розвиток суспільства, всіх його компонентів не завдав шкоди природі, а навпаки, сприяв її розвитку.

Що ж уявляє собою суспільство і природа? Соціально-філософський аналіз дослідження, зумовив необхідність звернутися до робіт, присвячених питанням розвитку і взаємодії природи і суспільства в соціально-історичному контексті (В. Андрущенко, В. Вернадський, Л. Гумільов, В. Кобилянський, С. Крапивенський, В. Табачковський).

Проведений аналіз останніх досліджень і публікацій, дав можливість зробити висновок, що з проблеми взаємодії природи та суспільства не існує узагальнюючого дослідження, де б ставилася проблема взаємодії системи "природа-людина-суспільство" у коеволуційному вимірі.

Поняття "природа" у науковій літературі вживається у двох аспектах. У першому аспекті слово природа охоплює і суспільство, і природне середовище, тобто є синонімом Космосу. У другому аспекті природа – це частина світу, яка, умовно кажучи, протистоїть суспільству і взаємодіє з ним, це природне середовище, в якому функціонує суспільство.

Наука визначає первинність природи. Людина з'явилася в природі зовсім недавно і є наймолодшим її жителем, якщо порівнювати її з іншими видами і формами життя. Наукою і практикою доведена матеріальна єдність природи, в якій народжуються і розвиваються якісно нові види матерії та форми руху.

Як зазначив Ф. Енгельс в "Діалектиці природи": хімія приводить до органічного життя, і вона просунулась достатньо далеко вперед, щоб переконати нас, що вона одна пояснить нам діалектичний перехід до організму. Але дійсний перехід лише в історії – сонячної системи, земля – реальна передумова органічного життя [1].

На певному етапі еволюції нашої планети з'являється органічна матерія, біологічна форма руху, на основі якої, у свою чергу, виникає більш висока форма матеріального руху – соціальна.

Сучасна наука виходить з того, що виникнення життя на Землі є результатом саморуху і розвитку матерії при наявності, певних природних умов. З виникненням життя сформувалась та частина планети Земля, яку називають біосферою, тобто сферою взаємодії живої та неживої матерії. Багато таємничого і загадкового є в історії розвитку життя на Землі, але безсумнівним є те, що людина – частина природи.

Поняття "суспільство" багатогранне: це сукупність форм спільної діяльності людей, що історично склалася. Це певний етап у розвитку людства чи держави, як приклад, первісне суспільство, феодальне суспільство, буржуазне суспільство і т. д., а також система, яка охоплює всю сукупність умов соціальної життєдіяльності людей і їх відносини один з одним і природою.

Природа є необхідною умовою матеріального життя суспільства, а саме, фізичного і духовного життя людини, джерелом ресурсів, без яких

не можливо уявити сучасне виробництво. Одночасно природа є і середовищем існування суспільства. Єдність суспільства і природи обумовлюється процесом матеріального виробництва.

Історія розвитку суспільства є продовженням історії розвитку природи. Єдність історії природи і суспільства є "вертикальним" зрізом єдності природи і суспільства. Історія природи виявляє внутрішню суперечливість і розділяється на історію не олюдної, до суспільної природи і на історію природи, що увійшла в сферу діяльності людини, тобто на історію олюдної природи. Разом з тим історія суспільства не обмежується лише власною суспільною історією. Історія суспільства охоплює також і шлях, становлення, формування та функціонування суспільства.

Визначаючи взаємозв'язок людини, суспільства і природи, слід зазначити, що це специфічні частини матеріального світу. Природа і історія є двома складовими елементами того середовища, в якому функціонує суспільство.

Перебуваючи в тісному взаємозв'язку, природа і суспільство створюють систему "суспільство – природа", яка функціонує з того часу, коли з'явилася людина з властивим їй способом ставлення до природи. Система "суспільство-природа" визначає пізнання людиною природи, її використання і перетворення. Свою цілісність ця система могла зберегти при одночасному розвитку обох елементів – природи і суспільства.

Суспільство не може існувати поза природою і без взаємозв'язку з нею, так як: воно утворилося в результаті розвитку природного світу, виділившись на певному етапі з нього. Це відбулося в тривалому і складному процесі становлення людини. Людство використовує з навколишньої природи ресурси необхідні для свого розвитку. Життя сучасного суспільства неможливе без використання різних природних джерел сировини. Темпи і особливості розвитку суспільства багато в чому визначаються специфікою природного середовища, наприклад, кліматичних та географічних умов. Так, наприклад, північні народи, такі як ескімоси, чукчі та інші займаються головним чином мисливством, що пояснюється суворими кліматичними умовами; стародавні цивілізації Сходу, такі як Єгипет, цивілізація стародавньої Індії та Китаю виникають в рівнинах річок де клімат посушливий, тому необхідні зрошувальні системи, величезні трудові витрати і як наслідок завжди присутній сильний деспотичний початок.

Суспільство разом з тим має великий вплив на природу так як, воно виробляє різні засоби адаптації до навколишньої природної стихії. Людина навчилася користуватися вогнем; будувати житло; створювати штучні матеріали, необхідні для життєдіяльності суспільства.

У процесі свого розвитку суспільство перетворює природні ландшафти, використовуючи ті чи інші природні ресурси в інтересах свого подальшого розвитку, а наслідки цих змін можуть бути різними. Так, у Криму раніше був більш посушливий клімат, люди займалися рибальством, після приєднання Криму до Росії було завезено екзотичні дерева, які вплинули на зміну клімату. У Голландії було дуже мало родючої землі,

яку постійно затоплювало, тому голландці створили осушуючі канали, за рахунок чого помітно збільшили площу земель придатних як для будівництва, так і для землеробства.

У сучасній науці підхід до вирішення актуальних проблем взаємодії суспільства і природи одержав назву коеволюції. Існують різні підходи до визначення предмета і завдань коеволюції. Під коеволюцією розуміється сукупність поглядів, у відповідності з якими суспільство і природа – це соціоприродна система, де гармонійний розвиток суспільства неможливий природи, і навпаки. Іншими словами, подальший розвиток суспільства, всіх його духовних і матеріальних чинників немислимий без узгодження з розвитком природи. Глибинні відносини суспільства і природи будуються так, що певні зміни в природі відображаються на суспільстві і навпаки. Коеволюція тому вчить необхідності досліджувати взаємозв'язки і взаємозалежності суспільства і природи – враховувати характер практичної діяльності людини. З позицій коеволюції, суспільство, удосконалюючи техніку і технологію, залучає до процесу матеріального виробництва все нові й нові види природної сировини. У той же час, воно зобов'язане суворо дотримуватися її законів і балансів, виконувати вимоги екологічних норм [2].

Сутність сучасної екологічної ситуації за словами С. Е. Крапивенського можна звести до трьох головних моментів: відбувається надмірно швидке (за експонентою) виснаження природних ресурсів суспільства – сировинних, енергетичних; відбувається надмірно швидке (за експонентою) забруднення природного середовища – атмосфери, гідросфери, літосфери, що призводить до катастрофічних наслідків; відбувається надмірно швидке (за експонентою) збільшення чисельності людства. Нескладно переконатись в тому, що всі ці три моменти виключно соціального походження [3].

Мова йде не про перетворення природи, а про адаптацію до неї, збереження розвитку екосистем, створення штучного середовища там і в такій формі, щоб воно не деформувало природне середовище.

Філософське осмислення особливостей сучасної взаємодії системи людина – суспільство-природа без коеволюційного виміру неможливе. Весь духовний процес суспільства в конкретних сферах важливо осмислювати з коеволюційних позицій. Тут одним з пріоритетних напрямків, безумовно, є розробка екологічних імперативів сучасного виробництва. Фахівці відзначають, що екологічна криза в Україні в сучасних умовах вразила всі сфери навколишнього середовища. За оцінками деяких зарубіжних учених щорічні втрати України від неефективного, нераціонального природокористування та забруднення навколишнього середовища складають від п'ятнадцяти до двадцяти відсотків національного доходу і є чи не найбільшими у світі. Трагедією в долі українського народу стала аварія на Чорнобильській атомній електростанції – перша у світовій історії глобальна екологічна катастрофа технологічного походження. У результаті аварії в навколишнє середовище потрапила велика кількість радіонуклідів.

Несприятлива екологічна ситуація склалася не лише в країнах з низьким технологічним рівнем і технологічною дисципліною, ненадійною технікою, але і в розвинених технічно країнах. У сучасних умовах коеволюція поставила перед науковим і технічним знанням нові завдання. Інший рівень взаємодії природи і суспільства на принципах коеволюції потребує і нових знань про суспільство і природу. Він стосується вироблення принципово іншої політики з екологічних питань, також нового екологічного виміру матеріального виробництва, культури, духовного життя суспільства. Гостро відчувається нестача наукових знань про головні властивості навколишнього середовища, форми і рівні його організованості, про структурні механізми, фізичну сутність природних процесів та динаміку їх змін, викликаних антропогенними факторами.

Актуальними стають поняття: екологічні шляхи наукового пізнання, екологічний стиль мислення. Ось чому головним напрямком екологічних досліджень фундаментальних, технічних та гуманітарних наук постає дослідження шкідливого впливу на навколишнє середовище, збереження здоров'я та генофонду людини, оптимізація природно-технічних систем. Сучасний рівень наукових знань дозволяє дати суто наукову, цілісну картину біосфери в її єдності з суспільством, визначити глобальні шляхи переходу її в ноосферу.

Як зазначив академік В. І. Вернадський: "Історичний процес на наших очах корінним чином змінюється. Вперше в історії людства інтереси народних мас – всіх і кожного – і вільної думки особистості визначають життя людства, являються мірилом його уявлень про справедливість. Людство, взяте в цілому, стає геологічною силою. І перед ним, перед його думкою і працею, постає питання про перебудову біосфери в інтересах вільно мислячого людства як єдиного цілого. Цей новий стан біосфери, до якого ми, не помічаючи цього, наближаємось, і є ноосфера" [4].

Проте знань ще не досить, щоб на якомусь відрізку шляху не впасти у прірву. Потрібні нові знання, нові наукові пошуки. Наука, вчені, як і політики, відповідальні за пошуки своєчасного виходу з екологічної глухої кута, в який веде науково-технічний прогрес, якщо він розвивається стихійно, якщо він не натхненний, не здійснюється в межах екологічних імперативів, не керується розумом і відповідальністю.

Досягнення науки і техніки, науково-технічної революції сприяли успішному вирішенню питань не тільки створення необхідних матеріальних благ, а й здійснили революцію в інфраструктурі суспільства: з'явилися нові засоби сполучення, зв'язку, обміну інформацією.

Народи Землі, що знаходяться на різних стадіях культурного і духовного розвитку, опинилися залученими в єдиний світовий процес. Різко зросла кількість населення, міграції, урбанізація. Величезних розмірів набула міграція всередині країн і між державами. У результаті порушилася екологічно-етична цілісність націй і народів.

У філософії активно обговорюється проблема екологічного етногенезу. І це не випадково. Екологічно-етнічна цілісність націй і народів

розкриває нові аспекти історії, допомагає осмислити перспективи коеволюційного розвитку суспільства і природи.

Ідея екологічно-етнічної цілісності вперше висловлена істориком Л. М. Гумільовим. Йому належить концепція химерного етносу, тобто негармонійного об'єднання двох-трьох етносів, які мають різний світогляд, етнічні цінності.

На певному історичному етапі активність якогось із етносів може зрости і він стає пасіонарним, здатним на соціальні дії – творчі і негативні. Поняття пасіонарність, за Гумільовим позначає концентрацію біогеохімічної енергії живої речовини біосфери, що виявляється в ефекті варіативної реалізації енергії, в особливостях здібності і характеру людей. Коли на спосіб життя, світовідчуття аборигенів накладається інший світогляд, інший спосіб життя то в суспільстві формуються химери, дискомфорт, з'являються соціальні та природні катаклізми, починається процес руйнування корінного етносу, руйнується вся соціоекосистема [5].

З переходом суспільства в індустріальну фазу розвитку, система антропогеоценозів руйнується. Етноси виявилися відчуженими від природного середовища свого проживання. Між природним середовищем і людиною створюється штучне середовище зі своїми законами існування та розвитку.

Експлуатація природних ресурсів, з одного боку, сприяла прогресу етносів, а з іншого, – привела їх до регресу і навіть деградації. Чітко деградація проявляється у війнах етносів між собою за нові природні ресурси. Численні міграції, урбанізація населення призвели до змішання етносів, втрати їх зв'язку з природою. У роки соціальних потрясінь Україна втратила значну кількість населення, наблизилася до нової демографічної кризи, вже в результаті економічних причин. У середині 90-х років ХХ століття коефіцієнт народжуваності становив 9 дітей на тисячу населення. Це найнижчий рівень за весь період розвитку України. Територія проживання багатьох народів відрізняла один етнос від іншого. На початку ХХ століття для українського села характерна невіддільна від природи система розуміння буття. Закріплена в обрядах, традиціях, ритуалах, народній творчості, вона виступала системою ставлення до природи, яка вписується в кругообіг речовини в біосфері.

Сформувавшись ще в давнину на певній території зі специфічною природою, ландшафтом та екосистемою, український етнос представляє єдину екологічно-етнічну цілісність, незважаючи на катаклізми історії – внутрішні і зовнішні. Проте випробування на міцність пройшли не всі етноси в світі. Реалізація проблеми вбачається в тому, щоб не порушувати цілісності екосистем.

Важливим моментом коеволюційного шляху розвитку суспільства і природи, безумовно, є управління соціоприродними системи, яке можливе тільки на основі повної інформації про соціум і всі особливості біосфери. У сучасних умовах наявність адекватної інформації,

рівень і якість її обробки комп'ютерними системами справедливо відносять до найважливіших стратегічних ресурсів і факторів розвитку соціального прогресу.

Інформатизація суспільства, в тому числі України, здійснюється швидкими темпами шляхом використання новітньої комп'ютерної техніки. У ході інформатизації всіх сфер суспільства відбувається не тільки насичення соціосфери інформаційною технікою і технологією, а й формується її свержсистеми – інфосфера. Широке застосування інформатики у вирішенні проблем управління соціоприродними системами призвело до появи геоєкоінформатики, що розробляє теорію, методи і технології інформаційного забезпечення автоматизації біосферних і екологічних досліджень в раціоналізації природокористування та охорони природи.

У сучасних умовах без вірогідної екологічної інформації не можливо зрозуміти негативних тенденцій екологічного процесу, цілком виправдано кропітке вивчення інформаційної складової екологічної проблеми, що має свої рівні: локальний, районний, регіональний, національний і глобальний.

Сучасне людство може зняти техногенний вплив на природу, якщо створюватиме екологічно чисте виробництво. Спеціалісти різного профілю повинні сформулювати ряд екологічних обмежень, розробити і реалізувати концепцію всебічної екологізації суспільного виробництва, виробити науково-технічну та інвестиційну політику, спрямовану на вирішення екологічних проблем, виробити надійний економічний механізм ринкового типу в природокористуванні і охороні навколишнього середовища.

Одна з причин, що людина і природне середовище виявилися в конфронтації – нерозуміння суті екологічної проблеми, її наслідків, відсутність адекватної інформації, негативне ставлення до природи.

Екологічна свідомість населення України, незважаючи на екологічну кризу, продовжує залишатися низькою. Адже у свідомості багатьох жителів України зберігся стереотип про невичерпні багатства країни, безмежні її можливості, використання сировини не оглядаючись на майбутні покоління. Формуванню таких поглядів сприяли засоби масової інформації: постійно впроваджувалася у свідомість думка про необхідність подальшого підкорення природи людиною.

В умовах кризи, що вплинула на екосистеми, існування серйозних проблем в екологічній свідомості можливо вирішити, якщо велике значення та поширення в суспільстві отримає екологічна освіта.

1. *Энгельс Ф.* Диалектика природы. – М.: Госполитиздат, 1952. – С. 5; 2. *Андрущенко В. П., Михальченко М. І.* Сучасна соціальна філософія. – К.: Генеза, 1996, – С. 162; 3. *Крапивенский С. Э.* Социальная философия: Учебник для гуманитар.-соц. специальностей высших учебных заведений. – 3-е изд. – Волгоград: Комитет по печати, 1991. – С. 164; 4. *Вернадский В. И.* Научная мысль как планетарное явление. – М.: Наука, 1991. – С. 18; 5. *Андрущенко В. П., Михальченко М. І.* Сучасна соціальна філософія // Зазнач. твір. – С. 162.

Надійшла до редколегії 13.01.2011 р.

Л. В. Чупрій, канд. філос. наук, доц., ст. консультант, НІСД, м. Київ

КОНСОЛІДАЦІЯ УКРАЇНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА В КОНТЕКСТІ РЕАЛІЗАЦІЇ ГУМАНІТАРНОЇ БЕЗПЕКИ УКРАЇНИ

У статті аналізується сучасні вітчизняні історико-культурні проблеми в контексті досягнення консолідації українського суспільства та пропонуються рекомендації щодо підвищення ефективності правових, моральних, релігійних та інших механізмів реалізації гуманітарної безпеки.

Ключові слова: гуманітарна безпека, релігійна безпека, національна культура.

В статье анализируются современные отечественные историко-культурные проблемы в контексте достижения консолидации украинского общества и предлагаются рекомендации по повышению эффективности правовых, моральных, религиозных и других механизмов реализации гуманитарной безопасности.

Ключевые слова: гуманитарная безопасность, религиозная безопасность, национальная культура.

In the article the state of humanitarian safety of Ukraine is analysed and recommendations are offered in relation to the increase of efficiency of legal, moral, religious mechanisms of realization of humanitarian safety.

Keywords: humanitarian safety, religious safety, national culture.

Сьогодні в соціальній філософській думці все більша увага приділяється пошукам шляхів творення єдиної української політичної нації та досягнення консолідації українського суспільства. В цьому контексті здійснюється дослідження проблем національної історико-культурної спадщини, формування інформаційного простору та інших гуманітарних проблем як життєво важливих складових українського суспільства та важливих об'єктів вивчення гуманітарної безпеки. Досить поширеним серед науковців є розуміння гуманітарної безпеки як галузі науки, яка здійснює науково-теоретичне осмислення, розроблення та впровадження ефективних механізмів захисту національних інтересів держави в гуманітарній сфері, яке я й буду використовувати в даному дослідженні. Складовою цієї безпеки є дослідження проблеми взаємозв'язку людини, суспільства і держави. Саме людина у всій сукупності її багатогранних аспектів та взаємозв'язків з суспільством є предметом вивчення соціальної філософії та головним об'єктом гуманітарної політики. Досліджуючи взаємозв'язки людини з державою через правові, моральні, релігійні та інші механізми ми розглядаємо різні напрями гуманітарної безпеки. До них ми можемо віднести проблеми усвідомлення і осмислення загальних моральних проблем суспільства, забезпечення, наукового обґрунтування методів педагогічно-виховної діяльності, ефективного розв'язання соціальних і міжособистісних конфліктів, що виникають внаслідок трансформацій суспільства, розвитку науки й техніки.

Слід відзначити ряд науковців, які розглядали проблему консолідації українського суспільства та працювали над виробленням концептуальних моделей національної безпеки в сучасних умовах з врахуванням гуманітарної складової. У працях ряду українських дослідників, зокрема: В. Батюка, О. Бодрука, Г. Волинка, О. Дергачова, В. Горбуліна, О. Гончаренка, О. Данильяна, Є. Кравця, В. Крисаченка, Є. Лисицина, Є. Мануйлова, М. Мельника, Г. Мурашина, В. Мороза, В. Паламарчука, Б. Па-

рахонського, М. Степико, М. Хилька, В. Шевченка, С. Шеригіна та інших здійснені спроби дослідження національної безпеки з точки зору національних інтересів та пріоритетів. Власне проблемою гуманітарної безпеки займалися такі дослідники як Д. Солодкий, О. Сухарев та інші, які вважають, що використання терміну "гуманітарний" щодо безпеки має подвійне змістовне навантаження – (1) соціологічне, тобто пов'язаність із людиною та суспільством, де такий термін використовується як базове поняття міждисциплінарного характеру; та (2) політологічне – як антонім чи протиставлення техніко-технологічній галузі (подібно до того, як в англійській мові розведено поняття "security" та "safety"). В даному розумінні гуманітарну безпеку можна визначити як систему способів та процедур забезпечення безпеки людини, структур її життєзабезпечення в умовах кризово-конфліктних ситуацій (надзвичайні ситуації, воєнні дії, зовнішньо-маніпулятивні дії тощо), а також у період стабілізації та реабілітації після виходу з кризи (пост-конфліктне миробудівництво).

Пропонована стаття присвячується аналізу проблем національної культури в контексті забезпечення гуманітарної безпеки України та розгляду шляхів підвищення ефективності її здійснення.

Одним з важливих напрямків консолідації українського суспільства є зміцнення гуманітарної безпеки шляхом формування національної самосвідомості українського суспільства через підтримку національної культури (зокрема через всебічний розвиток української мови та підтримку мов національних меншин), формування історичної пам'яті, збереження і популяризацію історико-культурної спадщини, формування потужного національного інформаційного простору, інше. Важливим напрямком є також дослідження релігійного фактору в контексті самовизначення людини і його вплив на безпекову сферу. В стратегії Національної безпеки України чітко зазначається, що *стратегічними пріоритетами політики національної безпеки є досягнення національної єдності та консолідації суспільства шляхом подолання як об'єктивних, так і штучних суперечностей соціокультурного, конфесійного, етнічного, мовного, міжрегіонального та регіонального характеру на основі безумовного додержання конституційних гарантій прав і свобод людини і громадянина* [1].

Розглянемо основні напрями реалізації гуманітарної безпеки в Україні. Щоб розбудувати українську державу і зміцнювати українське суспільство ми повинні активізувати дослідження і популяризацію свого історичного минулого, так як народ чи нація, які не знають свого минулого не можуть мати майбутнього. Тому дуже важливим фактором консолідації українського суспільства є формування історичної пам'яті українців.

Державна політика пам'яті має бути орієнтована на формування в громадян України відчуття спільної історичної долі, поваги до національної історії, усвідомлення пов'язаності з нею, відповідальності за майбутнє української держави-нації. Слід також звернути увагу на підвищення інтегративної ролі історичної пам'яті в процесі націотворення, становлення спільної національної ідентичності, досягнення громадянської консолідації та соціокультурної єдності української політичної на-

ції; на використання потенціалу історичної пам'яті для утвердження патріотизму, громадянської активності, ціннісних та політичних орієнтацій, лояльності ставлення до Української держави, готовності в разі необхідності її захищати. Слід зосередити зусилля на конструюванні у колективній свідомості націоцентричного розуміння історії Українського народу, її окремішності, самобутності, безперервності; на підвищенні ролі історичної пам'яті в контексті легітимації української державності та суверенітету, формуванні уявлень про цивілізаційну приналежність української нації до сім'ї європейських народів. Держава має сприяти суспільному визнанню величезної цінності та значущості історичної пам'яті для перспектив модернізації, демократизації та європеїзації України. Представники інтелігенції повинні зробити все, що від них залежить, щоб подолати кризовий стан (дуалізм) історичної пам'яті українців, нівелювати контрверсійність в оцінках ключових подій історичного минулого; деконструювати у структурі історичної пам'яті імперсько-радянські стереотипи та міфологеми. Для цього слід сприяти включенню локальних уявлень та оцінок історичного минулого України у загальнонаціональний наратив історичної пам'яті; активізації суспільного інтересу до національної історії й створенню належних умов для його задоволення; збереженню, актуалізації та ретрансляції колективних уявлень про минуле; відродженню досвіду та культурних кодів відтворення та передачі історичної пам'яті.

Державна політика пам'яті має бути орієнтована на збереження політичної стабільності, неконфліктності суспільних відносин. Враховуючи, що процес примирення національної пам'яті в Україні ще далекий від завершення, а історичне минуле перманентно виступає чинником суспільної напруги, нагальною є потреба у пошуку інтегративних ідей та стратегій, ретельного прогнозування суспільної реакції на них, попередження виникнення нових ліній "розколів" та протистоянь.

Серед великого арсеналу форм та засобів формування історичної пам'яті провідне місце належить історичній освіті, актуалізації національних "місць пам'яті", національного Пантеону, історико-культурної спадщини, музейних експозицій та бібліотечних фондів. Потужним джерелом конструювання масових історичних уявлень є твори мистецтва, засоби масової інформації, символічний простір пам'яті, комеморативні практики та ритуали.

Підтримка розвитку історичної науки, підвищення впливу професійних істориків на формування історичної пам'яті має бути невід'ємним компонентом державної політики пам'яті. Потребує вдосконалення нормативно-правова та інституціональна база даного сегменту державного управління. Посиленої уваги держави заслуговує діяльність Українського інституту національної пам'яті. Його ресурсна база, повноваження та координуюча роль мають бути суттєво розширені. Дієвим інструментом державної політики пам'яті є співпраця з інституціями громадянського суспільства.

Одним із напрямків реалізації державної політики пам'яті в контексті забезпечення гуманітарної безпеки держави є дослідження стану

збереження і популяризації історико-культурної спадщини. Наша держава є однією із провідних країн Європи за кількістю об'єктів історико-культурної спадщини (близько 140000 – це майже в 2,5 рази більше, ніж у Польщі) [2]. Але на жаль цей потужний культурний потенціал не використовується повною мірою, в зв'язку з наявністю ряду значних проблем в даній галузі. На сьогодні слід відмітити досить низький рівень державного менеджменту у сфері охорони та збереження культурних об'єктів, у просуванні культурно-рекреаційного бренду національної спадщини. Причинами цього є інерція адміністративного управління, брак актуальних інформаційних й інтелектуальних технологій і в значній мірі недостатність відповідного фінансування галузі. Внаслідок браку коштів реставрація та ремонт пам'яток проводились в недостатніх обсягах, тому нині до 50–70 % об'єктів історичної культурної спадщини в багатьох регіонах України мають незадовільний технічний стан, до 10 % – аварійні. Приблизно 300 пам'яток національного значення потребують ремонтно-реставраційних або консерваційних робіт. З двадцяти тисяч пам'яток архітектури та містобудування кожна десята пам'ятка потребує негайного втручання реставраторів. Близько мільйона одиниць зберігання музейних цінностей на сьогодні також потребують реставраційних робіт [3].

За попередніми розрахунками, орієнтовна вартість лише першочергових протиаварійних і ремонтно-реставраційних та консерваційних робіт становить близько 600 млн. гривень [4]. Значну частину витрат щодо фінансуванні цих робіт бере на себе держава. Але цих коштів недостатньо, тому поряд з цим постає нагальна проблема знаходження недержавних джерел фінансування, спрямованих на збереження об'єктів історико-культурної спадщини, зокрема через використання механізмів оренди, концесії чи приватизації.

Важливим аспектом утвердження національної самосвідомості українського суспільства та популяризації національної культури є підтримка державної мови. Відповідно до статті 10 Конституції України Державною мовою в Україні є українська мова [5].

Держава забезпечує всебічний розвиток і функціонування української мови в усіх сферах суспільного життя на всій території України. Останнім часом це питання надто політизувалося, ряд політичних сил вимагав введення російської мови як другої державної. Проте Президент України В. Янукович під час вручення Шевченківських премій в Каневі чітко зазначив, що єдиною державною мовою є і буде українська. Хоча це аж ніяк не заперечує використання російської та інших мов національних меншин у різних сферах суспільного життя. Адже в статті 10 Конституції України зазначається, що в Україні гарантується вільний розвиток, використання і захист російської та інших мов національних меншин України. У рішенні Конституційного суду України №10 від 14.12.99 чітко визначено, що поряд з державною мовою при здійсненні повноважень місцевими органами виконавчої влади, органами Автономної Республіки Крим та органами місцевого самоврядування можуть використовуватися російська та інші мови національних меншин у ме-

жах і порядку, що визначаються законами України. Слід відзначити, що в українському суспільстві є певний громадський запит на введення російської мови як другої державної. Згідно з матеріалами соціологічного дослідження, проведеного ІС НАНУ та службою "Соціс" у травні 2007 р., статус української мови як єдиної державної при забезпеченні права всіх громадян на спілкування бажаною (читай – російською) мовою підтримали у травні 2007 р. 71,6 % громадян (не підтримали – 20,3 %, не визначилися – 7,1 %), статус російської мови як другої державної в Україні підтримали 48,6 % (не підтримали – 40,0 %, не визначилися – 11,4 %), статус російської мови та мов національних меншин як офіційних в окремих регіонах України підтримали 42,5 % (не підтримали – 38,2 %, не визначилися – 19,3 %).

Для вирішення цієї проблеми слід активніше впроваджувати положення Європейської хартії регіональних мов або мов меншин, ратифіковану Верховною Радою України 15.05.2003 яка чітко визначає, що право на використання регіональної мови або мови меншини у приватному та суспільному житті є невід'ємним правом відповідно до принципів, проголошених у Міжнародному пакті Організації Об'єднаних Націй про громадянські і політичні права та відповідно до духу Конвенції Ради Європи про захист прав і основних свобод людини. Також потрібно вдосконалити відповідне законодавство, зокрема слід розробити проект внесення змін до Закону "Про мову в Україні", в якому потрібно законодавчо забезпечити (з метою захисту прав російської мовної групи та мов національних меншин) права місцевих громад (чи то шляхом референдуму, чи, краще, рішенням органів місцевого самоврядування в окремих містах і селах) на проголошення російської мови на своїй території офіційної регіональною мовою із чітким законодавчим визначення статусу таких регіональних офіційних мов. Але в проекті Закону потрібно також чітко зазначити, що запровадження офіційних регіональних мов в Україні не віднімає державності української мови на всій території України. В новому "Законі "Про мову в Україні" слід запровадити обов'язковий іспит на знання української мови як державної всіма державними службовцями, керівниками всіх державних установ і підприємств, працівниками державних підприємств із обслуговування населення (передусім медицини, освіти, культури). Також на територіях, де використовуються регіональні мови запровадити обов'язковий іспит на знання регіональних офіційних мов усіма державними службовцями, керівниками всіх державних установ і підприємств, працівниками державних підприємств із обслуговування населення. Це буде сприяти тільки підвищенню мовної культури чиновників і населення в цілому, що наблизить Україну до європейських країн, де відповідні норми Європейської хартії вже давно введені в дію і для яких знання двох чи більше мов є нормою. У Швейцарії, наприклад, державними є 4 мови і кожен чиновник повинен ними володіти.

Для забезпечення розвитку і популяризації української культури слід розробити ряд заходів щодо захисту інформаційного простору України, зокрема через заборону ввезення та поширення в Україні іноземного

інформаційного продукту (книг, фільмів, дисків тощо), який, популяризує систему утилітарних, прагматичних цінностей, часто прямо пропагує насилля та розпусту, що несе значну загрозу психічному та моральному здоров'ю української нації, насамперед молоді. Дані соціологічного дослідження проведеного Інститутом психології ім. Г. С. Костюка, зазначають що 58 % молоді прагнуть копіювати поведінку телегероїв, здебільшого з іноземних фільмів, а 37,3 % молоді взагалі готові вчинити протиправні дії, наслідуючи телегероїв. Це досить небезпечна тенденція, яка несе значну загрозу майбутньому України. Для вирішення цієї проблеми слід розробити систему заходів для формування національного інформаційного простору та протидії проникнення в нього шкідливого інформаційного продукту. Позитивним в цьому аспекті є підготовка нового проекту Закону України "Про захист суспільної моралі". Однією з неодмінних умов формування національного інформаційного простору є комплексна та ефективна протекціоністська політика держави, головним завданням якої є стимулювання створення відповідних індустрій і забезпечення їх стійкого розвитку. Передусім це: 1) розвинена та впливова у суспільстві система загальнонаціонального Суспільного мовлення із такими виробничо-технологічними складовими як загальнонаціональне та супутникове телерадіомовлення; онлайнове мовлення в Інтернет; виробництво телесеріалів і телепрограм; 2) конкурентоспроможна система національного кіновиробництва та кінопрокату; 3) національна система глобального збирання та поширення інформації, що орієнтована на активне розповсюдження відомостей про Україну та створення її позитивного іміджу у світі.

Слід також розробити ряд заходів щодо підтримки вітчизняного книговидавництва. Серед основних проблем в галузі книговидавництва ми можемо виділити такі:

- недостатній рівень розвитку українського книжкового ринку, обмежений асортимент продукції вітчизняного книговиробника. За даними Української книжкової палати ім. Івана Федорова, в 2009 році в Україні видано 48354500 книг і брошур (близько 1 книги на людину) [6]. Для порівняння: у Російській Федерації на 1 мешканця припадає 3–4 книги, у Білорусі 6–7, у західних країнах – 10–12.

- переважання на вітчизняному книжковому ринку іншомовних, зокрема російськомовних видань, що вкрай негативно впливає на мовну та культурну ситуацію в країні;

- недостатній рівень популяризації вітчизняної книги. За даними проекту "Дослідження книжкового ринку", ініціаторами якого є Міжнародний фонд "Відродження" та Fund for Central and East European Book Projects, серед українців зменшується цікавість до книжок. Число тих, хто зазначав відсутність потреби у книжках/цікавості до книжок зросло з 49 % у березні 2007 до 56 % у березні 2008;

- нерозвиненість системи книгорозповсюдження в Україні, відсутність кваліфікованих фахівців даної галузі та недостатня кількість вітчизняних книгарень. В Україні їх нараховується близько чотирьох сотень (для порівняння у Польщі – 2,5 тисячі). Переважна більшість з цих кни-

гарень в Україні знаходяться в обласних центрах і великих містах. В Україні одна книгарня припадає на 96 тисяч населення, в той час як у Франції – на 20 тисяч, у Росії – на 75 тисяч населення.

Для вирішення вищезгаданих проблеми слід реалізувати наступні кроки:

- визначити книговидавничу галузь України стратегічним пріоритетом гуманітарної політики держави;
- розробити комплекс заходів по популяризації української книги серед населення, зокрема через встановлення нормативів на обов'язкове надання електронними та друкованими ЗМІ часу і площ для реклами вітчизняної книги, через створення спеціалізованих друкованих видань, телевізійних та радіопрограм;
- внести зміни до чинного законодавства, зокрема поправки до Закону України "Про оренду державного та комунального майна", які надають суб'єктам видавничої справи пріоритетне право оренди приміщень в будинках державної та комунальної власності із встановленням ставок орендної плати на рівні закладів культури та освіти без тендерних і конкурентних процедур за умови видання та продажу ними не менше 50 % україномовних книжок;
- розробити систему заходів, спрямованих на створення загальнонаціональної мережі книгорозповсюдження, зорієнтованої на реалізацію продукції вітчизняного книговиробника, зокрема через внесення змін до Закону України "Про соціальні стандарти та нормативи", які передбачають встановлення спеціальних норм для кожної адміністративно-територіальної одиниці щодо кількості обов'язкових книготорговельних площ, залежно від чисельності населення;
- створити механізми звільнення від оподаткування меценатських і спонсорських коштів, спрямованих на розвиток вітчизняної книги та коштів, інвестованих з інших сфер діяльності у вітчизняне книговидавництво;
- розробити систему заходів, спрямованих на захист національного ринку книговидавництва та запобігання доступу контрафактної книжкової продукції на вітчизняний книжковий ринок.

Одним із найбільш важливих чинників, який в значній мірі впливає на формування належного рівня гуманітарної безпеки є створення потужної системи морально-духовних цінностей. Саме духовні цінності, функціонуючи як специфічні сенсоутворюючі джерела існування людини та серцевина механізму самоорганізації безпеки суспільства набувають значення важливого чинника соціально-політичної стабільності держави та стають провідними критеріями її сталого просування.

Одночасно з цим, держава повинна забезпечити своїм громадянам право і можливість задовольняти свої духовні потреби на умовах рівності для всіх соціальних, національних, конфесійних груп населення. Без цього неможливий розвиток духовності, моральних засад, інтелектуального потенціалу українського народу. У Конституції України зазначено: "Кожна має право на свободу світогляду і віросповідання. Це право включає свободу сповідувати будь-яку релігію або не сповідувати ніякої, безперешкодно відправляти одноособово чи колективно релігійні культури

і ритуальні обряди, вести релігійну діяльність... Церква і релігійні організації відокремлені від держави... Жодна релігія не може бути визнана державою як обов'язкова" [7].

Духовні цінності, як пріоритети національних інтересів, визначені Законом України "Про основи національної безпеки України" і розглядаються як складові частини загальної національної безпеки, тобто у нашій державі існує законодавче підґрунтя для формування правового поля, що визначає духовні пріоритети і забезпечує захист національних інтересів у сфері духовного життя українського суспільства.

Проте, попри нагальну потребу, повне осмислення духовної безпеки як важливої проблеми українського суспільства, на жаль, поки що не відбулося. Невідкладність цієї проблеми викликана кількома важливими чинниками, які характеризують сучасний стан українського суспільства.

Це криза основ світогляду, зумовлена руйнацією старих та несформованістю нових пріоритетів в умовах пострадянської дійсності. Це сприяє розмиванню національних і традиційних цінностей українського народу та уможливленню маніпуляцію свідомістю громадян в інтересах окремих політичних груп або неорелігійних псевдо-духовних організацій.

Така невизначеність спричинила духовну маргіналізацію значної частини населення країни, відсутність у неї духовно-релігійної, культурної та громадянської самоідентифікації, що також дає вільний простір для нав'язування масовій свідомості невластивих нашому народові цінностей, а саме – примітивних утилітарних смислів споживання і репродуктивного існування як наслідків глобалізаційного процесу. Більше того, для можливості маніпуляцій масовою свідомістю зараз з'явилися потужні інформаційні технології.

Треба також враховувати, що в Україні існує поляризація ідеологем і відповідних цінностей у суспільстві. Вона знайшла відображення в різній спрямованості геополітичних інтересів та в різному баченні подальшого розвитку країни. Ця поляризація може привести до розколу нації. Таким чином, ми бачимо, що для повноцінного життя суспільства та його сталого розвитку необхідне функціонування певних об'єктів духовної сфери. Такими об'єктами є: свідомість (індивідуальна, національна, суспільна); свобода думки, світогляду та переконань; духовна культура і духовні цінності; релігійні інститути (Церква); інтелектуальна діяльність, соціокультурні інститути (наукові, мистецькі), стабільне функціонування яких забезпечує духовні потреби соціуму. Вони потребують захисту з боку держави і суспільства.

Але основними інституціями, які формують духовні цінності є релігійні інститути. Саме вони як важливі ціннісноформуючі структури є важливою складовою національної безпеки України. Загалом під релігійною складовою національної безпеки України слід розуміти такий стан релігійно-церковного життя нації (її державно-церковних, міжцерковних та внутрішньоцерковних стосунків), що є чи за певних обставин може бути загрозою національним інтересам держави, стабільному розвитку суспільства та здійсненню невід'ємних прав і свобод громадян. Це стан захищеності життєво важливих духовно-релігійних інтересів

українського суспільства (особи, груп віруючих, держави) від внутрішніх загроз і зовнішнього втручання та система суспільно-політичних заходів, яка забезпечує цю захищеність.

Сьогодні в Україні набрав сили бурхливий процес творення нової моделі релігійно-церковного буття і особливістю цього процесу є те, що він розвивається не лише за рахунок дії внутрішніх чинників, а й під впливом активної місіонерської діяльності закордонних релігійних організацій та центрів. Інтереси національної безпеки України, зважаючи на чітко окреслене територіальне поширення церков, вимагають призупинити неконтрольований потік ідеологічної обробки закордонними служителями культу українських громадян.

Враховуючи складну економічну, соціально-політичну і культурно-релігійну ситуації в країні, несформовану правову базу, порівняно низький рівень життя населення, можна розглядати діяльність деяких закордонних місіонерів як спробу втручання у внутрішні справи нашої держави, намагання впровадження чужих цінностей, що далекі від національної культури і традицій. Безконтрольне перебування в країні деяких закордонних емісарів, їх протиправна діяльність переростає на дестабілізуючий фактор у міжконфесійній ситуації.

Вітчизняний історичний досвід переконує, що нерозуміння процесів, які мають місце у гуманітарній сфері в цілому та релігійному житті зокрема, й некерованість ними призводить до руйнівних конфліктів у державі. "Нині в Україні має бути пріоритетним напрям на консолідацію всього суспільства із націленням його політичної волі на реалізацію загальнонаціональних інтересів та максимальним використанням духовно-інтелектуальних потенцій. Серед першочергових завдань консолідації нації – нейтралізація загроз сепаратистських тенденцій, підвищення життєвого рівня населення, модернізація управління державою і суспільством та зміцнення духовно-морального здоров'я народу. Важливу роль у цей складний і відповідальний період здатна відіграти виважена і водночас динамічна державна політика України у сфері державно-церковних відносин та обстоювання власних національних інтересів.

Підсумовуючи слід зазначити, що вирішення більшості з вищезазначених проблем в гуманітарній сфері буде сприяти розвиткові національної культури, консолідації та зміцненню українського суспільства.

1. Указ Президента України "Про стратегію національної безпеки України" // Стратегічна панорама. – 2007. – № 1 – [Електронний ресурс] – Режим доступу: <http://zakon.rada.gov.ua>; 2. *Титова О.* Деякі актуальні питання збереження культурної спадщини України // Праці центру пам'яткознавства. – К., 2009. – 5 с.; 3. Як Україні позбутися пам'ятників і музеїв [Електронний ресурс] – Режим доступу: Главред: <http://ua.glavred.info/archive/2008/04/25/164750-1.html>; 4. Охорона культурної спадщини в Україні // Журнал "Музеї України" – [Електронний ресурс] – Режим доступу: <http://www.museum-ukraine.org.ua/index.php>; 5. Конституція України: – К.: Просвіта, 1996. – С. 5; 6. Оперативні дані випуску книжкової продукції у 2009 році – [Електронний ресурс] – Режим доступу: <http://mc-m-a-r-a.livejournal.com/>; 7. Конституція України // Зазнач. твір. – С. 14 с.

Надійшла до редколегії 13.01.2011 р.

ЕТИКА, ЕСТЕТИКА

Р. М. Русін, асп., КНУ ім. Т. Шевченка

ДЕСТРУКТИВНІСТЬ І КРЕАТИВНІСТЬ ЯК ЧИННИКИ ФОРМУВАННЯ ХУДОЖНЬОГО ОБРАЗУ В ОБРАЗОТВОРЧОМУ МИСТЕЦТВІ АВАНГАРДУ

У статті аналізується деструктивність і креативність в мистецтві авангарду, постійна взаємодія яких ставить під сумнів художньо-образну природу мистецтва, полишає його естетичної визначеності і онтологічної сталості.

Ключові слова: деструктивність, креативність, художній образ.

В статье анализируется деструктивность и креативность в искусстве авангарда, постоянное взаимодействие которых подвергает сомнению художественно-образную природу искусства, лишает его эстетической определенности и онтологического постоянства.

Ключевые слова: деструктивность, креативность, художественный образ.

The author of the article analyses destructiveness and creativity in avant-gardism, constant interaction of which discredits the artistically-figurative nature of art and deprives it of esthetic definiteness as well as ontological stability.

Keywords: destructiveness, creativity, artistic image.

Термін "авангард" в історії образотворчого мистецтва є субпарадигмою більш широкого поняття "модернізм", а "постмодернізм" прямо, чи опосередковано на підставі того як він характеризується в сучасних наукових дослідженнях співвідноситься з ними. Автори дослідження "Германия XX век. Модернизм, Авангард, Постмодернизм" вважають, що сьогодні, не дивлячись на величезну кількість публікацій, характеризуючи дані мистецькі напрямки немає більш-менш переконливої теорії авангарду [1].

Одна єдина праця Петера Бергера "Теорія авангарду", що вийшла в 1974 році хоч і не може вважатися еталонним дослідженням, в деякій мірі дає уявлення про складність процесів, що мали місце в образотворчому мистецтві першої половини XX століття. П. Бергер вважає, що тільки авангардизм на підставі зміщення акценту зі змісту на форму, що в своїй суті перечило класичному мистецтву, зміг виявити узагальнений характер творчості в мистецтві XX століття.

На думку Ю. Н. Гріна всі авангардистські модифікації утворюють деякий синкретичний макростиль, що має структурну єдність, який при нерідко кричущій відсутності логічного зв'язку забезпечується неочевидною внутрішньою, глибинною єдністю – "специфічним комплексом взаємопов'язаних ідей умонастрою і передчуттів, що утворюють в сукупності картину світу даної епохи, об'єднаних спільністю не власне естетичних, а онтологічних основ" [2].

Революція в науці і техніці послужила основою, стимулом для індустріального розвитку, утвердила в європейській традиції позиції техніцистського світорозуміння. Науково-технологічний оптимізм був емоційним

середовищем індустріального суспільства і рушійною силою авангардистського мистецтва.

Авангардистські напрямки, що свідомо віддавали перевагу "машинізму" над "організмом" утверджували в мистецтві пріоритети, альтернативні цінностям антитехніцизму. Кубізм і футуризм стали головними провідниками в культурі "машинної" естетики, замішаної на фетишизації науково-технічного прогресу. Вони намагалися створити мистецтво співзвучне з сучасністю, штовхали його на шлях тотального нігілізму щодо класичного мистецтва. Один із закликів маніфесту футуристів звучав наступним чином: "Стерти із пам'яті застарілі сюжети, щоб виразити вихор сучасного життя – життя сталі, жару, захоплення і головокружіння швидкістю" [3].

Авангардистське відношення до досягнень технічної цивілізації може оцінюватись з одного боку, як певний ідеал і дозволяє бачити в техніці з позицій авангарду нову художню цінність і, як вважає О. Уайльд, навіть естетичні якості, з другого як шлях до бездуховності. Е. Муньє відзначав: "Світ виявився розколотим надвоє і неприкаяний дух буяв над цим механічним хаосом: внизу – світ, машина, яка спирається виключно на техніку, зверху – духовна надбудова настільки чужа йому, що відразу виявляється безкорисною і зайвою" [4].

Поряд з такими твердженнями має місце і думка у відповідності з якою "рушійною силою авангарду було не захоплення від технічного прогресу і не наївна віра до нього, а навпаки він мислив себе тією силою, яка повинна була компенсувати "втрату нанесеною світу технікою" [5].

Безкомпромисну по формі і нерідко досить глибоку по суті критику модернізму та авангарду знаходимо в працях Віденського та Мюнхенського університетів Ганса Зедльмайра. Він називає Пікассо найвидатнішим талантом нашого часу, але що, на думку Зедльмайра, дає підставу вважати Пікассо великим художником? Те, що своїм протестом проти нестерпної безглуздості і туги життя Пікассо стверджує неможливість їх реального подолання. Пікассо, вважає Зедльмайр, шукає засіб перемоги над тугою в універсальній іронії, яка відкидає все позитивне. Жоден об'єкт видимого світу, жодна одна людина не варта серйозної уваги, і тому єдино позитивним змістом цієї іронії є повне ніщо. Бунт проти жахливої беззмістовності сучасного світу виявляється утвердженням цієї беззмістовності в мистецтві. Оскільки в сучасному світі немає нічого окрім занепаду людини, і Пікассо виражає цей занепад найбільш послідовно, то він згідно даної логіки, – великий художник.

Так, наприклад, в творчості Пікассо Зедльмайр бачить карикатурне втілення "цілісної людини" нашого часу, як найбільш послідовного розкладу того, що утворює багатство особистості. Вже в XIX ст. людина намагалась врятуватись від зростаючої мертвеності часу, але, оскільки дійсної альтернативи цій мертвеності не було, то якраз найбільш талановиті створювали собі віддушину через пародіювання дійсності. Так виник тип оригінальної, занятої людини, що рятується від дріб'язковості, вульгарності свого існування в дивацтвах. Але чим більше паро-

діює така людина дійсність, тим більше потрапляє під її владу. Постійно змінюючись як протей, вона не відображає правди людського існування, а дає тільки безмежні, цікаві інтерпретації власного, цілком беззмістовного "Я". "Якщо універсальність і всеосяжність Леонардо і Гете, підкреслює Зедльмайр, виростили із твердої визначеності їх характерів і світоглядів, то універсальність людини протей наших днів проявляється в її безхребетності, принциповій непослідовності, відсутності грації і міри – всього того, що існує в традиціях класичної думки, середину якої потрібно відрізнати від "золотої середини" обивателя. Такий "творець", що втратив централізуючу силу естетичних і творчих основ, стає не творцем, а "чарівником спокусником", який маніпулює свідомістю людей з метою викликати інтерес до власної персони. Безмежно обожаючи своє "Я" він хоче перетворити людство в стадо, що в захваті йде за своїм повелителем" [6].

Художник-авангардист, вдаючись до деконструкції мімітичної природи мистецтва, уподібнюється за визначенням Зедльмайра, до людини протей. "Художник" не відтворює і не зображує, а творить, ставить себе на місце Бога, надаючи предметам нові імена, створюючи семулякри, які у відповідності з концепцією Ж. Бордріяра перебувають на поверхні сприйняття в якості пустих форм. Так, наприклад, М. Дюшан вводить продукти індустріального виробництва в сферу творчості, перетворюючи їх в пластичні метафори і каламбури. Його "знамениті" "Велосипедне колесо", "Сушарка для пляшок", "Фонтан" є нічим іншим як побутовими предметами, відділеними від своєї утилітарної функції шляхом переміщення в простір виставкової зали. Стаючи "твором мистецтва", речі одержують додаткові значення. Нова стратегія М. Дюшана тісно пов'язана з процесом деперсоналізації мистецтва і новим поглядом на авторство, згідно якому дії художника в акті творіння були зведені до мінімуму, оскільки трансформація готових речей, їх переміщення з простору магазину в середовище виставкового залу не лежала в сфері ремесла, а в виборі речей і наданні їм нових змістів. Ідея, згідно якої художник не стільки творить, скільки практикує мистецтво, актуальна і в наш час і знайшла своє більш повне вираження в концептуалізмі.

Якщо прийняти точку зору авангардистів за єдину і правильну, то в сучасній культурі кожна річ має потенційну можливість стати витвором мистецтва. З приводу стратегії інновації М. Дюшана Б. Гройс відзначає: "Принцип народження нового, виявлений Дюшаном, є універсальним і лежить в основі будь-якого інноваційного жесту" [7].

Водночас слід зазначити, що в культурі рубежу кінця XIX початку XX століття між художніми предметами і предметами естетично нейтральними проходила чітка межа. Так, на думку В. Зомбарта, існує два класи предметів. Із художньої сфери випадають, насамперед, засоби виробництва, тобто речі, які служать людині в якості знарядь праці, а також предмети першої необхідності в силу їх використання. В розряд предметів, що входять в сферу художньої промисловості чи прикладного мистецтва, стають предмети інтер'єру, що претендують на естетичне

сприйняття, а також речі, яким властива роль репрезентувати і прикрашати людину [8].

Введення авангардистами в сферу естетичного художнього речей звичайних, утилітарних за своєю природою було наскрізно революційним, виходило за межі існуючих поглядів на природу художнього та естетичного, а отже провокативним і скандальним.

Універсальним носієм художніх та естетичних цінностей стає серійна річ. Сучасна серійна річ – це новий тип сприйняття речі, який приходить на зміну міфологічному її потрактуванню. В сучасних речах межа між зовнішнім і внутрішнім порушується, відбувається руйнація форми, а разом із тим і колишне міфологічне уявлення про річ. Вона втрачає "ауру", і разом з нею і свій сакральний зміст. На зміну унікальності виробу ремісника приходить універсальність серійного екземпляру. "В такому спілкуванні з речами, – вважає Г. Гадамер, – ніякого досвіду речі ми не отримуємо. Ніщо не стає нам близьким, не допускаючи заміни, в них немає ні каплі життя, ніякої історичної глибини. Таким виглядає світ модерну" [9].

В традиційному побуті, навпаки, річ виступає, за визначенням Ж. Бодрійяра, "як раб і повірник людської душі". Вона нерозривно пов'язана з життям власника, включена в коло його турбот, зберігає сліди людської присутності. Її відрізняє, як вказує М. Епштейн, "лірика", "домашність", "повна душевно-тілесна освоєність", – все те, що виявилось втраченим в сучасному світі спілкування з речами. В речі серійного виробництва вже немає тайниці, вона прозора в своєму виключно утилітарному, прагматичному значенні. В ній на перший план виходить саме функціональність в якості інструменту задоволення потреб.

Полишена культової основи, втративши "ауру", річ стає публічною в плані експлуатації її експозиційних можливостей. В результаті ми маємо справу з речами як новим явищем із зовсім новими функціями.

"Зміни в способах сприйняття, пише В. Беньямін, сучасниками яких ми є, можуть бути зрозумілі як розпад "аури" [10].

Аура, на думку В. Беньяміна, це особлива чарівність, коли всі речі здаються ніби огорнені маревом мрії, мрії про кращу природу. Традиційне класичне мистецтво, вважає В. Беньямін, намагається зберегти і відтворити ауру чуттєвого сприйняття речей. Воно робить об'єктом свого зображення не власне речі, а скоріше особливий ореол, який їх оточує, надаючи всьому зображеному поетичний настрій.

Натюрморт, наприклад, зображує речі, які знаходяться безпосередньо перед нами. Але очевидно, що у Шардена речі представлені зовсім інакше, ніж на фотографії. Не дивлячись на те, що ми бачимо їх перед собою, вони наповнені такими ж чарами, як і гори вдалині, огорнені блакитним маревом – аурую.

Аура, стверджує В. Беньямін, нерозривно пов'язана з культовою цінністю, релігійним ритуалом, створює невидиму дистанцію, штучну дальну між людиною і речами, – атмосферу незвичайності, неповторності, автентичності. Отже, доки зберігаються традиційні види мистецтва з їх

служінням прекрасному, культова цінність з її магією, ритуалом, стверджує В. Беньямін, і надалі пануватимуть над свідомістю людей. "Не реалістичний образ, а авангардистська алегорія передає правду "п'яного часу", оскільки виходить за межі реальності, виявляє якби потойбічний, але реальний жах існування" [11].

Твір авангардного мистецтва стає через абсолютну перевагу його експозиційної цінності новим явищем з зовсім новими функціями, із яких естетична як іманентна мистецтву стає супутньою, а здебільшого і зовсім відсутньою.

В системі техніцистського світорозуміння особливе положення займає скульптура, оскільки, як зазначає В. Тасалов, "технічні речі" в своїй трьохвимірній матеріальності, як об'ємне і просторове тіло самі по собі виявляються подібними до скульптури" [12]. На визнанні готової речі машинного виробництва аналогом скульптурного твору базується такий жанр сучасного мистецтва як "об'єкт". О. М. Лотман відзначає, що в "об'єкті" як одному із основних способів існування речі в мистецтві ХХ століття, рід виступає як об'єктивна реальність, як "самодостатнє буття, цінність і особлива, незалежна від людини і його ідей даність" [13].

Речі, взятій в якості об'єкту в сучасному мистецтві приписується анонімне, природне чи технічне походження, альтернативне рукотворному процесу, що має місце і є неможливим поза ним в скульптурі, ті самі художні і естетичні якості. Не викликає сумніву, що скульптура і об'єкт досить близькі один до одного, оскільки оперують трьохмірними формами і мають в кінцевому результаті матеріальну конкретну річ. Разом з тим порівнювати об'єкт і твір скульптури з боку їх художніх і естетичних якостей лише на підставі того, що вони можуть знаходитися водночас в просторі виставкової зали слід вважати некоректним. На думку М. Рикліна, інтерпретуючи об'єкт як просто тримірні фігури, поміщені в експозиційний простір, ми тим самим ігноруємо базову для об'єкта якість – їх парадоксальність, дякуючи якій він, видимо, приречений бути позажанровим визначенням. Невизначеність жанрових ознак, на думку М. Рикліна, не дає підстави говорити про об'єкт як про жанр: об'єкт – це скоріше "одна із фігур руху сучасного мистецтва", маргінальна "протеїстична фігура, що одним кінцем виростає з картини, другим вростаючи в інтенцію, перформанс бодіарт" [14]. Про те, що послужило основою для виникнення такої "фігури" сучасного мистецтва як об'єкт, М. Риклін писав: "поява об'єкта у виставковому просторі готувалась внутрішніми і зовнішніми модифікаціями всього експозиційного контексту. Це відноситься, насамперед, до його основного "героя" картини. Постійне викачування із неї внутрішнього і антропоморфного наповнення викликає в ній мутацію в сторону об'єкта. В просторі типу Кіріко і особливо Магітта предмети починають існувати як ненаповнені інтенцію художника зовнішні речі, точніше, інтенцію художника стає брати їх як зовнішні речі (об'єкти). Але поява такого "джокера", як об'єкт (це був знаменитий "Фонтан" (1917) Дюшана), готувалось також багаточисленними змінами в самих художніх просторах, а не просто всередині картини, скульптури.

Ці останні – часткові модифікації, невіддільні від переорієнтації виставкових і інших експозиційних просторів" [15].

Ідучи наперекір міметичній традиції, об'єкт як мистецтво, в якому першість віддається реальним речам, в авангардному мистецтві не відображає нічого окрім самого себе. Перехід до знищення образотворчості оцінюється П. Флоренським як крайній прояв натуралізму і виражає, на його думку, стадію, на якій діяльність художника перестає бути мистецтвом і відходить до сфери техніки. Симптоми "деградації" мистецтва проявляються в намаганні художника "дати тепер не зображення речі, а саму річ в її дії" [16], які реалізуються в створенні об'єктів трьох видів; об'єктів природи (організми), речей, яких не існує в природі (машини) і магічних речей (реклама, агітаційний плакат).

З часом структура цієї класифікації ускладнюється з розширенням жанрових меж об'єкта. Вже в 1930 році гіпертрофічна тяга до внутривидової диференціації об'єкта, яка генетично була пов'язана з естетикою футуристів, кубістів і найбільш радикального, агресивного крила авангарду дадаїзму подається глядачам у величезній кількості варіантів: "натуральний об'єкт", "найдений об'єкт", "об'єкт сновидінь", "об'єкт фантом", "зруйнований об'єкт", "машини", "оптичні машини", "мобілі", "улюблені об'єкти", "манекени" і т. п., які, за визначенням М. Рикліна, є завуальованою дискрепцією речей, які: а) не мають між собою нічого спільного; б) парадоксальним чином є одним і тим самим, розділені невиразною дистанцією" [17].

Така кількість характеристик об'єктів може бути пояснена тільки в тому випадку, коли речі беруться в якості предметів мистецтва. Ключові форми функціонування речей в культурі ХХ століття представлені Е. Андреевою в якості основних. Це, по-перше, речі як нові художні засоби (річ як предмет утилітарна, утилітарна природа речі), по-друге, речі як деякі нові сутності (вжитковий момент) і, по-третє, речі як символ сучасності (знакова природа речі, як свідчення) [18].

В модерністському проєкті, за словами М. Епштейна, було немало поезії, в метафоричному освоєнні речі в рамках Дада повертається тим, що річ починає працювати не стільки як атрибут виробничого процесу і побутового комфорту, скільки "як загадковий предмет, як знак дії потойбічних сил, як невиразна мрія, як хижачька пастка" [19].

В дадаїстській практиці об'єкта предмети ширпотребу, проходячи процедуру удосконалення, отримували незначні зміни, звільнювались від нальоту утилітарності, перетворюючись в об'єкти, в яких через нейтральну промислову форму починає проступати метафізична сутність речі. В цій грі з функціями предметів виявляє себе можливість альтернативного призначення речі, розкривається її здатність мати безмежну кількість значень. Внаслідок аморфності значення, форми і функції предмету стають можливі ті фантастичні трансформації, які отримує річ в авангардному мистецтві. Як відзначає Б. Гройс, "деякі сучасники Дюшана в формі дюшанівського "Фонтана" впізнали обриси широко розповсюдженого на Сході і досить популярного в той час на Заході тради-

ційного зображення сидячого Будди, рівно як і іконні обриси Богоматері з дитиною. (Перші відгуки на "Фонтан" так і називались: "Будда в ванній кімнаті", або ж "Мадонна в ванній кімнаті") [20].

Аналізуючи концепцію "пластичного об'єкта" В. А. Крючкова дає пояснення трансформації твору мистецтва в "об'єкт", пов'язуючи цей процес, головним чином, з втратою мистецтвом змістовності і відмовою від образності: "Чим більше відсторонювався із твору мистецтва його внутрішній зміст, чим далі заходила боротьба з його образністю, тим більше воно зближувалось з предметом, ставало "об'єктом" [21].

В мистецтві об'єкта ми маємо справу з таким монолітним предметом, структура якого не передбачає розмежування на функцію і знак, реальність і зміст. Зміст об'єкта не є щось відмінне від нього самого. Значення об'єкта співпадає з його власним буттям. Як бачимо, мистецтво авангарду має справу з речами, які з одного боку, прості і очевидні, не ускладнені ніякою рефлексією, так як не передбачають наявності в своїй структурі окремого змістовного навантаження. А якщо таке навантаження і має місце, то тільки за рахунок експериментів художників, які придумують все нові і нові об'єкти, намагаються зафіксувати їх і наділити персональним іменем.

А. Ригль, професор Віденського університету, характеризує мистецтво авангардистів зазначає: "Їх вірші це "словесний салат", в якому містяться непристойні вирази і всіляке словесне сміття. Не кращі і їх картини, в які вони вставляють гудзики і проїзні білети. Чого вони досягли цими засобами, так це нещадного знищення аури творіння, випалюючи за допомогою творчих методів на творах клеймо репродукції. Картини Арпа, чи вірші Августа Штрамма не дають подібно картині Дерена чи віршу Рильке часу на те, щоб зосередитись і дійти до якоїсь думки. В протилежність споглядальності виникає розвага, як різновид соціальної поведінки" [22].

Мистецтво авангарду насправді було засобом розваги, воно повинно було відповідати одній вимозі: викликати суспільне роздратування, вражати глядача, шокувати його.

Виставки, маніфести авангардистів шокували публіку, вражали уяву небувалою до того часу новизною. Власне, стратегія новизни з'явилась разом з модернізмом. Але до того часу, доки залишався непорушним міметичний принцип мистецтва, це не справляло враження шоку. Шок почали викликати формальні експерименти авангардистів, і насамперед, радикальних авангардистів, які відмовлялись надавати своїм творам зміст. Вони це робили свідомо, добиваючись того, що публіка засумнівається в своїй здатності сприймати сучасне мистецтво, а не в таланті авторів. Шок таким чином задумувався, як стимул зовсім іншого відношення реципієнта до мистецтва, як "засіб руйнування естетичної іманентності і підведення реципієнта до думки щодо зміни життєвої практики" [23].

Публіка підготовлена газетними публікаціями щодо дадаїстських експериментів йшла на їх виставки в очікуванні скандальних розваг. "Шок, –

як зазначає В. Седельнік, – таким чином, вже ніяк не впливав на зміну життєвої практики, він "споживався", перетворюючись в "товар" [24].

Дадаїзм як самий радикальний напрям європейського авангардизму оголосив фрагментарність, розірваність, пародійність, орієнтацію на іронічне "зняття" ознак і принципів мімітичного мистецтва. Тим самим він більш рішуче ніж експресіонізм, футуризм, кубізм сповістив про народження нової традиції художньої творчості, традиції в якій постійна взаємодія деструктивності і креативності поставили існування мистецтва під сумнів, позбавили його естетичної визначеності і онтологічної сталості.

1. Див.: "Германия XX век. Модернизм. Авангард. Постмодернизм. – М., 2008. – С. 10–13;
2. *Грін Ю. Н.* Системообразующие концепты авангардистской культуры: Рукопись. – 2005. – С. 8; 3. Из манифеста футуристов. – 1910 г. Цит. за: *Рид Г.* Футуризм, дада, сюрреализм // Журнал "Бездна", "Я" на грани стресса и абсурда. – СПб., 1992. – С. 102; 4. *Мунье Е.* Манифест персонализма. – М., 1999. – С. 36; 5. Там само. – С. 103; 6. Див.: *Арсланов В. Г.* Западное искусствознание XX века. – М., 2005. – С. 562-564; 7. *Гройс Б.* Утопия и обмен. – М., 1933. – С. 144; 8. Див.: *Зобмарт В.* Художественная промышленность и культура // Буржуа: этюды по истории духовного развития современного экономического человека. – М., 1994. – С. 346; 9. *Гадамер Г.* Актуальность прекрасна. – М., 1991. – С. 240–241;
10. *Беньямин В.* Произведения искусства в эпоху технической воспроизводимости. – М., 1966. – С. 24; 11. *Арсланов В. Г.* Западное искусствознание XX века. – М., 2005. – С. 236–237;
12. *Тасалов В.* Прометей или Орфей: Искусство "технического века". – М., 1967. – С. 234;
13. *Лотман Ю. М.* Натюрморт в перспективе семиотики // Вещь в искусстве. – М., 1986. – С. 6;
14. *Рыклин М.* Террорологики. – Тарту; М., 1992. – С. 112–113; 15. Там само. – С. 113;
16. *Флоренский П. А.* Анализ пространства и времени в художественно-изобразительных произведениях. – М., 1993. – С. 126; 17. *Рыклин М.* Террорологики // Зазнач. твір. – С. 113;
18. *Андреева Е.* Вещи и то, за что они себя выдают // Журнал современной визуальной культуры. – М., 2001. – № 1. – С. 7; 19. *Эпштейн М.* Вещь и слово // Вещь в искусстве: Материалы науч. конф. – М., 1986. – С. 307; 20. *Гройс Б.* Утопия и обмен. – М., 1933. – С. 165;
21. *Крючкова В. А.* Социология искусства и модернизм. – М., 1979. – С. 94; 22. *Арсланов В. Г.* Западное искусствознание XX века // Зазнач. твір. – С. 265; 23. Германия XX век. Модернизм. Авангард. Постмодернизм. – М., 2008. – С. 52; 24. *Седельник В. Д.* Дадаизм и постмодернизм // Германия XX век. Модернизм. Авангард. Постмодернизм. – М., 2008. – С. 52.

Надійшла до редколегії 13.01.2011 р.

ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ

О. В. Бороденко, здобувач, ЧДУ ім. П. Могили, м. Николаїв

ЖИТТЄВИЙ СВІТ ДИТИНИ У АНДРІЯ ПЛАТОНОВА

Аналіз філософсько-антропологічних поглядів Андрія Платонова, пов'язаних з тематикою дитинства та життєвого простору дитини. Аналіз екзистенційного рівня людини та окремих екзистенційних станів дитини (самотність, сирітство, хвороба тощо).

Ключові слова: дитинство, життєвий простір, ініціація, комунікація, конституювання, особистість, соціальне тіло.

Анализ философско-антропологических взглядов Андрея Платонова, связанных с тематикой детства и жизненного пространства ребёнка. Анализ экзистенциального уровня человека и отдельных экзистенциальных состояний ребёнка (одиночество, сиротство, болезнь).

Ключевые слова: детство, жизненное пространство, инициация, коммуникация, конституйрование, личность, социальное тело.

The analysis of philosophical anthropologic opinions by Andrey Platonov in context childhood studying and searching of the children lifeworld. Analysis of human existential level and some existential states of child (loneliness, orphanhood, illness).

Keywords: childhood, life areal, initiation, communication, constituting process, person, social body.

Вивчаючи філософсько-антропологічні погляди Андрія Платонова (1899–1951), неможливо не торкнутись такої важливої для письменника-філософа теми як світ дитинства. У загальному вигляді нашу проблему можна сформулювати таким чином: проаналізувати філософсько-антропологічні погляди А. Платонова, що лежать в основі його сприйняття дитини та світу дитинства. Ця проблема пов'язана із загальним аналізом філософсько-антропологічної проблематики письменника, який розробляється автором цієї статті протягом останніх років.

Актуальність проблематики полягає у важливості вивчення періоду дитинства як початкового етапу процесу людської життєдіяльності як особливого виміру в контексті людського буття з точки зору сучасної філософської антропології. У наш час вивченню даної проблематики приділялась та приділяється велика увага з боку філософів (представників філософської антропології зокрема), а також з боку педагогів, психологів, психіатрів, етнографів та антропологів. Достатньо згадати хоча б класичні праці Ж. Піаже, В. Сухомлинського, М. Мід, П. Блонського та інших.

Філософсько-антропологічне дослідження дитинства допомагає краще зрозуміти витоки та принципи процесу формування життєвого світу людини. Дитинство є дуже важливою стадією людського життя, оскільки це стадія, на якій закладається фундамент життя людини, його "життєвої домівки".

Метою статті є:

- показати, яке місце займає філософсько-антропологічний аналіз у філософській та художній творчості Андрія Платонова;

- сформулювати закони та принципи, за якими письменник відбудує "світ дитини" у своїх творах;
- проаналізувати основні психологічні та психосоматичні риси дитини у А. Платонова з точки зору філософської антропології;
- зробити спробу пояснити з філософсько-антропологічної точки зору ототожнення у А. Платонова дітей з дорослими та навпаки ("діти-дорослі" та "дорослі-діти").

Аналізуючи публікації останніх років, слід звернути увагу насамперед на ряд статей російського дослідника Л. Карасьова ("Знаки залишеного дитинства ("постійне" у А. Платонова)", 1990; "Сміх та сором у Платонова", 1993; "Угору та донизу (Достоевський та Платонов)", 2000). Л. Карасьов аналізує в першу чергу тілесність людини, трактує складну символіку А. Платонова. Дослідник постійно звертає увагу на важливість "дитячої" тематики в творчості письменника. Так, порівнюючи тематику Ф. Достоевського і А. Платонова, зауважується, що "символічний вік" людини Достоевського – підлітковий, тоді як у Платонова ми маємо справу з дитиною. "Підліток – це той, що перебуває у стані безперервного становлення, зростання, націленості на інше майбутнє життя. Дитина ж головним чином досі обернена назад, вона ще надто близька до своїх витоків" [1].

Заслугують на увагу думки М. Геллера, викладені ним у дослідженні "Андрій Платонов у пошуках щастя". М. Геллер, простежуючи пошуки Сашка Дванова (роман "Чевенгур"), проводить паралелі між філософськими поглядами Платонова та російського релігійного філософа Миколи Федорова, демонструє важливість для Платонова дослідження проблем дитинства з філософської точки зору. Зокрема, обмірковується цитата письменника: "... У дитинстві, у свій найкращий час, у той час, коли утворюється на все життя розум і серце, я почувався легко, немов без праці виконувалось неможливе бажання" [2] Обґрунтовуючи вплив ідей М. Федорова на всю творчість Платонова, Геллер особливо підкреслює, що дуже важливе місце в фєдорівській філософії посідає родина, сім'я; не лише стосунки "чоловік – дружина", але також (і в першу чергу) – стосунки між батьками та дітьми [3]. Пошук дітьми власних батьків, відновлення втрачених зв'язків між поколіннями, "воскресіння батьків" – центральні моменти концепції Федорова. У нього навіть шлюб має головною метою не "статевий зв'язок та спіє народження", а "пробудження діяльності один в одному" та закріплення зв'язків вже дорослих дітей зі своїми батьками [4]. Вплив філософських ідей Миколи Федорова на творчість Андрія Платонова (зокрема, в плані філософського аналізу дитинства) простежується також у публікаціях С. Семенової (зокрема, у статті "Ідея життя у Платонова", 1988) [5].

Аналіз людської тілесності у зв'язку з філософсько-антропологічною проблематикою А. Платонова (в т. ч. пов'язаною з темою дитинства) міститься у вказаних вище працях Л. Карасьова, а також у матеріалах дискусії "Андрій Платонов – письменник та філософ" ("Вопросы философии" 1989, №3) [6]. Автор цієї статті також звертався до цього питан-

ня [7]. З числа інших публікацій, в яких порушуються питання людської тілесності (в т. ч. "тілесного світу" дитини) необхідно назвати працю Аннік де Сузнель "Символіка людського тіла"; монографію Ольги Гомілко "Метафізика тілесності" [8].

У вказаних вище публікаціях відсутній аналіз окремих складових "світу дитини" – особливого антропологічного простору, що існує як частина людського буття і розвивається як за принципами загального розвитку людини, так і за особливими законами, які притаманні лише "дитячому простору" буття. Мається на увазі аналіз соціальної тілесності дитини, міфологізації світу дитиною, дитячих страхів та інших психічних переживань, девіацій, "двійникам" дитини у філософському світі А. Платонова. Метою автора цієї статті є частково заповнити названі прогалини.

Перейдемо до аналізу найважливіших, на нашу думку, питань та вузлових моментів, які А. П. Платонов виокремлює у зв'язку з тематикою дитини та дитинства.

"Дитячий простір" як складова та різновид "життєвого простору" людини. У філософській антропології проблема осмислення життєвого простору людини є однією з центральних та важливих проблем. Представники т. зв. раціоналістичної філософії закріплювали і намагаються у наш час закріпити погляд, за яким світ розвивається за своїми власними законами. Представники філософської антропології стверджують інше: людина конституює світ у відповідності з різноманітними видами своєї активності. Людина самостійно опановує буття, формує буття, його типологію та сутісні форми [9].

Засновники філософської антропології (М. Шелер, Г. Плеснер, А. Гелен) шукали відповіді на питання про те, що принципово відрізняє людину від тварини. За М. Шелером ("Становище людини у космосі", 1927) "те, що робить людину людиною, є принцип, протилежний усьому життю взагалі; він як такий взагалі не зводиться до "природної еволюції життя". Якщо його можливо до чогось звести, то лише до найвищої основи речей – до тієї основи, частковою маніфестацією якої є "життя". Вже греки стверджували такий Принцип й нарекли його "розумом". Ми хочемо застосувати для означення цього більш широке за зміслом слово – слово дух, "така "духовна" Істота більш не прив'язана до ... навколишнього світу, але вільна від [нього] та ... "відкрита світові"; у такої істоти є "світ" [10].

Отже, за Шелером, головною особливістю людини є власний духовний світ, що протиставляється зовнішньому світові. Якщо кожна людина неповторна та унікальна, то це означає що кожна людина має свій власний духовний світ. Цей світ є певним "духовним простором" (М. Шелер: "...із самого початку людина має єдиний простір", [11]). М. Шелер пише: "із самого початку". Отже, власний життєвий простір людина має завжди, з моменту народження. Але простір не лишається постійним, він змінюється, формується протягом людського життя, оскільки еволюціонує його духовність. Психологи та психоаналітики (З. Фрейд, К. Г. Юнг, Ж. Піаже та ін.)

вказують, що саме ранній (дитячий) період є найбільш важливим з точки зору формування людського життя. В цей період закладається фундамент життєвого простору людини, його "життєвої домівки".

Цей простір формується самою людиною у процесі життя. Вже в дитинстві людина виступає як активний діяч, творець свого життя. За М. Шелером, людина є співтворець, співзасновник, співзвершувач ідеальної послідовності становлення, що відбувається у світовому процесі та у ньому самому [12].

Стосовно сутнісних складових "життєвого простору" людини, представники сучасної філософсько-антропологічної думки сходяться на тому, що вагомими є традиції, звичаї. Але передовсім це світ пошуку, критичної й самокритичної, постійної інтерпретації набутого досвіду, що може бути зреалізованим лише у процесі спілкування, діалогічного зв'язку, в комунікативній сфері [13].

Представники української філософської антропології наголошують на важливості передусім комунікативної, дискурсивної складової життєвого світу людини (В. Табачковський, 2001; Є Андрос, 2000; А. Єрмоленко, 1999 та ін.). За Н. Хамітовим "самотності як у зовнішній, так і внутрішній формах, протистоїть комунікація. Але якщо зовнішня самотність практично завжди долається комунікацією як такою, то внутрішня самотність може бути подолана лише внутрішньою комунікацією" [14].

Персонажі платонівських творів постійно ведуть діалог між собою, постійно спілкуються, Філософський простір А. Платонова – дискурсивний простір, а життєвий простір людини, починаючи з дитинства формується передусім як комунікативний. Комунікативна складова є основою життєвої домівки дитини. Завдяки цьому важливому чиннику дитина долає самотність та відчуженість, долучається до зовнішнього світу соціальних та культурних цінностей, соціалізується, формує власну соціальну та культурну тілесність, пізнає світ і себе у цьому світі ("світ власний" і "світ зовнішній"). Дитина спілкується і сама з собою. "Внутрішній дискурс" є край важливим з точки зору самоідентифікації і заглиблення у власний "життєвий світ".

Так, Сашко Дванов ("Чевенгур") у дитинстві постійно намагався вести внутрішній діалог. З ранніх років Сашко відчував себе сиротою, що не знає свого життєвого призначення; його чуттєвість не оформилась в істинну людську самосвідомість, в індивідуальне світосприйняття. Переживаючи світ, він "розчинявся" у ньому без залишку. Але Сашко болісно і напружено шукає шляхів до самого себе, намагаючись збудувати власний життєвий світ. Він багато розмовляє на різні теми із Захаром Павловичем ("Захар Павлович цілу добу сидів із Сашком на вокзалі. Вони вже про все переговорили, окрім кохання"). У Сашка Дванова відбувається "внутрішній дискурс" – він намагається відшукати себе у зовнішньому світі, відшукати своє друге "Я", свого двійника. "Він до теплокровності міг відчути чуже віддалене життя, а самого себе уявляв важко. Про себе він лише думав, а стороннє відчував з уразливістю особистого життя й не бачив, щоб у кого-небудь було б по іншому" [15].

Численні діалоги з дорослими та іншими дітьми ведуть юні персонажі багатьох творів А. Платонова: Настя (пов. "Котлован"); Уля (опов. "Уля"); Артем (опов. "Ще мама"); Василько, який розмовляє з домашньою твариною (опов. "Корова"); п'ятирічний Микита (опов. "Микита"); Наталка та Антон (опов. "Липнева гроза").

Отже, основою життєвого світу дитини у А. Платонова виступають комунікація та дискурс. Окрім того, важливими складовими стають психічні переживання, світ символів і знаків, бажання та фантазії, інформація. Ці складові також потрапляють у комунікативний простір, але можуть розглядатись як самоцінні феномени.

Так, зокрема, важливу частину "дитячого світу" у А. Платонова складає інтерес до малих речей. Л. Карасьов визначає світ незначних дрібничок та окремих деталей природного середовища як "дитячий світ". Усі "предмети і вигнанці", "залишені речі" постають в епіцентрі дитячої зацікавленості та дитячого дискурсу. Деякі дорослі (Вощев, Юшка) також зберігають цей інтерес, уподібнюючись до малих.

Інтерес подібного роду пояснюється, на наш погляд, близькістю дитини до природи (на відміну від дорослих), а значить – близькістю до всіх репрезентантів природного оточення (всіх тварин і рослин, бо всі вони – "малі" у порівнянні з людиною), камінців як маленьких представників косної природи та ін.

Друга причина подібної зацікавленості криється у тому, що діти відчують себе відкинутими від зовнішнього світу – світу, яким керують дорослі. Діти відчують власну самотність та відкинутість, і з метою подолання цієї метафізичної туги (особливого почуття, викликаного самотністю, незахищеністю) вони шукають у навколишньому середовищі подібних до себе, таких самих залишених братів. Ототожнюючи їх із собою, вони дарують цим предметам та істотам любов, а оскільки у підсвідомості відбувається злиття суб'єкта і об'єкта, діти наділяють любов'ю також самих себе, здійснюючи несвідомо своєрідний "обхідний маневр". Про особливості самоідентифікації у дітей багато писали психологи, зокрема Л. Виготський (1931), Ж. Піаже (1960), К. Гарві (1977) та ін.

Інтерес дітей з творів А. Платонова до занедбаних, залишених речей свідчить про загальний образ дитини в філософському просторі письменника. Дитина – істота "залишена" дорослими, самотня; вона болісно шукає подібних до себе. Дитина у А. Платонова – істота хвороблива (достатньо згадати Настю з повісті "Котлован" – дівчинку, яка тяжко хворіє, а потім вмирає). Формування "життєвого світу" дитині дається дуже важко, інколи воно неможливе взагалі.

Дитина і соціальне середовище. У філософській антропології, ще з часів Максима Шелера, людина розглядається у всіх вимірах, як істота багатовимірна. Саме тому соціальний аспект буття людини взагалі (і дитини, зокрема) має велике значення для розуміння людської сутності.

Існує багато визначень "соціального". Мабуть, доцільно зупинитись на визначенні українського філософа П. Дишлевого: Соціальне не звід-

не до духовного або ж матеріального, воно й не є одночерговим з біологічним (як фізичне та хімічне не є одночерговим у живій речовині з біологічним). Соціальне є єдність, з одного боку, специфічно матеріального та духовного в людині (людстві), а з іншого боку, єдність суспільного та індивідуального (тобто соціальне не тотожне суспільному) [16].

У процесі соціалізації дитина розширює свою домівку, свій життєвий світ. Причому цей процес здобуття соціальної та культурної тілесності починається з моменту народження й триває протягом всього життя. Психофізіологічна структура людини, її перший простір, перший зв'язок зі світом – це біологічне тіло людини. У процесі освоєння соціальних та культурних цінностей біологічне тіло набуває культурно-історичного смислу, виконує соціальні функції, стає соціально-культурним тілом. Соціальне тіло – це результат взаємодії природного організму людини із соціальним середовищем. Культурне тіло виступає як результат входження людини до культурного простору. На нашу думку, соціальну та культурну тілесність можна розглядати як одне ціле (соціально-культурне тіло людини), оскільки соціальні та культурні цінності є взаємозалежними та взаємообумовленими у межах життєвого світу людини.

Соціально-культурне тіло дитини у Андрія Платонова має деякі специфічні риси. Насамперед помічаєш те, що діти у творах письменника повніше та більш насичено "переживають" світ, вбирають у себе соціальні та культурні явища. Діти часто нагадують дорослих або людей похилого віку. Це і "маленький філософ" Сашко Дванов ("Чевенгур"), і семирічний Прохір Дванов ("Чевенгур"), і маленька дівчинка Уля ("Уля"), Настя ("Котлован"), діти Поганкіна, що "нагадували баб" ("Чевенгур").

Це явище пояснюється як загальними властивостями дитячої психіки (діти раннього віку більш інтенсивно, ніж дорослі, живуть у психологічному та фізичному розумінні, вони ростуть), так і тим, що соціальні негаразди накладали певний відбиток на дитяче сприйняття соціальної дійсності. Залишені без батьків, обділені турботою з боку суспільства, діти дуже рано "ставали дорослими", їхня психіка зазнавала значних девіацій.

Але можливе ще одне пояснення. У філософському світі А. Платонова людина завжди "не вписується" у звичайний просторово-часовий континуум. Людина прагне створити свій "власний" час і свій "особистий" простір. Це утопічне місцеперебування людини як окремої особистості унеможливорює соціальну утопію. Саме тому місто Чевенгур гине, а соціально-утопічна побудова (чевенгурська комуна) зазнає тотальної поразки. Тому платонівська філософія є антиутопічною за своєю глибинною сутністю, хоча на перший погляд письменник поділяє комуністичні ідеї.

Дитина у А. Платонова здобуває "таємне знання", що недосяжне дорослій людині. Так, дівчинка Уля володіла здатністю показувати людям правду у "глибині своїх очей". Дитина має здатність ініціації, містичного проникнення до глибин світобудови. Подібний мотив зустрічаємо і в сучасній світовій літературі. Так, у романі Ж.-М. Леклезіо "Випадок"

(1999) дівчинка Нассіма, потрапивши на узбіччя цивілізації, проходить через ініціаційні випробування і духовне очищення, через аскезу до спрощення життя. Соціалізація та набуття соціально-культурної тілесності відбуваються таємничим ініціаційним шляхом [17], так само, як у героїв А. Платонова. Опиняючись "по той бік світу" дитина швидше, аніж дорослі, здобуває власну життєву площину: "Відомо, що дітям належить Царство Небесне". У Леклезіо [як і у Платонова, – О. Б.] діти готові завоювати космос, оскільки пізнають відчуття повноти і достатності, а дорослі залишаються на порозі широко відкритих дверей, не наважуючись переступити ініціаційний поріг [18].

Сирітство. Як зазначено вище, дитина у А. Платонова – істота дуже самотня. Вона є сиротою як у прямому розумінні, оскільки позбавлена батьків, батьківського піклування (Сашко Дванов), так і в символічному контексті – дитина, яка пориває з традиційним світосприйняттям батьків (наприклад, дівчинка Уля).

У нормальних, забезпечених турботою дітей з раннього віку життєвий світ, життєвий простір конститується на основі родини. Сім'я є першим соціальним середовищем дитини. Вона допомагає дитині конструювати, створювати свій власний життєвий простір. Сім'я є таким же даром дитині, як і життя, оскільки вона утворює перше, безпосереднє, невід'ємне від нього середовище існування, що є тим надійнішим, чим міцнішою й щасливішою є сім'я. ...Вона – її цінність, що турботливо оберігається, незмінно підтримується та збагачується" [19].

Втрата сімейного середовища ставить дитину віч-на-віч з чужим світом. Процес конститування власного життєвого простору активізується. Але негативними наслідками сирітства, залишеності віч-на-віч зі світом є набуття дитиною (в залежності від її психічної та тілесної будови) таких рис, як агресивність, замкненість, байдужість, нахили до деструктивної поведінки тощо.

Діти з творів А. Платонова – істоти хворобливі, дуже тендітні та вразливі. Письменник демонструє певне протиріччя: належачи потенційно до категорії "людей майбутнього", діти разом з тим не несуть у собі оптимістичної налаштованості та гіперактивності. Це переважно меланхоліки (за типом темпераменту). Відомий у психології та психосоматиці опис цього типу відповідає головним чином описам дітей у А. Платонова. Діти-меланхоліки полюбляють відшукувати темні, приховані куточки для роздумів; у їхніх діях багато таємничого, що впливає з багатого внутрішнього світу, у своїх думках дитина відіграє для себе велику роль, перевтілюється у різні образи; часто буває сумною, не в настрої; полюбляє таємничі сумні історії; дуже відкрита й щиросердна з тими, кого любить, але поруч з іншими залишається немов у панцирі.

За своєю психосоматичною будовою типова дитина у А. Платонова – це меланхолік: "хоча й струнка, має гостреньке бліде обличчя; створюється враження, наче її тіло важке, й вона втомилася його носити; вона пересувається з похиленою головою, зігнутою спиною; вона швидко втомлюється й страждає на головний біль; ... зазвичай її воля

є слабкою" [20]. Як точно зауважив Л. Карасьов, "у світі Андрія Платонова вражає відсутність сміху, у "Чевенгурі" та "Котловані" майже тотальне " [21]. На думку дослідника, постійний плач – це нормальне явище для всіх дітей. Але з цим важко погодитись. Діти різняться за характеристиками особистості. Сумний настрій, що переважає – це типова ознака не всіх дітей, а переважно дітей-меланхоліків. Л. Карасьов у цій самій праці помітив, що у А. Платонова дуже стійким є мотив дитячого "нічного жаху" (Микита в оповіданні "Річка Потудань"; Ольга в оповіданні "На сході туманної юності"; мотив "страшної ночі" у "Липневій грозі" та "Залізній старій") [22].

У дитини з творів А. Платонова відчуття власного сирітства та залишеності породжує не лише численні страхи, переживання, хворобливі фантазії, а також веде до асоціальної поведінки в майбутньому.

Сама ситуація сирітства й породжує страх. Психологи стверджують, що емоції страху виникають частіше за все в результаті різкої зміни стереотипа у звичайному житті. Окрім того, діти-сироти мають розвинені риси госпіталізму та емоційної депривації. Госпіталізм з'являється у малюка внаслідок відокремлення його від матері та ранньої інституалізації (загальні ознаки: недостатня вага, апатичність, сонливість, байдужість, неконтактність). Депривація – це позбавленість, втрата, або недостатність для людини чогось бажаного, вкрай необхідного (А. Модіна, 1971; Й. Лангмейєр, 1984; З. Матейчик, 1984; О. Прихожан та Н. Толстих, 1990). Подібні відхилення у поведінці та емоційному стані породжують у дитини підвищений інтерес до всього таємничого, забороненого. Діти у А. Платонова цікавляться питаннями смерті та вмирання, хворобами тощо.

М. Осоріна, аналізуючи причини появи у дітей інтересу до опанування "заборонених територій" ("Таємничий світ дитини у просторі світу дорослих", 1999), вважає, що подібний інтерес не є чимось хворобливим. Це нормальне явище для дитини. "Групове відвідування подібних територій (цвинтарів, звалищ, горищ, тощо – О. Б.) є однією з ранніх спроб самостійно дослідити та емоційно прожити значущі елементи навколишнього середовища та сформувати свій, дитячий міф про світ" [23].

Дійсно, для дитини не існує чогось забороненого у власному, дитячому розумінні. Окрім того, існує здорова потреба пізнання світу. Але, разом з тим, необхідно пам'ятати, що дитячі персонажі А. Платонова – діти незвичайні, діти "позбавлені", діти-сироти, переважно меланхоліки. Тому, на відміну від дітей звичайних, для них є характерним: по-перше, не групове, а одноосібне відвідування заборонених місць; згадку про зустріч із "таємничим" вони зберігають як індивідуальне, інтимне переживання; по-друге, у дітей з творів А. Платонова освоєння "забороненого простору" виходить на передній план, стає майже смыслом життя, головним осередком думок та переживань.

Так, Сашко Дванов "перелякано дивився у порожнечу степу; височінь, далека, мертва земля – були вологими та великими, тому все здавалось чужим і жахаючим. Але Сашкові важливо було вціліти й повер-

нутися до низов'я селища на цвинтар – там тїсно й усе маленьке, сумне, вкрите землею та деревами від вітру" [24].

Окрїм того, діти у платонївському свїті по-особливому вїдчувають порожнечу (у свїті зовнїшньому та усерединї самих себе). За концепцією Ж. Піаже, інтерес до порожнечї – типово дитячий. Але, як зазначалось вище, у хворобливих, схильних до амбївалентних переживань (тобто, суперечливих, одночасно присутнїх у людини емоційних станів та емоційно-суперечливого ставлення до певного явища) дїтей творів А. Платонова такий інтерес є гіпертрофованим, надзвичайно пїдсиленим. Сашко Дванов, наприклад, постійно вїдчував усерединї себе "якесь порожнє мїсце – ту порожнечу, крїзь яку тривожним вїтром проходить неописаний та невимовний свїт" [25]. Самотнїсть дїтей у А. Платонова спонукає їх до пошуків двїйникїв, а також "незримих товаришїв у грї" (К. фон Гейдебранд). Причому останнїми можуть виступати як люди, так і тварини, рослини, рїзні дрїбнї предмети [26].

"Дорослї як дїти". Цїкавим з точки зору дослїдження життєвого простору людини у Андрїя Платонова є ототожнення (повне або часткове) дорослих людей з дїтьми. Кидається у вїчі те, що дорослї персонажї у цього письменника надто їнфантильнї. Вони часто поводяться як дїти, мїркують та розмовляють по-дитячому, перебувають у полї фантазїї та гри. Справдї, у А. Платонова "дитяче", наповнивши собою доросле, зробило його особливим, позаїковим. Так, "лицар революцїї" Пашинцев ("Чевенгур") немов грає у подвиг, грає у революцїю. Він надягає чудернацькї облаштувки, переховується у сховищї, яке нагадає замок. Пашинцев – це і билинний воїн, і "росїйський Дон Кїхот" водночас [27].

Таких постатей у Платонова чимало. Це люди, кожного з яких, подїбно самому Платонову, життя перетворювало "з дитини на дорослу людину, позбавляючи юностї. Тому так "страждають" вони у життї, доплакуючи те, чого "недоплакали" у своєму "залишеному дитинствї".

Людина у А. Платонова часто бачить сни, що переносять її у життєвий вимїр дитинства. По сутї, цей вимїр завжди присутнїй як "другий вимїр людини", десь поруч, поблизу – у спогадах, мрїях, розмовах, фантазїях, сновидїннях. "Засинаючи, платонївськї люди-сироти починають жити "назад", тягнуться до своєї "материнськї вїтчини, тому що теперїшне доросле життя сприймається ними як мачуха" [28].

Дорослї в творах А. Платонова часто збирають дрїбнї речї, бавляться ними. Це т. зв. "синдром Вощева". Вощев, тридцятирїчний робїтник (пов. "Котлован") збирає рїзні речї, мертвих птахїв, камїнцї тощо. Вощев – сумна людина, що "живе заочно". Він мїркує над питанням: "Чи не згають люди у вїдчуттї свого життя, коли зводяться будївлї? ... Будинок людина зведе, а сама розладнається. Хто жити тодї буде?" [29].

Вощев намагається зберегти свїй життєвий простїр, конструюючи його на пїдґрунтї "живого почуття". Ця людина прагне гармонїї і цїлїсностї – єдностї духовної і фїзичної, емоційної та їнтелектуальної, "дитячої" "дорослої" в людинї. Збереження "свїту дитинства" людиною у А. Платонова – це не лише їнфантильнїсть у психологїчному розумїннї. Це спро-

ба зберегти свою індивідуальність, основи якої було закладено у дитинстві. Зберегти від наступу техніки та колективістського начала, які об'єднуючи зусилля, нівелюють людську особистість, роблячи її маленьким незначним гвинтиком у тоталітарному механізмі. Справа йдеться про збереження людини як цілісності. Людина, яка є "гвинтиком", неспроможна створювати та вдосконалювати свій життєвий простір; отже, вона перестає бути людиною, а стає функціональною ланкою.

Дитина, на відміну від дорослих, не вміє пристосовуватись. Вона відверта; відкрита світові. Саме тому повернення до дитячих цінностей, відтворення дитячого життєвого простору є таким актуальним для людини у А. Платонова.

Зробимо висновки. Філософсько-антропологічний аналіз дитинства займає досить вагоме місце у творчості Андрія Платонова. Важливість дитинства для людини пояснюється тим, що саме в цей період життя формується життєвий простір людини в найголовніших рисах, формується людська особистість. Саме тому дорослі персонажі А. Платонова уподібнюються дітям: вони намагаються відновити порушений життєвий простір, "повертаючись назад", тобто повертаючись до життєтворчих "цінностей дитини". У цьому напрямку перспективними для подальших досліджень є вивчення апокаліптичних переживань дитини у творах А. Платонова; більш глибокий аналіз ігрового простору у дитячому світі; стосунків "Я – Інший" та мотиву двійництва у життєвому просторі дитини у письменника.

1. *Карасев Л. В.* Вверх и вниз (Достоевский и Платонов) // Вопросы философии. – 2000. – №6. – С. 35–36; 2. *Геллер М.* Андрей Платонов в поисках счастья. – М.: МИК, 1999. – 432 с. – С. 183; 3. Там само. – С. 41; 4. *Федоров Н. Ф.* Вопрос о братстве, или родстве... // Собрание сочинений. – М.: Прогресс, 1995. – Т. 1. – С. 35–308. – С. 321; 5. *Семенова С. Г.* "Идея жизни" у Андрея Платонова. – М., 1988. – №3. – С. 26; 6. *Подорога В. А.* Евнух души: Позиция чтения и мир Платонова // Вопросы философии. – 1989. – №3. – С. 21–26; 7. *Бороденко О. В.* Символотворчий аспект тілесності в творчості Андрія Платонова // Гілея (науковий вісник): Зб. наукових праць. – К., 2008. – Вип. 14. – С. 271; 8. *Моторина Л. Е.* Філософська антропология. – М.: Академический Проект, 2009. – 270 с. – (Gaudeamus); 9. Там само. – С. 84; 10. *Шелер М.* Філософське мировоззрение; [Пер. с нем. А. Н. Малинкин] // Избранные произведения. – М.: Гнозис, 1994. – С. 153; 11. Там само. – С. 157; 12. Див.: *Шелер М.* Положение человека в космосе; [Пер. с нем. А. Ф. Филлипов] // Избранные произведения. – М.: Гнозис, 1994. – С. 129–193; *Дишлевий П.* Про зміст категорій "соціальне" // Філософська думка. – 2002. – № 6. – С. 36–43; 13. Філософія: Світ людини: Курс лекцій / В. Г. Табачковський, М. О. Булатов, Н. В. Хамітов та ін. – К.: Либідь, 2003. – 432 с. – С. 232; 14. *Табачковський В. Г., Булатов М. О., Хамітов Н. В.* та ін.. Філософія: Світ людини. Курс лекцій. – К.: Либідь, 2003. – 432 с. – С. 50; 15. *Платонов А. П.* Чевенгур. – М.: Высшая школа, 1991. – 654 с. – (Библиотека студента-словесника). – С. 72; 16. *Дишлевий П.* Про зміст категорій "соціальне" // Знач. твір. – С. 37; 17. *Фесенко В.* По той бік світу, або ж Читаючи Леклезіо // Весвіт. – 2001. – №7-8. – С. 142; 18. Там само. – С. 143; 19. *Федоров Н. Ф.* Родители и воскресители // Собрание сочинений. – М.: Прогресс, 1995. – Т. 2. – С. 258; 20. *Гейдебранд К.* О душевной сущности ребенка; [Пер. с нем. А. Малинкин]. – Минск: Полифакт, 1991. – 74 с. – С. 43; 21. *Карасев Л. В.* Знаки покинутого детства ("постоянное" у А. Платонова) // Вопросы философии. – 1990. – № 2. – С. 27; 22. Там само. – С. 28; 23. *Осорина М. В.* Секретный мир ребенка в пространстве мира взрослых. – СПб.: Прайм-Еврознак, 1999. – 340 с. – С. 108; 24. *Платонов А. П.* Чевенгур // Знач. твір. – С. 44; 25. Там само. – С. 71; 26. *Гейдебранд К.* О душевной сущности ребенка // Знач. твір. – С. 47; 27. *Платонов А. П.* Чевенгур // Знач. твір. – С. 151–152; 28. *Карасев Л. В.* Вверх и вниз (Достоевский и Платонов) // Знач. твір. – С. 41; 29. *Платонов А. П.* Котлован // Избранное: Повести, роман. – Харьков: Прапор, 1990. – С. 125.

Надійшла до редколегії 13.01.2011 р.

"СВОБОДА В СУЧАСНОМУ СВІТІ" (за працею Жака Марітена)

У даній статті проведено аналіз проблеми свободи у сучасному світі. Жак Марітен є авторитетним дослідником проблеми людини та її свободи. Особистість та свобода є гарантом високого розвитку сучасного суспільства.

Ключові слова: людина, особистість, свобода, Бог.

В данной статье проведён анализ проблемы свободы в современном мире. Жак Маритен есть авторитетным исследователем проблем человека и его свободы. Личность и свобода есть гарантом высокого развития современного общества.

Ключевые термины: человек, личность, свобода, Бог.

The article focuses on the analyses of problem the freedom in the Modern World. Jacques Maritain is authoritative researcher of a man and his freedom. The personality and the freedom are the guarantees of the highly developed modern society.

Keywords: person, personality, freedom, God.

Формування філософії ХХ століття, а особливо неотоміського напрямку, було характерним для інтелектуального життя Заходу в період між двома війнами. В межах цих страшних подій постійно точиться полеміка між лібералізмом та католицьким персоналізмом.

Неотомізм – це релігійно-філософське вчення, яке виступає в філософії ХХ століття, як одне з найбільш розповсюджених і впливових течій, особливо в Італії, Франції, Іспанії, Німеччині та інших країнах. Ця течія виступає основною в середині католицької церкви.

Жак Марітен вважається однією з центральних фігур сучасної епохи. Великою мірою поширення неотомізму завдячує праці французького мислителя "Інтегральний гуманізм" і завдяки, якій Ж. Марітен став відомий в усьому світі. Вплив його робіт на суспільний стан свідомості можна прослідкувати в багатьох національних деклараціях, однією з найважливіших є Декларація ООН 1948 року. Інтегральний гуманізм та персоналізм Жака Марітена справили великий вплив на енцикліки Папи Павла VI та погляди Папи Івана Павла II. Ідеал інтегрального гуманізму був затверджений католицькою церквою, як ідеал суспільного гуманізму, до якого мають прагнути всі цивілізовані народи. Спадщина французького мислителя досліджується в численних наукових центрах, національних асоціаціях та журналах, включаючи в цей список Міжнародний інститут Жака Марітена.

На неотомізм значний вплив справили гуманістичні ідеї епохи Відродження, Просвітництва, Нового часу та Новітньої історії, завдяки чому в ХХ столітті розвивалася концепція теократичного гуманізму. В основу неотомізму також лягли ідеї світоглядних проблем того часу та екзистенціалізму, завдяки чому виникли різні розгалуження неотомізму.

Жак Марітен видатний представник неотомізму, мислитель, спадщина, якого викликає жвавий інтерес у вітчизняному та закордонному науковому співтоваристві. Він зазнав істотного впливу А. Бергсона, Е. Муньє, Н. Бердяєва, запропонував оригінальний погляд на католицький персоналізм.

Основа томізму і неотомізму – це Бог, чисте буття, духовний першопочаток. Дана основа знаходить сучасне практичне застосування: релігійне осягнення природно-наукових теорій, обґрунтування існування вищої істоти за допомогою космологічних аргументів, перегляд традиційної ієрархії католицьких цінностей з позиції пріоритету проблеми людини. Основна проблема Томи Аквінського – проблема гармонії віри та знання, тобто співвідношення релігії та філософії, вирішується Марітенем в зв'язку тим глибоким переверотом в пізнанні і соціальному житті, яке було в ХХ столітті.

Неотоміська концепція Жака Марітена культуроцентрична, спрямована на формування релігійно-моральної перспективи вирішення проблем сучасної цивілізації. Подібна установка народжує і особливе відношення до тлумачення природи і функції філософського знання. Філософія, за переконанням Марітена повинна пізнавати ціль і зміст людського життя, тому, що ніякий інший тип знання не в змозі цього зробити. Відстоюючи досвід культурного розвитку при опорі на метафізичні істини, філософія вчить нас мудрості.

В даний час неотомізм продовжує розвиватися, включаючи в себе окремі положення екзистенціалізму, феноменології, філософської антропології та інших сучасних течій.

Ще з часів Канта та "Критики практичного розуму", в сучасній філософії постійно протиставлялися такі поняття, як природа та свобода. З одного боку, існує таке поняття, як природа, але в своєму первинному значенні не залежне від етики. З іншого ж, цьому поняттю притаманний порядок етики та совість, добро та зло все те що є для людини, яке не можливо відділити від природи, і саме ця сторона питання не віддільна від концепції свободи.

На перший погляд може здатися, що в цій концепції не існує ні правил, ні певного порядку, або ж що вона існує не залежно від законів природи, але це не так. Світ свободи обов'язково припускає світ природи, який є певним провідником від початкового терміну свобода (в розумінні "вільно діяти") до завершального терміну, який Жак Марітен називає свободою виконання або автономії.

За мету своєї роботи "Свобода в сучасному світі" Жак Марітен намагається показати, що філософія Томи Аквінського є не тільки філософією природи як гадають багато мислителів, а й також з певною розумінні є філософією свободи. Філософія свободи, за Аквінатом є "філософією розуму і духу, які з'єднані один з одним" [1]. Марітен зазначає, що система свободи обов'язково передбачає порядок природи. Природи в її метафізичному сенсі, і перш за все, розглядає природу як живу істоту, яка наділеною розумом та волею.

Марітен починає своє дослідження з розгляду значення вільної волі. В усіх різноманітних смислах цього слова воля, яка має велике значення для людства, обов'язково передбачає споконвічну свободу, це факт того, що наша воля у своїй внутрішній структурі вільна не тільки від всіх зовнішніх обмежень, а й від усякого роду внутрішніх. Цю

основу Жак Марітен знаходить у вченні Томи: "свобода вибору не є ірраціональною тягою "елемента", для філософа моральна свідомість, це річ, яка має певний характер незалежності" [2], узагальнюючи можна сказати, що вона має раціональний та інтелектуальний характер. Як пише Тома: весь корінь свободи полягає в розумі. Бути вільним має бути сутністю кожної інтелектуальної істоти, людини. Саме тому, тільки розумній істоті притаманна свобода. Таким чином, філософія Томи демонструє, що свобода є невід'ємною властивістю кожної інтелектуальної та духовної істоти.

Деякі сучасні філософи такі, як Декарт бачили в свободі можливість (наскільки наші уявлення можуть дістатися до неї), яка дозволяє встановити сутність Бога. Їхні думки про Бога, як існуючої вільної волі, є такими, які вважають, що раз Бог всесильний, то він своєю волею може знищити і себе. Така думка може здатися абсурдною для новачків у цій справі для яких існування Бога є абсолютною необхідністю. Бог, як такий не може припинити своє буття або припинити споглядати себе самого, або перестати любити себе самого, або перестати жити і насолоджуватися блаженством життя. Така "божественна природа, не підпорядковується ніякій необхідності чи примусу, але сам по собі і для себе є нескінченною необхідністю в його нескінченній спонтанності" [3].

Таким чином, для святого Томи божественна свобода є необхідним актом Бога, що визначає його необхідність любити свою власну сутність, акт, який виходить з цієї причини є в принципі тим, що стосується вільного творіння. Якщо б нічого Бог не любив, то нічого б і не існувало. Для кожної істоти немає нічого більш реального, ніж бути любимим Богом.

Згідно з святим Томою існування божественної природи, обов'язково включає в себе, в силу вічної мудрості, можливості створених речей і існування цих речей. Абсолютна свобода в Богові, любов Бога до цих речей є можливістю, що приводить ці речі у фактичне існування.

Моральна філософія не є частиною метафізики, вона має свою власну сферу, яка абсолютно відрізняється від спекулятивної науки. За словами святого Томи, "ми в першу чергу маємо зрозуміти, що існує поділ між спекулятивною і практичною науками, між умоглядною і практичною філософіями" [4]. Спекулятивна наука сама по собі є знання за своєю внутрішньою метою: вона прагне до знань заради пізнання, практична ж наука має своєю внутрішньою необхідністю, зворотній бік медалі, ніж просто знання, а саме знання своїх дій. Існує практична наука використання волі – це є наука етика. Саме тут інтелект проникає у певну область волі.

Світ свободи передбачає духовну природу, як ми вже зазначали. Але вона являє собою особливий світ, на відміну від світу природи, світ свободи є розумний і духовний.

В філософії Томи є ще два пункти на які потрібно звернути увагу. По-перше, святий Тома вчить, що на чолі зі світом природи, кожен створений природою, почуттям і духом, і на вершині всього світу свободи є

Бог. У світі природи Бог виступає в якості "останнього кінця" і всемогутнього правителя світового порядку, і з цієї точки зору ми можемо сказати, що він не ворог і, що немає опору його волі. Зло і добро, смерть і життя, невдачі і удачі створених речей, що він створює, що він викликає до життя, як пише Марітен, все в рівній мірі, непереборно несеться в потоці реальності, яка виражається в його суверенній Мудрості [5]. У світі свободи, Бог виступає як законодавець і як кінець, що створює спеціальний порядок, який являє собою певний моральний порядок. І світ природи, і світ свободи мають спільну "голову", так би мовити. З іншого ж боку, світ свободи є настільки радикальним та автономним, що являє собою особливий порядок.

До цих пір ми говорили про свободу в сенсі волі. Але поняття свободи набагато ширше, ніж поняття вільної волі. Вільна воля дійсно є джерелом і потоком в світі свободи, ми успадковуємо її з нашої розумної природи, ми використовуємо її не-для досягнення мети, воля з'являється в нас, як первинна форма свободи. Але цей метафізичний корінь має рости і розвиватися в психологічному й моральному сенсі. Ми покликані стати свободними вляхом дії, і саме таким чином ми стаємо Людиною. Давні мислителі вважали, що людина самодостатня, а це означає, що людина вільна, що вона здатна сама регулювати власне життя не відчувачи обмежень з боку будь-якого зовнішнього подразника, саме таким характеристикам відповідає справжнє глибинне поняття особистості. Жак Марітен підтримуємо те, що "свобода вибору, свободу в сенсі, вільної волі, не є його власною належністю, а спрямована на досягнення свободи в сенсі автономії, і в цьому вона відповідає необхідним вимогам людської особистості" [6].

Багато мудреців серед яких і стоїки, епікурейці і неоплатоніки, йоги, равини, спінозисти говорячи про духовне життя, завжди при цьому розуміли одне поняття волі і завжди прагнули його досягти. Всі вони стверджували, що її досягнення вимагає певної міри аскетизму, і що досягнення її досконалості виходить за рамки звичайної людської досяжності. Корінь багатьох наших помилок на думку сучасників полягає у змішванні двох видів свободи, що у нас є: свободи вибору та свободи автономії. Визнання цієї помилки дозволяє зрозуміти, що найвища норма свободи полягає у свободі вибору, тобто якщо б причини для вибору не було, то ми б уникнули того, щоб вибирати знову. Вільний вибір стає самоціллю, і людина, засуджена до повторюваних актів вибору. Щоб завжди бути готовим піти на будь-який новий вибір, що в даний момент може запропонувати світ, ми маємо усвідомлювати, що будь-яким вибором ми обмежуємо собі область усіх можливих елементів. В самому центрі цієї проблеми богослови, які притримуються традиції томізму помітили, що свобода (у сенсі свободи вибору) не є сутністю або формальним елементом моральної поведінки, так як і вважають багато хто з сучасних послідовників Канта, які теж підтримують цю думку. "Свобода вибору є матеріальним елементом у моральній дії, тому що тільки вільний акти здатен регулювати моральні норми" [7]. Свобода вибору є

обов'язковою умовою для моральної поведінки, але не входить до її складу. Це життєво важливий вільний акт розуму, людського розуму, і навіть більше, вічного розуму, що узгоджується зі здоровим глуздом, як писав святий Тома, що "це є офіційною складовою моральної дії" [8].

Друга помилка не менш серйозна. Ті, хто роблять цю помилку розуміють, що верховне надання прав людини полягає не у свободі вибору, а в іншому вигляді свободи, яку ми називаємо свободою автономії. І вони розуміють також, що ця свобода автономії, визначена як самодостатня, яка не залежить ні від яких зовнішніх причин, і це є одним з видів свободи, яка насправді належить до Бога. Але в силу своїх переконань вони думають, що людина покликана наділити себе зі своїх власних ресурсів, з суверенної волі, будь то свобода знань, чи суто інтелектуальна, як у випадку мудреця Спінози яка представлена у нього у вигляді влади, а також є подібною, як у випадку "надлюдини" Ніцше. І таким чином, людина зобов'язана обожнювати себе, застосовуючи чисто природні засоби, знаходячись постійно між світом Бога та власним я.

Для того щоб досягти автономної свободи, людині дано право власного вибору, тобто "свободного вибору", як зазначає Жак Марітен. Але в будь-якому разі потрібно розділяти ці поняття: автономна свобода та свобода вибору. "Автономна свобода – це Блаженство Божої любові, адже саме в ній людина стає абсолютно незалежною" [9]. В ній немає законів та правил, але це не означає, що вона є "абсолютний хаос". Свобода вибору людини включає в себе духовну природу, вона наділена розумом та завдяки цьому формує своє власне розуміння навколишнього світу. Людина в її матеріальному прояві залежна від навколишнього світу, але її душа є вільною, за допомогою любові Бога, яка як вогник мерехтить у нашій душі, людина отримує шанс на автономну свободу. Наша свобода залежить від нас самих, люди не раби, вони є вільними у своїх діях. Бог прагне, на думку Марітена "керувати моральним законом, щоб як викладач виховати нас, як використовувати свободу...любов зробила нас в одному дусі із мудрістю, що є джерелом права" [10].

Жак Марітен виділяє три філософії свободи. Можна побудувати життя на свободі, яка розуміється як свобода вибору. Ця концепція ставить на перше місце свободу вибору як самоціль, і її називають ліберальною. Вона була популярна в дев'ятнадцятому столітті особливо в Франції. Її культурі характерні такі особливості, як вільна воля людини, всі можливі акти вільного вибору є доступними, людина може діяти як "маленький бог" не від кого незалежний, головне не втручатися у свободу сусіда. Але ця концепція є небезпечною для політичної філософії, адже кожна людина ставить на перше місце себе, своє власне Я, чим і зашкоджує іншим членам соціуму. Головні соціальні цінності, такі як справедливість та загальне благо відразу відходять на другий план, страшним наслідком цього може стати анархія в суспільстві.

Інша політична філософія, вважає, що соціальне життя має бути засноване не на свободі вибору, а на свободі, яку ми вважаємо автоном-

ною свободою. Ця свобода містить в собі перехідну дію між виробництвом та управлінням. Вся сила свободи в державі, яка може дати нам гідне майбутнє. Цю концепцію можна назвати диктаторською, прояви якої ми можемо спостерігати у Німеччині та Росії.

Ще однією політичною філософією є прагнення суспільства не просто до свободи вибору окремого члена суспільства, а до свободи загалом, як загального блага для всіх. Головною ціллю є забезпечення справжнього земного життя, яке є те тільки матеріально задоволеним, але і морально, за своїми масштабами є дуже обширним. Основними властивостями цієї концепції є вічне задоволення інтересів людської особистості з одного боку та прийняття стандартів та норм керівників, яким довіряють з іншого.

В основі концепції, яка приводить нас до філософії людської свободи у томіста Марітена, так само, як і у Томи Аквінського, що зазначалося вище, лежить поняття божественного творіння. Але воно трактується у нього з боку "м'якої", певною мірою ліберальної, первинної дії Бога, яка має можливість подальшого розвитку та усвідомлення свого існування. Бог не творить сутностей, не надає їм завершеного виду, щоб вони могли просто існувати, він надає можливість для існування. А от формування істинної особистості відбувається вже за допомогою Бога, саме він є тією рушійною силою, яка штовхає нас до розвитку. Саме тому, що він не творить все сам ми можемо говорити про спонтанність у всьому починаючи від природи і закінчуючи кожною людиною окремо – як універсальну та унікальну істоту. За цим ж принципом і відбувається все в світі, все в ньому відбувається випадково і події, які здійснюються є такими, які постійно змінюються, в той час як закони сутнісного порядку є необхідні.

По мірі крокування по сходах істот, які в традиції Томи Аквінського визначаються, як "суб'єкти існування", одночасно наростають, відповідно до думки Марітена, і стають складнішими, і все більше удосконалюється спонтанність суцього. Людська свобода є продовженням та вищим завершенням Бога, створеного але в собі спонтанного світу. З появою людини свобода спонтанності стає свободою автономії, стає цілим, яке існує в силу самого буття і існування душі, саме дає собі ціль. Тільки свобода особистості, тільки в ній є в повному змісті цього слова внутрішній світ і суб'єктивність, оскільки вона рухається та розвивається в собі.

Марітен зазначає, що особистість за Томою Аквінським, найбільш благородна та найбільш піднесена серед усієї природи. Однак пізнання, усвідомлення та визнання свободи особистості – як власної, так і інших людей – зустрічається, як пише Марітен, з великими труднощами. Коли ми спостерігаємо за іншими людьми, осмислюємо їх життєдіяльність, то унікальний суб'єкт неодмінно перетворюється для нас в об'єкт серед інших об'єктів. А це дуже затрудняє комунікацію людських душ. Що стосується самосвідомості, то вона теж не дуже зрозуміла, бо вона відбувається у спонтанно-хаотичних актах відчуттів та думок. В полон подіб-

них думок, неадекватних способів пізнання людини і її свободи, на думку Марітена, потрапляє філософія і цим вона програє релігії.

Непереборним для філософії є те, що вона звичайно пізнає суб'єкти, але вона пояснює їх як об'єкти, які повністю вписуються у відношення інтелекту до об'єкту, в той час як релігія входить у відношення суб'єкта до суб'єкта. Саме тому, кожна філософська релігія чи кожна філософія, яка подібна гегелівській, претендує на інтерпретацію релігії в кінцевому значенні перетворюється на містифікацію. Тільки релігія приймає до уваги відношення між особистостями, з усім притаманним цьому ризиком, таємницею, страхом, довірою, захопленням та переживаннями.

Говорячи про свободу людини як автономної особистості, Марітен нагадує людині, що вона не повинна вважати себе центром світу. Особистість є свobodною та унікальною, але кожен має визнати те, що світ існував до нас і буде існувати після нас. Всі люди подібні між собою, і одна людина не є чимось кращим за іншу, і не є більше цінною ніж інша, людина є лише частиною цілого. Людству потрібно визнати, що не людина, а Бог – є центром всього, і до його трансцендентної суб'єктивності обов'язково мають бути віднесені всі інші суб'єкти. Тоді знаходить своє місце, і ідея людської унікальності, яка ніяким чином не може перерости в егоїзм, гординю та сумніви з приводу сили Бога. Людина має усвідомити, що вона відома Богові, що він знає про неї все як про суб'єкта. Людина для нього досягається в її суб'єктивності, і йому не потрібно її об'єктивувати з ціллю пізнання. З іншого ж боку, знаходиться людина, яка не вірує в Бога, яка не несе його в серці, і така людина приречена на самотність. Але суб'єктивність, свобода людської особистості в тісній єдності з Богом.

Марітен зазначає, що людина являє сама себе не через ірраціональний порив – яким би глибинним він не був – як ірраціональний потік психологічних та моральних феноменів, снів, уявлень та образів, які виникають із несвідомого – і це також не є вибором, а скоріше за все стримування себе завдяки своєму власному дару. Вищий вид пізнання всього, включає суб'єктивність та свободу, – пізнання онтологічне, тобто те, яке прагне до буття. Коли людина істинно прагне до розуміння суті буття інтуїтивно, досягаючи всю повноту "я" та суб'єктивність, то пізнання і спонукає волю, інтелект та любов приводячи їх до єдності, і тим самим відкриває духовність людського існування. А в онтологічному пізнанні головним є одухотворене любов'ю сходження до вищого буття – Бога.

Поняття особистості є аналогічне поняття, яке реалізується в різних ступенях та на принципово різних площинах онтологічного буття. Людина є людиною, тобто "маленьким всесвітом", який наділений духовним характером, свободою вибору, і має намір користуватися автономною свободою. "Вона не є більш чистою особистістю, ніж вона є чистим інтелектом" [11]. Хоча в природі людина дійсно найвища інтелектуальна істота, але не потрібно забувати, що у іншій ієрархії інтелектуальна людина знаходиться на найнижчій ступені. Як пише Жак Марітен людина найнижча у божественній ієрархії, адже вона не

має тих особливостей, якими наділені ангели та Бог. Божественна Особа є буттям суцього та автономною свободою. Тому не можливо зм'яшувати особу Бога, особи янголів та особу людини, тому що святим істотам притаманна реалізація їх у чистому вигляді у чистому акті, що є свідченням вищої досконалості.

Людина розуміючи свою приналежність до Бога прагне незалежності з одного боку, та прагне жити природним соціальним життям, як ціле, яке прагне бути єдиним цілим з іншими в духовному обміні інтелектом та волею. Але існування абсолютно ідеального суспільного життя з існуванням в ньому ідеальних, досконалих особистостей можливо лише в Царстві Бога. В реальному ж світі прагнення людини бути включеним в соціум та функціонувати в ньому маючи свої права та обов'язки, підтримувати формуючи суспільством правила гри, які є обов'язковими для всіх його членів, не забуваючи також і про свободу вибору кожного, але ні в якому разі не автономну свободу, яка притаманна тільки Богові. Якщо виконувати всі умови, то таким чином ми переходимо до інтелектуального суспільства, характерними ознаками якого є закон, та створення умов для існування рівних інтелектуальних особистостей. З цього випливає, що кожна людина є частиною та членом політичного суспільства. Але потрібно не забувати про духовну сторону питання, людина не тільки включена в реальне життя суспільства, але і є частиною духовної групи людей, в якій діють ті ж самі закони поваги та підкорення найвищому благу – Богові.

1. *Maritain, Jacques*. Integral Humanism; Freedom in the modern world; and, A letter on independence; edited by Otto Bird; translated by Otto Bird, Joseph Evans, and Richard O'Sullivan. (The collected works of Jacques Maritain; v.11) – Reprinted in 2007 (University of Notre Dame Press, Notre Dame Indiana) – 348 p. – P. 5; 2. Там само. – P. 6; 3. Там само. – P. 9; 4. Там само. – P. 14; 5. Там само. – P. 16; 6. Там само. – P. 19; 7. Там само. – P. 20; 8. Там само; 9. Там само. – P. 21; 10. Там само. – P. 23; 11. Там само. – P. 27.

Надійшла до редколегії 13.01.2011 р.

ЗМІСТ

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

Грицишина М. В. Досвідна структура сенсуалізму Дж. Локка	3
Дедеяєва І. П., Ярош Л. В. Чи є протиріччя між методом і системою Гегеля?.....	10
Гужва О. П. Леся Українка: її вів за собою геній творчості.....	18
Ковтун Ю. В. Синтетичний традиціоналізм у системі філософських ідей І. Лисяка-Рудницького	27

ОНТОЛОГІЯ, ЕПІСТЕМОЛОГІЯ, ЛОГІКА

Дмитренко Н. В. Методологія трансдисциплінарності в концепціях сучасної філософії науки	40
Яремко І. В. Ціннісно-етичний вимір сучасної науки	49

СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ

Пашов Р. І., Пожарська Н. М. Академічний капіталізм як руйнівна продуктивна сила в системі освіти	58
Пивовар В. Я. "Людиномірна" філософія природного права	66
Руденко Т. П. Філософське осмислення особливостей сучасної взаємодії системи "природа–людина–суспільство"	71
Чупрій Л. В. Консолідація українського суспільства в контексті реалізації гуманітарної безпеки України	78

ЕТИКА, ЕСТЕТИКА

Русін Р. М. Деструктивність і креативність як чинники формування художнього образу в образотворчому мистецтві авангарду	87
--	----

ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ

Бороденко О. В. Життєвий світ дитини у Андрія Платонова	95
Матвієнко І. С. "Свобода в сучасному світі" (за працею Жака Марітена)	105

ДО ВІДОМА АВТОРІВ

Редколегія збірника наукових праць "Гуманітарні студії" висуває до авторів такі **технічні вимоги**:

- обсяг статті – 20-22 тис. знаків з пробілами;
- мова – українська, російська, англійська;
- стаття має містити анотацію українською, російською та англійською мовами;
- формат – RTF,
- шрифт – Book Antiqua;
- кегль: тексту статті – 10, посилань – 9;
- інтервал між рядками – 1.

Оформлення посилань:

- посилання в тексті подаються по порядку арабськими цифрами в квадратних дужках ([1]) без використання автоматичних зносок;
- у кінці статті має міститись нумерований список посилань на літературу по порядку цитування в тексті з вказаними сторінками відповідно до вимог ВАК України. (Наприклад: 1. *Сорокин П. А.* Человек. Цивилизация. Общество; [Пер. с англ., общ. ред., сост. А. Ю. Согомонов] – М.: Политиздат, 1992. – С. 197.);
- редколегія вважає некоректним подвійний переклад.

Текст подається на CD, дискеті з роздрукованим примірником або надсилається електронною поштою.

E-mail: rudenko-@univ.kiev.ua; rudenko-@ukr.net

К СВЕДЕНИЮ АВТОРОВ

Редколлегия сборника научных работ "Гуманітарні студії" ставит перед авторами такие **технические требования**:

- объем статьи – 20-22 тыс .знаков с пробелами;
- язык – украинский, русский, английский;
- статья должна содержать аннотацию на украинском, русском и английском языке;
- формат – RTF;
- шрифт – Book Antiqua;
- кегль: текста статьи – 10, ссылок – 9;
- междустрочечный интервал – 1.

Оформление ссылок:

- ссылки в тексте подаются по порядку арабскими цифрами в квадратных скобках ([1]) без использования автоматических сносок;
- в конце статьи должен быть нумерованный список ссылок на литературу по порядку цитирования в тексте с указанием страниц в соответствии с требованиями ВАК Украины. (Например: 1. *Сорокин П. А.* Человек. Цивилизация. Общество; [Пер. с англ., общ. ред., сост. А. Ю. Согомонов] – М.: Политиздат, 1992. – С. 197.);
- редколлегия считает некорректным двойной перевод.

Текст подается на CD, дискете с распечатанным вариантом или присылается на электронную почту.

E-mail: rudenko-@univ.kiev.ua; rudenko-@ukr.net

Наукове видання

ГУМАНІТАРНІ СТУДІЇ

ЗБІРНИК НАУКОВИХ ПРАЦЬ

Випуск 9

Друкується за авторською редакцією

Оригінал-макет виготовлено Видавничо-поліграфічним центром "Київський університет"
Виконавець Д. Ананьївський



Підписано до друку 25.05.11. Формат 60x84^{1/16}. Вид. № Фл14. Гарнітура Arial. Папір офсетний.
Друк офсетний. Наклад 100. Ум. друк. арк. 6,74. Обл.-вид. арк. 9,67. Зам. № 211-5703.

Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет"
01601, Київ, б-р Т. Шевченка, 14, кімн. 43

☎ 239 32 22; факс 239 31 28.

WWW: <http://vpc.univ.kiev.ua>

E-mail: vydav_polygraph@univ.kiev.ua

Свідоцтво внесено до Державного реєстру ДК № 1103 від 31.10.02.