

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

# УНІВЕРСИТЕТСЬКА

**К***ультурологія*

**А***ксіологія*

**Ф***ілософія*

**Е***тнологія*

**Д***искусії*

**Р***ецензії*

**А***нотації*

---

**Альманах**

(від араб. *аль-манах* — час, міра)

**1**

Київ 2012

УДК 101.1(082.2)  
ББК У.р311  
У 59

*Редакційна колегія*

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

*Рекомендовано до друку Вченою радою КНЕУ  
Протокол № 5 від 09.02.12*

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

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

**Університетська кафедра № 1/2012. — К. : КНЕУ,  
У 59 2012 — 215 [1] с.  
ISSN 2227-1503**

Видання є некомерційним і розраховане на широке коло читачів.  
Метою альманаху є задоволення та реалізація творчих і наукових інтересів професійних філософів, розвиток філософської освіти та науки в Україні, впровадження наукових, теоретичних та методологічних розробок в практику.  
Перший випуск наукового видання присвячується актуальним теоретичним проблемам культурології, аксіології, філософії, етнології тощо.  
Альманах містить дискусії, рецензії та анотації

**УДК 101.1(082.2)  
ББК У.р311**

*Розповсюджувати та тиражувати  
без офіційного дозволу КНЕУ заборонено*

© Редакційна колегія альманаху «Університетська кафедра»  
© Назва, концепція, зміст та дизайн альманаху  
Юрій Вільчинський, 2012  
© Графіка Івана Бринюка  
© Інститут прикладної та професійної етики  
© КНЕУ, 2012

# Зміст

---

## **Культурологія**

- Михайло Скринник.* Ідентичність особистості як центрованість її буття і свобода . . . . . 5
- Броніслав Панасюк.* Природнича складова в гуманітарній сфері науки (із практики фундаментальних досліджень) . . . . . 14
- Петрушикевич А. В.* Історичне несвідоме М. Фуко: децентралізація ролі суб'єкта в культурі . . . . . 31

## **Аксіологія**

- Світлана Вільчинська.* Науковий здобуток В. І. Шинкарука («стежками» легалізації постмодерністських засад антропології) . . . 39
- Мирослава Кругляк.* Проблема ціннісної навантаженості наукового знання і об'єктивності вченого . . . . . 50
- Людмила Овсянкіна.* Вплив моралі на економічну поведінку людини (соціально-філософський аспект) . . . . . 58
- Євген Козлов.* Хочеш бути щасливим — будь ним . . . . . 68
- Тетяна Кучера.* Сенс життя як етична проблема . . . . . 79
- Сергій Присухін.* Концепт «життя»: неотомістська рефлексія . . . . 92

## **Філософія**

- Юрій Вільчинський.* Філософія економіки (за концептами Освальда Шпенглера) . . . . . 105
- Світлана Бондар.* Схоластика — універсальна форма раціонального філософствування . . . . . 134
- Микола Симчич.* Дослідження філософської спадщини Києво-Могилянської академії у радянський час . . . . . 143
- Володимир Терещенко.* Категоріальний вибір Гайдеггера (до питання про відношення понять трансцендентальний суб'єкт та буття у феноменологічній філософії) . . . . . 155
- Сергій Соколов.* Соціально-філософський аналіз феномену глобалізації . . . . . 164

## **Етнологія**

- Євгеній Білоножко.* Проблема об'єктивізму в шлюбно-родинних взаємин, як сфери соціально-філософських досліджень (розгляд на прикладі, соціальної доктрини Католицької Церкви) . . . . . 172
- Олександр Лисенко.* Містика світла в релігійних традиціях світу . . 184

**Дискусії**

*Лідія Сафонік*. Символізм у дискурсі вина. . . . . 200

**Рецензії**

*Євгеній Білоножко*. Візуалізація філософських концепцій. Рецензія на фільм Педро Альмодовара «Шкіра, в якій я живу» 2011 р. . . . . 208

*Євгеній Білоножко*. Перший після Подерв'янського . . . . . 211

**Анотації**

Про створення Інституту прикладної та професійної етики. . . . . 213

*Мирослава Кругляк*. Логіка. Навчальний посібник. — КНЕУ, 2012. — 130 с. . . . . 215



УДК 159.923.2

**Михайло Скринник,**  
доктор філософських наук, професор  
кафедри філософії  
Національного лісотехнічного університету України  
(м. Львів)

## ІДЕНТИЧНІСТЬ ОСОБИСТОСТІ ЯК ЦЕНТРОВАНІСТЬ ЇЇ БУТТЯ І СВОБОДА

У наш час питання ідентичності актуалізувалося у зв'язку з загальноєвропейською кризою ідентичності. Воно тривалий час дискутувалося чільними представниками сучасної західної раціоналістичної філософії. Це і Ж. Дерріда, Ж. Дельоз, Ж. Бодріяр, П. Рікер, Ю. Габермас, Ч. Тейлор, Р. Рорті, А. Макінтайр й ін. Криза ідентичності зумовлена тим, що, з одного боку, індивідуальне буття й буття спільноти, в яку воно вплетене, пов'язане у такий спосіб, що «ідентичність особи... і ідентичність нації є доконечною умовою людського співжиття»<sup>1</sup>, а з іншого, завдяки домінуванню рольових стосунків і їх цілераціональної інструменталізації, а в Україні ще й маргіналізації духовно-культурного життя, в середньостатистичного індивіда формується байдужо-споглядальне ставлення до універсальних культурно-національних смислів. Така ситуація поставила в епіцентр дискусій щодо ідентичності два підходи — класичний, традиційний або есенціалістський і неklasичний, постмодерністський. *Есенціалістський*, що базується на «принципі центрації», розглядає ідентичність у вимірі самоототожнення особистості, яке, насамперед, виявляється у міжособистісній комунікації, дискурсивних практиках, ставленні до інформації, подій і явищ соціального життя. Індивід виходить до іншого, відштовхуючись від узвичаєного власного життєвого світу, означеного набором цінностей, переконань, ціннісних орієнтацій, життєвої позиції, культурної моделі поведінки, яка виражає його соціально-культурні очікування. Некласичний, постмодерністський, «конструктивіс-

---

<sup>1</sup> Хюбнер К. Нация. От забвения к возрождению / К. Хюбнер. — М.: Канон, 2001. — С. 290.

тський» підхід, замість особистості як соціокультурної неповторно унікальної цілості, постулює децентрованого чи то фрагментованого, внутрішньо розщепленого індивіда (Ж. Дерріда), що не має сталого субстанційного ядра, а перебуває у постійній змінюваності, «процесуальності», що зумовлює постійне конструювання своєї самості залежно від обставин та умов.

Феномен втрати сталого ідентифікаційного стрижня, притаманний сучасній людині, на наш погляд, є досить тривожною тенденцією в умовах кризи персональної ідентичності, проте не є тотальним критерієм ідентичності. Адже факт, що індивід умовно належить до певної етнокультури, зазвичай вірний одній із конфесій, має власний погляд на історію, обстоює конкретні цінності, знає своє походження, пов'язаний з традиціями тощо. Таким чином, індивід, щоб *бути собою*, включає родинні, територіальні, релігійні, класові, родові, гендерні, етнічні, професійні й інші ідентифікатори. Немає власного самоствердження поза ототожненням з певною спільністю, що завжди супроводжується виявом відмінності від інших спільнот, або ж їхньої неприйнятності: «Ми знаємо ким ми є, лише після того як дізнаємося, ким ми не є, і часто лише тоді, коли знаємо проти кого ми»<sup>1</sup>.

Означений Ж. Деррідою принцип центрації дуже влучно передає ставлення індивіда до себе як до буття, що є сутністю. Принцип центрації помітний уже в Парменідовому підході до буття, яке тотожне сутності. Адже буття у своїй самототожності рівне самому собі, тобто воно є таке Одне (Єдине), що виявне в усьому, воно є сутність кожного існування. Одне скрізь і в усьому є центром, тому не потребує нічого окрім самого себе, воно не містить периферії. Якщо торкнутися історичного становлення принципу центрації, то зазначимо, що Арістотель переносить тотожність сутності і буття на кожну річ, яка є самодостатнім буттям і для свого існування не потребує жодної зовнішньої причини, позаяк є причиною самої себе, воно (буття) нічим зовнішньо не спричинене. Т. Аквінський, виходячи з позиції Арістотеля, вказує на відмінність між буттям та існуванням — Бог як буття є центром для кожного окремого існування і вільно виявляє свою активність, а власне свободу. Як зазначає М. Мамардашвілі, «в існуючого є властивість, яка окремо називається буттям. Буття, коли воно є, то все цілком, воно є буттям існуючого»<sup>2</sup>. Таким буттям-центром є Абсолют (Бог) у філософії Спінози та Гегеля, він, як буття, виявний у формі внутрішньої активності,

<sup>1</sup> Гантінгтон С. Протистояння цивілізацій та зміна світового порядку / Семюел П. Гантінгтон. / Пер. з англ. Наталії Климчук. — Львів: Кальварія, 2006. — С. 474.

<sup>2</sup> Мамардашвили М. К. Очерк современной европейской философии / Мераб Мамардашвили. — Прогресс-Традиция, Фонд Мераба Мамардашвили, 2010. — 584 с. — С. 192—193.

свободи. Бог є такою свободою і таким буттям, що є сферою, «центр якої скрізь, а периферія ніде»<sup>1</sup>. Таким чином, буття Бога є виразом свободи, це його самодетермінація, що є доконечним виявом сутності.

У філософії Р. Декарта центром, що постає буттям, є *cogito*. Виходячи з принципу сумніву, який виконує функцію співвіднесення досвіду індивіда з первісною підвалиною свідомості — *cogito*, Декарт стверджує його *очевидність*: *Cogito*, після виключення всього сумнівного, має залишок, яким виявляється те, що постає ясно й виразно, а саме — істинне буття, тобто мислення. *Cogito* в Декарта — це буття-центр, що дедуктивно виосновлює істинні судження. І в цьому виявляється його свобода як активність, що виражає свою сутність — бути мисленням. Проте, зазначає М. Гайдегер, у Декартовому *Cogito ergo sum* «*sum* *vin* залишає повністю нерозглянутим, хоча його вводить з тої вихідної основи що й *cogito*»<sup>2</sup>.

Наступний крок до актуалізації принципу центрації робить Е. Гусерль в «Ідеях до чистої феноменології...» на основі феноменологічної редукції. Я, говорить він, «не заперечую цей «світ», так наче я софіст, і я не піддаю його існування сумніву, так, неначе я скептик, а я здійснюю феноменологічну редукцію, яка повністю заслонює будь-яке судження про просторово-часове існування тут»<sup>3</sup>. Відштовхуючись від Декартового абстрактного мислячого «Я», він здійснює перехід до центрованого феноменологічного Я-суб'єкта з власним «життєвим світом». Він наголошує на інтенційному характері *cogito*: свідомість завжди спрямована на «щось». Спираючись на Декартову самоочевидність *cogito*, Гусерль робить висновок про інтенційний зміст свідомості: у свідомості, а не поза нею, міститься все значуще для Я-суб'єкта. «Якщо, — зазначає Гусерль, — інтенційне переживання актуальне, тобто здійснене за способом *cogito*, то в ньому суб'єкт «спрямовує себе» на інтенційний об'єкт. Від самого ж *cogito* невіддільний іманентний йому «погляд-на» об'єкт, погляд, який з іншого боку спливає з «Я», так що ніколи не може бути так, щоб його не було»<sup>4</sup>. Таким чином, у Гусерля буття-центр постає *феноменологічним буттям*, де свідомість надає смисли речам, явищам дійсності, причому особливість смислів (значень) у тому, що вони «самі себе виявляють» як *феномени*, або ідеальні сутності, що мають безпосередню очевидність.

Надавання речам смислу постає їх розумінням. Тобто, все смислове поле феноменологічного буття є його центром і його

<sup>1</sup> Там само. — С. 194.

<sup>2</sup> *Хайдеггер М.* Бытие и время / М. Хайдеггер. / Пер. с нем. В. В. Бибихина. — Харьков: Фолио, 2003. — С. 64.

<sup>3</sup> *Гуссерль Э.* Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. 1913. / Гуссерль Э. // Интернет-джерело: [filosof.historic.ru/books/item/.../z0000074/](http://filosof.historic.ru/books/item/.../z0000074/). — § 32.

<sup>4</sup> Там само. — § 37.

сутністю. Сутність, чи то феноменологічне буття з усією сукупністю смислів, згідно з Гусерлем, існує у формі інтенційних переживань, які не однорідні, — це мислення, вчуттєвлення та воління. Окрім того, інтенційне переживання виявне через *когнітивні* та *емоційно-ціннісні*, або *особистісні* переживання. Когнітивні існують у формі простих вірувань (докса), що наявні в пізнавальній і практичній діяльності й виражені в мірі істини та хиби. При цьому, згідно з Гусерлем, доксихні акти найфундаментальніші, хоча й не мають самостійного існування, вони виявляються в певних міркуваннях і певних ціннісних переживаннях. *Емоційно-ціннісні*, або *особистісні* виражені межами добра і зла. У досвіді людини переживання, нашаровуючись одне на одне, перебувають у тісній взаємодії, проте Гусерль прагне виявити «пра-переживання» (Ur-Erlebnis), що становлять основу свідомості. Фундаментальною особливістю актів свідомості є те, що вони конституують передданість існування навколишнього світу ще до ствердження існування окремих предметів. Це означає, що *буття* як «життєвий світ», яке є даністю свідомості, незалежне від сприймання предметностей емпіричного світу. Тому існування предметного світу приймається індивідом як само собою зрозуміле. На відміну від докси, емоційно-ціннісні, чи то *особистісні* переживання лежать в основі формування смислів духовного світу індивіда, його механізми не залежить від світу докси. Такою, на наш погляд, є змістова структура *буття феноменологічного Я-суб'єкта* за Гусерлем.

Хоча феноменологічний метод дозволяє заглибитись у механізм формування життєвого світу людини, проте залишає поза аналізом онтологічний вимір буття індивіда, в якому і виявляє себе феномен особистісної ідентичності. Натомість онтологічний аналіз буття людини в світі здійснює герменевтичний підхід. М. Гайдеггер застосовує висновок феноменології Гусерля, що суб'єктивний досвід людини містить смисли, які в силу своєї інтенційності є предметними, а також концепт «життєвого світу», проте за вихідну тезу, замість феноменологічного Я-суб'єкта, бере реального індивіда вплетеного в сукупність зв'язків дійсності. Це знаходить вираз у категоріях «присутність» (Dasein), «моє буття ось» (Da-sein) і «буття-у-світі». «Присутність моя знову таки кожен раз у тому чи цьому способі бути... І позаяк присутність є по суті завжди своя можливість, це сутне *може* в своєму бутті «вирати» само себе, знайти, може втратити себе»<sup>1</sup>. Тому, згідно з Гайдеггером, «взята предметно-змістовно, феноменологія є наука про буття сутнього — онтологія»<sup>2</sup>.

Гайдеггер відмовляється від гусерлівського методу «редукції», який постулює абстрагування від дійсності, а пропонує

<sup>1</sup> Хайдеггер М. Бытие и время / М. Хайдеггер / Пер. с нем. В. В. Бибихина. — Харьков: Фолио, 2003. — С. 60—61.

<sup>2</sup> Там само. — С. 55

принцип «продукції», що означає приреченість людини на активну практичну дію в оточуючому світі. Таким чином, завданням герменевтики постає не інтенційний аналіз свідомості, як це є у Гусерля, а витлумачування багатоманітності зв'язків людини зі світом. Тобто він переосмислює саме поняття інтенційності — воно стає похідним від багатоманітного «буття-в-світі». Якщо в феноменології *розуміння* це «*первісна очевидність*», то в герменевтиці М. Гайдегера «*розуміння*» — це первісна відкритість людської екзистенції. Воно стає основоположним поняттям герменевтики. Слід наголосити на розрізненні М. Гайдегером «*первісного розуміння*» або *передрозуміння* (Vorverstandnis) як відкритості тут-буття (Da-sein), — та *похідного розуміння*, що знаходить вираження у мові і текстах. На противагу світу суб'єктивних смислів Гусерля, в якому центральне місце посідає ноєма, Гайдеггер протиставляє світ предметів дійсності, який розуміє людина на основі їх «*підручності*» здебільшого як «зручності». Отже, замість значення ноєми в структурі свідомості Гайдеггер, як відомо, вводить значення підручності, як прояв «присутності» (Dasein). Якщо для Гусерля феномен як ідеальна сутність існує у свідомості сам зі себе, «*сам-себе-виявляє*» і є *нейтральним стосовно дійсності*, то для Гайдегера феноменом є *дійсний предмет*, явище, що «*саме-себе-виявляє*», а методом, який інтерпретує смисл феномена є феноменологічна герменевтика, яка відштовхується від конкретного буття індивіда. Буття індивіда, характеристикою якого є «підручність», що надає форми «зручності» предметностям світу, постає наповненим смислом. Так виявляє себе інтенційність у Гайдегера. Проте орієнтація індивіда на власну співвіднесеність з «підручністю» речей, що виявляють значущість як засіб, розщеплює буття на *центр* — істинне буття — та *несправжнє існування* — *периферію*. Істинне буття (центр), що вкорінене в первісне передрозуміння, є духовним центром особи і означає вихід індивіда поза межі плинної емпіричної значущості речей до самоті; воно є ствердженням власного «я», *особистісної ідентичності*. Буття як центр індивід виявляє своєю свободою, яка є активністю, зумовленою його (індивіда) внутрішнім еством, і цим стверджує цілісність власного буття. Так індивід конститує свою самодостатність і виявляє власну ідентичність, що добре ілюструє, за словами Мамардашвілі, відомий вислів М. Лютера: «Тут я стою — я інакше не можу». Я стою, бо це моє буття, моя сутність, моя свобода і в ній моя ідентичність.

Проблема розщеплення буття на центр і периферію є виразом кризи персональної ідентичності. У сучасних реаліях сформувався орієнтований на матеріальний інтерес, утилітарно-прагматичний тип особистості, що вирізняється активністю, цілеспрямованістю, він весь у пошуках нового: вражень, вигоди, знайомств, ситуацій, речей. Його ставлення до дійсності

характеризується інструменталізмом і цілераціональністю у міжособистісних стосунках (Ч. Тейлор), має чітко виражений «матеріально-грошовий інтерес» як домінуючий мотив ставлення до світу (Е. Фромм), йому характерне байдужо-споглядальне ставлення до цінностей національної культури. Життєва платформа цього типу особистості вирізняється скептично-іронічним позиціонуванням, а коло інтересів обмежується питаннями особистого життя. Таке ставлення до світу зумовлює безперервну зміну оцінок, життєвих принципів, уподобань, переконань у перманентній змінюваності значень речей в особистісній системі цінностей. Власне, це й стало основою «конструктивістського» підходу до ідентичності. Тобто індивід цілераціонально добудовує себе у своїй мінливості, зберігаючи при цьому інструменталістську спрямованість на життєвий успіх, яка є його буттєвою сутністю. Таку життєву позицію можна звести до тези: «Я є там, де є моя вигода». Отже, внутрішня активність цього типу особистості детермінована зовнішніми обставинами, що виражені «зручністю» як домінуючою цінністю, а тому ця активність не є свободою. У цього типу особистості, переживання, що його Гусерль називає простими віруваннями (докса), домінують у практичній діяльності, якій підпорядковується, якою контролюється чуттєво-емоційна сфера, що чинить вплив на формування ціннісних орієнтацій особистості.

Насправді ж поведінка, вчинки, діяльність *центрованого* індивіда є виразом свободи, яка є способом його буття, і цим його буття стверджує себе як *самість* (центр). Отже, буття-центр не виявляє себе інакше, як свобода, і в цьому полягає ідентичність буття *центрованого* індивіда. Коли ж активність особи детермінована зовнішніми факторами, то її буття постає розщепленим на сукупність фрагментованих існувань. Тут буття втрачає свою сутнісну характеристику — бути цілістю, воно розпадається на окремі існування і перестає бути центром, а тому виявляє децентрованість як певну множину самостей в залежності від зовнішніх чинників, що мотивують його активність. Тому, де б не проявляло себе кожне з існувань децентрованого індивіда, його буття, що втратило свою сутність, скрізь постає не як центр, а лише *периферія*. Це означає, що сума різних ідентичностей як-то: родинна, професійна, релігійна, гендерна, громадянська, культурна, етнічна тощо ще не утворює цілості буття. Цілість буття, що виражена *самістю* (центром), завжди щось більше за будь-яку суму ідентичностей, а її основою є базова ідентичність особистості.

В інтерпретації *базової ідентичності* ми виходимо з феноменологічного та герменевтичного підходів. Нею є часово незмінне ціннісно-смісловне ядро системи значень індивіда, що формується світом його мови. Кожен індивід послуговується певною мовою, що є способом функціонування тої чи тої етніч-

ної культури, тому, згідно з М. Гайдеггером, є носієм «первісного передрозуміння», що виявляє у формі традицій, які завжди постають через систему значень етнічної культури. В індивідуальній свідомості індивіда ці значення знаходять вираження у формі «похідного передрозуміння». Засобом для їх засвоєння та витлумачення є, за Гайдеггером, мова і текст. У мові закладені моделі сприймання світу, що є основою всякого розуміння. Все, що не охоплене мовою особистості, не переживається, не цінується, не усвідомлюється, а отже не є її світом. Тому особистість підпорядкована світу мови, в якому вона перебуває. Засвоєні цінності, ідеї, ілюзії, міфи ідеали конкретної культури становлять ті мовленнєві смисли у досвіді особистості, що визначають собою її зразки й моделі ставлення до світу.

Йдучи за Гадамером, зауважимо, що мова і становить собою буття, яке належить зрозуміти. Значення мови, будучи архетипними утвореннями, виступаючи моделями нашого світосприйняття, є потужними національними ідентифікаторами. Тому мовно виражена символічно-ціннісна система національної культури постає щодо людини незмінним стрижнем її власної ідентичності. Таким чином, випадіння індивіда зі світу етнічної (національної) мови і культури означає для нього втрату *базової ідентичності*.

Яскравою ілюстрацією умов для такого випадіння є нинішня ситуація в Україні. Коли сучасна пересічна українська людина потрапляє під пресинг мовленнєвої інформації ЗМІ, реклами, міжособистісного дискурсу, політичних шоу, Інтернету, то вважає, що у такий спосіб вона доформовує («конструює») свій життєвий світ у вигляді значень предметностей дійсності. Насправді ж постає об'єктом маніпулювання з боку чужої державно-пропагандистської машини, яка в якості знарядь впливу створює міфи (напр., «союз слов'янських народів», «русский мир»), використовує тенденційний добір музики, пісень на кшталт: «Ты должна остаться с нами, империя!»; «Киев и Минск, Петербург и Москва — все это Русь, Россия», церкву (навіть під час приїзду в Україну Московський патріарх не втримався, щоб не наговорити про розкол, що йде з України), псевдодиспути про національну ідею, підбір художніх фільмів, які б збуджували ностальгію за «общим» минулим, іноземних журналістів, що демонструють неоімперські ідеї (Д. Кисельов) тощо<sup>1</sup>.

У цьому ключі стає зрозумілим «конструктивістський» підхід до процесу ідентифікації, що здійснюється через дискурсивні практики, а також чому в Україні плідно формується те, що

<sup>1</sup> Воронаєва Т. Національна ідентичність громадян України та інформаційно-психологічна безпека // Наукові записки. Серія «Культурологія»: Матеріали міжнародної наукової конференції 23—24 квітня. Острого — 2010. — Острого: Вид-во Національного університету «Острозька академія», 2010. — Вип.5. — С. 187—191.

називають «дискурсивною ідентичністю». Вона виражає позицію індивіда щодо дійсності в ситуаціях тиску панівної ідеології, а її основними вимірами справді будуть «процесуальність, неунітарність і темпоральність». Отже, означену вище позицію Ж. Дерріди стосовно децентрованого індивіда можна розглядати як застереження сучасним народам щодо ідеологічного формування владою запрограмованих, роботоподібних, легкокерованих мозаїчних «дивідів».

Персональну ідентичність людина може виявляти і стверджувати своє буття у зверненні до «іншого», через протиставлення себе «іншому» або певне ототожнення з ним. Тут завжди виникають ситуації, що знаходять вираження у ставленні одне до одного, яке передається через поняття толерантності й інтолерантності, які співвідносяться з ідентичністю.

Можуть виникати кілька варіантів. Варіант перший — обидва індивіди мають чітко виражену базову ідентичність і мовно належать до однієї етнокультури. Тут толерантність зазвичай виявлятиметься як обопільна чемність, доброзичливе ставлення одне до одного, гречність. Кожен у спілкуванні виявляє цілість індивідуального буття, яке стверджує в свободі.

Другий варіант — індивіди демонструють належність до однієї етнокультури, проте в спілкуванні один з них послуговується державною (наприклад, українською) мовою, а інший — мовою іншої (наприклад, російської) етнокультури. Зазначимо, що толерантність передбачає сприйняття індивідами одне в одному незалежних *центрів*, що шанують буття-свободу кожного. Тому вияв толерантності полягає не в умінні *терпіти* іншого, а в здатності безумовно приймати іншого як буття, що вміє шанувати свободу і буття іншого.

Нехай співрозмовник Б виховувався у регіоні, де не було українських дитсадочків і шкіл, проте усвідомлює себе українцем. Припустимо, що діалог між А і Б відбувається в такий спосіб: 1) А говорить українською, Б — російською, між ними є толерантність у формі порозуміння; 2) А переходить на російську, хоча бесідник добре розуміє українську. Яка потреба в такому переході? Чи можна назвати це виявом толерантності, адже своєю поведінкою індивід демонструє не цільність, а розщепленість власного буття, що виявна в конформістській спрямованості його подвійного, а то й множинного Я.

Третій варіант, який дуже показово виявляється на шоу в С. Шустера з депутатами Верховної Ради: діалог між російськомовним А, який не може, а то й принципово не бажає спілкуватися українською (напр., Колесніченко, Чечетов, Єфремов та ін.) та україномовним Б. Цілераціональна центрованість буття перелічених А знаходить вираз у демонструванні зверхності насамперед засобом нехтування мови держави, в якій вони мають владу. Така «активність» зазначених А не є жодним виявом толерантності, а скоріш нагадує пиху «старшого

брата», адже вони жодним чином не демонструють в україномовних Б самодостатніх буттєвих центрів. Позиція україномовного Б зазвичай виражена у формі або терплячості (рабська позиція), або стерпності (образливо, але куди дінешся), або ж відвертого лакейства (тип слухняного підданого). Усі три позиції україномовного Б, на наш підхід, свідчать про трансформацію буття-центру в буття-периферію, яке виражене замість свободи її імітацією. Так у сучасних умовах знаходить вираз «комплекс загубленості» (М Шлемкевич) української людини.

У підсумок зазначимо, що центрованість особистості, на наш погляд, зумовлена культурно-етнічною складовою, яка становить її базову ідентичність. Відтак вона постає буттям-центром, сутність якого виражається в її свободі. Тому лише центрований індивід здатний на самоствердження засвідчене в словах: «Я стою на тому, я інакше не можу».

*Современный кризис персональной идентичности как следствие расщепления, фрагментации бытия личности является результатом утраты ею идентификационного центра. Центром, основой целостности бытия индивида постулируется базовая идентичность. В этом измерении самодетерминация как социальная активность личности предстает проявлением его свободы, сущности и персональной идентичности.*

*Ключевые слова: идентичность, принцип центрации, конструктивистский подход, эссенциалистский подход, децентрированность, бытия, центр, периферия, свобода, самость.*

*The modern crisis of personal identity as a consequence of splitting, fragmentation of personality is the result of the loss of its identification center. The basic identity is posited as a center, the foundation of the individual being. The self-identification as a person's social activity expresses the freedom, essence and personal identity in this dimension.*

*Keywords: identity, the principle of centering, constructivist approach, essentialist approach, decentering, being, center, periphery, individuality.*

*Стаття надійшла до редколегії 28.11.11,  
прийнята до друку 05.12.11.*

**ПРИРОДНИЧА СКЛАДОВА  
В ГУМАНІТАРНІЙ СФЕРІ НАУКИ  
(із практики фундаментальних досліджень)**

Розпочинаючи короткий виклад моїх природничо-гуманітарних досліджень хотілося б зауважити, що я, як і більшість гуманітаріїв, які вийшли із колишньої викривленої комуністичної ідеології, був віддалений від природничих наук. Між природничими і гуманітарними науками в нашій державі існував глибокий водорозділ, стояла глуха стіна. Складність у розбудові незалежної держави, входження суспільства в ринкові відносини на фоні глобальних змін у природі і людській цивілізації потребувала звернутися до основ природи, частиною якої є людина. Подібне становище негативно впливало як на одну, так і іншу науку, знижуючи глибинні основи досліджень кожної. Адже з давнини філософи доказують, що «Все науки имеют между собой нечто общее через общее им начало ... которым пользуются для того, чтобы из них вести доказательство»<sup>1</sup>.

Що ж стосується конкретних дослідів, то якась невідома сила і внутрішня потреба повернула і мене на дослідницьку ниву у сфері її величності Природи — джерела істини. І це мабуть не випадково адже, як писав Шіллер, «Свобода исследования ... не есть принуждение, а скорее потребность».

У реформуванні і трансформації нашої економіки ми, дивлячись на капіталізм дитячими очима, допустили в усіх галузях багато чого такого, що суперечить законам природи. Особливо це стосується нашої території, галузі сільського господарства, сільських поселень, селян і сільської соціальної та виробничої інфраструктури. Прикро, але з гіркотою треба визнати, що ми невмілими реформами в сільському господарстві бездарно перетворюємо українську територію на дике поле і суцільне скопище міст, де, за словами Т. Шевченка:

*Церкви, та палати,  
Та пани пузаті,  
І ні однісінької хати.*

Щоб якось орієнтуватися під натиском небачених проблем, які вперше постали перед народом і його керманічами, на моє переконання, треба оглянутися на природу і її глибинні процеси, що допоможе осмислити новітню епоху, в якій ми живемо і можливо дещо виправити допущені помилки. З давнини людство намагається дізнатися про основи своєї життєдіяльності та принципи відносин з навколишнім середовищем, осмислюючи природу і процеси, які в ній відбуваються. Найперше людина з давнини придивляється до тваринного і рослинного світу, конкретних особин живої природи, вивчаючи їх від простих механічних до

<sup>1</sup> Аристотель. Сочинения в четырех томах. — М.: Мысль, 1978. — С. 277.

складних біологічних процесів. Проте, до останнього часу дослідження проводились виключно в складі технічних і біологічних наук без участі гуманітарної наукової сфери.

Десь із середини ХХ ст. перед людством, конкретними державами і кожною людиною постали незвідані проблеми: кліматичні зміни; глобалізаційні процеси в соціальній і економічній сферах; переорієнтація людства у своїх устремліннях та інтересах, зокрема ролі чоловіків і жінок у розвитку людської цивілізації; трансформація національних інтересів кожної держави. В кінцевому підсумку все це концентровано фокусується на кожній, без винятку, людині, створюючи їй нові умови зовнішнього середовища, до якого вона зобов'язана адаптуватися.

У цьому контексті глобалізаційні процеси, які останнім часом супроводжують людську цивілізацію, а також реальні кліматичні зміни в природі настійно вимагають від людини вирішення складних задач щодо адаптації до нових і незвичних умов. Подібне зумовлене ще й тим, що людина все частіше і частіше зустрічається з явищами, які не тільки їй не відомі, але вона не знає як у подібних обставинах поводитись у процесі організації своєї життєдіяльності. Настання екстремальних природних і економічних умов, які характерні для нашої країни наприкінці ХХ ст. і початку ХХІ ст. вимагає від кожної людини адекватних дій щодо пристосування до них. Для цього людина, як жива частина природи, повинна знати свої можливості, усвідомлювати причини появи емоцій, які викликаються певними поступками, що породжуються змінами зовнішнього середовища в широкому його розумінні. Змінюється Всесвіт, трансформується наша планета і її кліматичні параметри, змінюється рослинний світ, зникають одні тварини і появляються інші, переміщуються водні ресурси і багато іншого, але всі ці зміни залишаються таємницею для людини, вона не знає і здається, що не хоче знати, що її очікує на планеті Земля. Саме в таких умовах невизначеності нерідко виявляється, що людина знає про оточуючий її світ дуже мало, а про себе набагато менше, що створюватиме в майбутньому для неї незліченні складнощі.

Реалії природи і людства вимагають від людини найперше придивитися до себе, поставивши завдання хоча б трохи наблизитися до розуміння своєї сутності, ролі і місця в природі. В цьому контексті треба відмітити, що за останні роки в Україні академічні наукові установи і вищі навчальні заклади, зокрема Київський національний економічний університет, взяли напрям на посилення пізнання людини і її життєдіяльності під кутом зору законів природи. Особливо цінним є започаткування подібних фундаментальних досліджень природничо-наукової складової в гуманітарній сфері науки з метою озброєння новими знаннями наступних поколінь, яким прийдеться жити і працювати, пристосовуватися і адаптуватися до новітніх природничо-суспільних умов. Дослідження в галузі гуманітарних наук у поєднанні з де-

якими природничими досліддами дозволили мені здійснити мабуть перші спроби переосмислення ряду стереотипів минулого і сучасного, які започатковують вивчення природничо-наукової компоненти в гуманітарній науковій сфері.

Не буде перебільшенням, якщо сказати, що багато досліджень і їхніх результатів, особливо у сфері культури, економіки і науки, втрачається із-за недостатньої ув'язки з законами природи, використання практики спілкування з зовнішнім світом, що є критерієм істини, яка дає змогу зрозуміти непізнану природу, частиною якої є сама людина. До цього часу гуманітарна наука здебільшого була відірвана від природничої складової стосовно загального погляду на світоглядні явища. Щоб у деякій мірі виправити становище у своєму дослідженні, прийшлося дотримуватися єдності матеріальної і нематеріальної природи, чим підтверджується істина, скажімо, що реалії в матеріальній сфері розповсюджуються і на духовне життя людства.

У своїх дослідженнях прийшлося відкинути тиск різних умовностей і штучних законів, які своєю пристойністю сковують поведінку людини, утаємничують її дійсну природу і вона продовжує жити під покровом ілюзій та самообману.

Характерною особливістю проведених досліджень є досягнення поставленого завдання серед яких: здійснення проєкції відомих і доповнених власними спостереженнями особливостей життєдіяльності деяких комах на реальну, в широкому аспекті, життєдіяльність людини; філософське осмислення появи людини та її роль на планеті Земля. Можливо трохи амбітна, але задача була поставлена таким чином: вивчити навколишнє оточення людини; усвідомити можливість існування паралельних цивілізацій на планеті Земля; перейняти досвід розумних живих істот для практики людини; поставити на наукову основу споконвічні заклики до шанування всіх живих істот; знайти хоча б початок шляху до формування базису для розумного співіснування людини і решти тваринного й рослинного світу. На моє переконання особливість подібного напряму досліджень набуває нового забарвлення в сучасних економічних умовах і реальних процесах кліматичних змін, які ми відчуваємо десь із середини ХХ століття.

Подібні цілі в дослідженнях виправдовують себе в тому, що сучасна ситуація спровокована глобальною зміною клімату, сильно вплине на зміну життя людини, яке все більше стає далеко не передбачуваним, але неодмінно визначатиме майбутнє людської цивілізації на планеті Земля. Із-за зміни клімату на нашій планеті багато теперішніх тварин і рослин, що оточують людину, зникнуть, або змінюватимуть свою природу. На їхню заміну з'являться інші, які займуть величезні території, а тому про такі зміни, хоча б на філософсько-науковому рівні, треба знати наперед. Для свого дослідження я використав життєдіяльність тих представників тваринного світу, які з'явилися на

планеті Земля до появи людини, здатні до виживання і майже незмінно продовжують відстоювати своє існування дотепер.

У цьому контексті дослідженням ставилися різні питання, щоб знайти хоча б наближені відповіді: скажімо хто навчив комах таких дій, до яких людина не може додуматися; який учитель, чи це діалектика природи, чи інстинкти, генетична спадковість чи рефлексі; можливо це Вищий розум? Я дотримуюсь думки, що є чимало підстав, коли виключати існування Вищого розуму не можна. Основна думка зосереджена на тому, що коли людина зможе дати позитивну відповідь на таку архіважливу проблему, то лише тоді вона хоча б трохи пізнає себе. Наперед хочу застерегти, що в цій сфері дослідження, як і слід було очікувати, багато незрозумілого, недостатньо глибоких обґрунтувань, але подібний напрямок до істини, на мою думку, обраний вдало і його бажано розвивати на століття вперед.

Людині треба багато чого про себе знати, щоб розважливо використати такі знання в практиці життєдіяльності власного перебування на планеті Земля. Відповідно до законів Всесвіту це перебування тимчасове і, у зв'язку з цим, вимагає постійного вивчення зовнішнього середовища для комфортного життя людини, а це означає, що прийдеться вдосконалювати культуру, звичаї, соціальні зрізи, релігійні вірування і багато іншого. Ніхто не стане заперечувати, що саме через такі духовні цінності людина, з часу появи на землі, постійно шукає можливості пристосування до законів Всесвіту.

На запитання, чому за об'єкт дослідження із всіх комах взято медоносних бджіл і мурашок, а не мавпи, як у Дарвіна, можна відповісти двома принциповими характеристиками. Перша, комахи, зокрема бджоли, у високій степені підпорядковані законам природи. Вони надзвичайно тямущі, але не спроможні нічому навчитися від людини, а отже вони не переймуть її помилки, допущених внаслідок власних міркувань. З цього приводу Аристотель писав про тварин: «Животные, обладающие памятью, более сообразительны ..., но не могут научиться все, кто не в состоянии слышать звуки, как, например, пчела и коекто еще из такого рода животных»<sup>1</sup>.

Друга, життя цих тварин настільки схоже на життєдіяльність людини, що тільки вони спроможні допомогти здійсненню проєкції природничих законів і процесів на людське суспільство в цілому і окремі його особини; їхнє життя майже в усьому надзвичайно дивовижне і зрозуміле, але однозначно і загадкове для людини; дослідження їхнього життя та досягнення при цьому хоча б якоїсь уяви про появу та зникнення цих дивовижних істот, їхню роль на планеті Земля пролле багато світла на сутність людини так як вона про себе майже нічого не відає.

<sup>1</sup> Аристотель. Сочинения в четырех томах. — М.: Мысль, 1976. — Т. 1 — С. 65.

Пізнання людиною самої себе і оточуюче її природне середовище дозволить їй використати в практичній діяльності вигоди законів природи, дотримуватись нормативів відносно до оточуючого середовища, як у розбудові громадянського суспільства так і держави, поліпшувати управління всіма сферами людської життєдіяльності.

Розглядаючи вічну таємничу матеріальну і нематеріальну природу Всесвіту, посилаючись на світових вчених і мислителів можна стверджувати, що свідомість, мислення, думка створюють духовне поле Всесвіту. У цьому духовному полі живе весь тваринний і рослинний світ, спілкується, підпорядковується законам природи, ті, хто має змогу, зокрема людина, розмірковують, для кожної істоти подається миттєва різноманітна інформація для здійснення своїх дій. На переконання Миколи Руденка, в цьому полі швидкість руху перевершує швидкість світла у вакуумі ...у безліч разів. Саме величезна швидкість у духовному просторі є основою зв'язку у Всесвіті, куди вмонтоване також нематеріальне тіло живих організмів планети Земля, у тому числі і її величності людини. На думку вченого, за допомогою неймовірної швидкості через хвилі духовної інформації здійснюється зв'язок матеріального і нематеріального світу.

Саме ці думки можуть бути покладені в розуміння існування взаємозв'язку матеріального і нематеріального, будови і дії інформаційної системи Всесвіту (ІСВ). Однак, тільки людина спроможна аналітично сприймати Всесвіт поєднанням своїх мозкових хвиль з його вібраціями різноманітної сили. Обмін інформацією не припиняється споконвічно а ні на мить, за допомогою імпульсів хвиль зв'язок діє постійно, миттєво, являючи собою цілісну, всеохоплюючу систему. Це і є Вищі сили, найбільший розум Всесвіту, який в розумінні сучасної людини є Бог.

Існування інформаційної системи Всесвіту і миттєва передача інформації живій і так званій неживій природі на планеті Земля є причиною того, що до цього часу ніхто не спроможний пояснити феномен, коли медоносні бджоли не вчаться, як люди довго і виснажливо, але коли зразу після народження розпочинають виконувати найскладніші роботи. Багато таких робіт людина так і не навчилась виконувати, а їх безліч. Навіть з цього не важко збагнути труднощі можливості пізнання, скажімо, походження людини чи тварини і багато іншого.

Початок цих досліджень зразу ж натикається на відому думку, коли вчені, на відміну від філософів, ніяк не бажають визнати реальність існування Вищих сил Всесвіту, які впливають на все живе і неживе. Протистояння існує з сивої давнини, але якщо мене хто запитає про відношення до нього, то можна пояснити, що подібне протистояння існує із-за недосконалості самої людини. Інформація із Всесвіту доходить до кожної людини, але не всі її можуть належно сприймати і зрозуміти, але коли прислухатись, то декому вдасться її відчутти. Людина здебільшого інтуїтивно усвідомлює, що

навколо неї вирує життя, але воно знаходиться в середовищі, 96 % якого для людини невідоме, хоча вона в ньому живе і вмирає. Численні приклади із реального життя свідчать, що інформація про новини та різноманітні винаходи надходить до людини із Всесвіту. В океані інформаційних звуків кожен сприймає свою хвилю, йому призначене повідомлення, яке тільки даному біологічному приймачеві направляється. Кожній особистості подається інша, тобто своя інформація. В усіх випадках геніальні особливості тієї чи іншої людини та поява новацій, про які вона ніколи не думала і не читала, які з'явилися для її життєдіяльності, є результатом причини, незалежної від людини. Згадаймо великих композиторів, учених — Менделєєва, Айнштайна та багатьох інших.

Саме Вищий Розум, першоджерело спрямовує енергію та інформацію через інформаційну систему Всесвіту в речовини та рослини, здійснюючи таким чином глобальний взаємозв'язок Космічного простору. Людина зовсім здогадується, що можливо через рослини багато чого передається як для матеріального, так і нематеріального тіла. Використовуючи корми бджоли здатні за допомогою їхніх якісних складів і співвідношень вирощувати і регулювати потребу в особинах своєї сім'ї. А скільки всього через ці продукти передається людині.

Пізнання людини здійснювалось у трьох аспектах: людина — частина Всесвіту; людина — жива частина природи; людина — частина суспільства. Якщо подібне досліджувалось іншими вченими у комплексі, то я особисто очікую наукових відповідей чи інших реакцій для обміну думками й удосконалення подальших досліджень.

Вивчаючи людину як частину Всесвіту філософи і вчені працюють у напрямку розуміння Всесвітнього мислення і Світобудови, а найперше вивчається людина — вінець всього сущого на планеті Земля. Людина себе пізнала набагато менше ніж рослинний і тваринний світ і неживу природу. Існує чимало філософських і наукових тверджень, що пізнати себе людина навряд чи коли-небудь зможе. І не через те, що людина не хоче, чи не може, ні, Вищі сили їй просто не надішлють про це інформацію, як надіслали Менделєєву про хімічні елементи, іншим ученим про ядерну реакцію, навіть про музикальну класику, поеми і інше надходить відповідна інформація.

Складнощі у пізнанні тваринного світу і людини можна побачити на прикладі досліджень Ч. Дарвіна, коли йому не вдалося пояснити результатів більшості своїх дослідів. Не менш яскраво це видно також на прикладі так званої теорії Ф. Енгельса про походження людини, коли він нічого іншого не придумав, окрім того, що людина походить від мавпи, пояснюючи свої висновки занадто поверховими прикладами. Інші вчені, скажімо, у стародавній грецькій Фессалії, вважали, що фессалійці походять від мурашок і т. д.

Дослідження показують, що людина, володіючи свідомістю, не може розвиватися, самовідтворюватися згідно виключно природ-

них законів без їхнього осмислення та втручання в процеси природи власними думками. Вона, осмисливши все, може йти не природним, а штучним шляхом, який не завжди відповідає вимогам природи, а це уже порушує закономірності її власного розвитку і приносить непоправну шкоду. Людина, піддаючись своїм не природним, а суспільним потребам виживання, використовує все, здебільшого надприродне, щоб задовольнити свої не духовні, а виключно матеріальні та ще й занадто вишукані потреби. Використовуючи своє аналітичне мислення вона створює штучний інтелект; пристосовується не до природи, а бажає пристосувати природу до себе; практикує створення одностатевих сімей і інше. Людина своїм чистим розумом намагається віддалитися від природи, яка не прощає помилок і порушень узгодженості: свідками сучасних катаклізмів ми являємося.

Все це є свідченням того, що природа не дає інформацію, яку бажає людина, а тому вона діє на власних розсуд і здійснює протиприродне втручання у «святая святых» природи, викликаючи її збурення і тому, не маючи змоги захиститися, людина попадає в безвихідне становище, тобто гине. Перш за все такий кінець стосується не Всесвіту, який вічний, не планети Земля, а лише частини природи, до якої відноситься рослинний і тваринний світ, у тому числі людина.

Саме людині надається якась особлива функція відносно усієї живої і звичайно неживої природи, але сама людина і її свідомість знаходяться під контролем Вищого Розуму через інформаційну систему Всесвіту. З такого погляду людині відведена якась роль стосовно іншої природи, але надзвичайно важко погодитися з неординарною думкою деяких дослідників щодо панування над іншими істотами, чи поліпшенням природи, а найбільш одіозною виявляється «здійснення людиною свого головного призначення на Землі — бути помічником Бога у підтриманні Світового ладу». Людство все таки очікує іншої більш раціональної відповіді, але мабуть не такої, що вище наведена.

У людському суспільстві всіх прошарків населення, вчених і філософів поширена думка, що з появою людини і особливо її діяльності «...согласованность и кооперация сил природы между собою простирается лишь до той черты, которой еще не коснулась рука человека, но повсюду, куда со своим разумом проник венец творения — человек, там начинается нарушение законов природы, начинается несогласованность и дисгармония»<sup>1</sup>. У цьому зв'язку не безпідставним є сучасний дотепний вислів, що «Природа хвора людиною», а це уже прирівнює її до шкідливих живих істот і цьому є безліч підтверджень. Чи не тут закладена думка про те, що природа зробила велику помил-

<sup>1</sup> Клизовский А. Основы миропонимания новой эпохи: 2-е изд. — Рига: Виеда, 1991. — Т. 1. — С. 221.

ку у своїх експериментах з людиною, як біологічним передавачем інформації на планету Земля?

На мою думку, найкраще йти наступним шляхом, зробивши деякий висновок, або, краще, припущення. Здійснені науково-філософські дослідження дають чимало підстав вважати, що людина виконує роль своєрідного живого трансформатора, тобто живого приймача інформації із Всесвіту для живої і неживої природи на планеті Земля. Відповідно до законів природи людина зобов'язана була б уміло одержуваною інформацією розпорядитися, щоб не нашкодити собі і природі. Це, на нашу думку, одна із основних, а можливо основна роль людини на планеті Земля.

Вищий розум впливає на людину, а людина своїми діями корегує цей вплив, посилаючи у Всесвітню пам'ять результат діяльності свого інтелекту. Накопичена інформація у Всесвітній пам'яті повертається до конкретної особистості мимо її волі і відповідно впливатиме на прийдешні покоління. Саме в цьому полягає основна роль людини на земній кулі серед рослинного і тваринного світу. Добрі справи і дії покращують інформацію в пам'яті Всесвіту щодо конкретної людини, а погані її погіршують. Ось чому прогресивні уми з давнини віддають перевагу не матеріальному, а духовному тілу людини.

Враховуючи, що у Всесвітній пам'яті інформація для кожної живої істоти і її нащадків зберігається постійно, то всі прийдешні покоління знаходяться під впливом тієї інформації, позитивної чи негативної, яку створили їм їхні пращури. У цьому контексті відомі слова «Славних прадідів великих, правнуки погані» має під собою не тільки філософську, але й реальну базу.

Є підстави стверджувати, що напевно ніколи не буде відкрита ні одна із тайн природи вищого Розуму і лише з однією метою, щоб вберегти людство, теперішню цивілізацію від завчасного зникнення. В той же час наблизитися до якоїсь межі пізнання самої себе, як і всіх тайн природи, людина неодмінно буде прагнути, як всякий живий організм, налаштований за будь-якої ціни жити, розвиватися.

Звідси простежується роль людини на планеті Земля: служити живим передавачем інформацією із Всесвіту для всього живого і неживого на планеті Земля. Одержану інформацію людина за допомогою існуючої в неї свідомості, трансформує у певні поняття і застосовує для організації життєдіяльності, відношення до зовнішнього тваринного і рослинного світу, всього зовнішнього оточення. Велика частина властивостей живих організмів прихована навіть не в генах, а в якійсь невідомій сутності із-за чого ніяк не може проявлятися в діях живого організму. Інстинкт і набуті звички існують як у тварини, так і в людини, але розумові аналітичні здібності, як продукт свідомості, властиві виключно людині.

Вивчаючи людину як живу частину природи найперше постійно постає запитання про її походження. Нав'язаний людині стереотип її походження довгий час принижував внутрішнє не тільки «Я», але й «Над Я», що згодом стало звичкою, далі відношення до проблеми появи чи зникнення людини перетворилося у ніщо. Саме на такому вченні про походження людини від мавпи Ф. Ніцше написав «Что есть обезьяна для человека? Посмешище или горький позор. И тем же должен быть человек для сверхчеловека: посмешищем или горьким позором...»<sup>1</sup>.

На нашу думку, все таки людина зобов'язана хоча б намагатися реально зрозуміти, що вона походить не від мавпи, щоб уникати появи досить шкідливих учень, зокрема про надлюдину, яке уже нанесло великої шкоди людству, а такі вчення можуть повторитися.

У цьому контексті найперше треба змінити кут погляду на історичний і навіть біологічний розвиток людини. Людина, як складова частина природи і тваринного світу, появилась подібно до інших живих істот поряд з мавпами, ведмедями, динозаврами й іншими. В послідуєчому людина, як і інші істоти, розвивалась, удосконалювались її форми, рухи, а відповідно до цього розвивалась і розширювалась свідомість. Адже були древні цивілізації інків і індіців на американському континенті, цивілізація трипільської культури на європейському континенті, але скрізь талановиті, надскладні інженерні конструкції, геометричні форми, загадкові унікальні зображення так і залишаються таємничими для сучасної людини. Основне, що треба визнати, так це те, що людина з'явилась не твариною, а все таки людиною. Якщо ми визнаємо подібне, то краще вирішуватиметься наступна проблема, а саме, її роль на планеті Земля.

Проїшли тисячоліття, коли людство фіксує свою історію, але ніде не відмічено навіть перехідного періоду від мавпи до людини і це визнавав сам теоретик своєї наукової концепції Ф. Енгельс, «Взагалі ми й тепер ще можемо спостерігати у мавп усі перехідні ступені від ходіння на чотирьох до ходіння на двох ногах. Але в жодній з них останнє не стало чимось більшим, ніж вимушеним прийомом, який застосовується в крайньому випадку». Більше того, вчені стверджують: «Ні одна мавпяча рука не виготовила будь-коли хоча б найгрубішого кам'яного ножа». Одним із глухих закутків цієї теорії є відсутність хоча б натяку, де ж взялася сама мавпа, яка, на думку Ч. Дарвіна і Ф. Енгельса, в результаті важкої праці перетворилася в людину.

В усі віки людина була людиною, вона тільки змінювала свою зовнішність, як до речі тварина, але це не привід прив'язувати її до мавпи, навіть якщо первісна людина жила на деревах. Якби ми заглянули десяток мільйонів років назад, то мабуть побачили

<sup>1</sup> Мачехин А. Е. В поисках смысла. — М., 2004. — С. 237.

б людиноподібну особину не схожу ні на мавпу, ні на теперішню людину, але то була все таки людина, а не тварина. Якщо ми подібний погляд визнаємо, то залишиться відповісти на основне запитання про дійсне походження людини у Всесвіті. Пошук доказів ще треба продовжувати, хоча думки, викладені в пропонуваному дослідженні, можуть знайти продовження.

Наступило третє тисячоліття, за своєю природою людина не змінилася, але людина як частина суспільства, зазнавала значних перетворень, а головне змінилося її відношення до оточуючого середовища і воно здебільшого негативне, що загрожує самій людині. Свідченням цього є її експерименти з природними явищами, бездумне і екстенсивне використання сировинних ресурсів, віддалення підвищених запитів людини від вимог законів природи. Подібне сталося із-за того, що людина, пізнаючи все глибше закони природи, себе так і не пізнала, її знання про себе залишились ще у першому тисячолітті. Для людини важливо панування гармонії, що вимагає глибокого знання не тільки про природу в цілому, але й про саму людину, як її невід'ємну частину, яка становить основу життєдіяльності людської цивілізації.

Проте, глибинна істина людини так і залишається незрозумілою, відкривається вона лише в деякій мірі в певних надзвичайно складних ситуаціях: жорстока війна; концентраційні табори ГУЛАГу колишнього СРСР і гітлерівської Німеччини; перебування людини на самоті, навіть у сильному сп'янінні або в безвихідному становищі; тимчасове припинення дії законів, що можна простежити під час громадянської війни після 1917 р.; сучасний перехід до ринкових відносин після 1991 року. Коли проаналізувати поведінку людини в такі складні періоди, то виявиться, що вона лише окутана тонким соціальним простирадлом, а в дійсності під ним знаходиться зовсім інша людина, сутність якої повністю підпорядкована законам природи, а тому з усіх живих істот у світі людина найзагадковіша істота. Сутність людини, як живої істоти, має головну особливість — вона здатна приймати, тобто переходити у протилежність: «особенность сущности — это то, что, будучи тождественной ... она способна принимать противоположности в силу собственной перемены»<sup>1</sup>. Не випадково, коли людина попадає в екстремальні умови з неї спадає покривало соціального змісту і вже природа диктує свої правила поведінки кожній людині.

Для пізнання людини важливо приділити увагу історичним міфам про людину, зокрема матріархату і патріархату. В епоху первіснообщинного ладу панівне становище в родовій групі займала жінка, що було природним і справедливим, родинність визначалось за жіночою лінією, що також відбивало реальне становище, бо чоловіків визначити в ті часи було практично не

<sup>1</sup> Аристотель. Сочинения в четырех томах. — М.: Мысль, 1978. — Т. 2. — С. 62.

можливо. Коли розпався первіснообщинний лад, настала епоха патріархату, панівну роль стали відігравати чоловіки, родинність визначається за чоловічою лінією, вони відіграють першість у господарському і суспільному житті.

Зміна цих епох впливала на возвеличення чи зниження ролі чоловіків і жінок у суспільному житті без врахування тих функцій, якими наділила природа чоловіка і жінку, які являються не чим іншим, як носіями половини єдиного цілого живої природи. Існує чимало висловлювань про таку єдність, але найглибше сказав про неї Альберт Ейнштейн: «Человек — это часть целого, которое мы называем Вселенной, часть, ограниченная во времени и в пространстве»<sup>1</sup>. Розглядаючи матриархат і патріархат та особливості чоловічої і жіночої статті, я дотримуюсь думки, що тут упродовж віків існує багато нездоланих ілюзій стосовно чоловічої і жіночої статті. Приходиться констатувати, що ми занадто переоцінюємо «сильну» статть, яка в дійсності є слабкою статтю, і, навпаки, недооцінюємо «слабку» статть, яка насправді є сильною.

Подібне можна спостерігати на кожному кроці і якщо задуматися, то можна передбачити, що в недалекому майбутньому людство неодмінно перегляне свої ілюзії. Особливо це стосується слов'янства та тієї частини людства, яка сповідує християнську релігію і її розгалуження в Європі, Північній частині американського континенту та Росії. Подібні ілюзії, особливо стосовно жіночої «слабкої» статті, набувають поширення і в деяких країнах Азії, за виключенням мусульманських країн.

Тут багато існує спірних проблем і щоб їх пояснити не треба вдаватися до словесних вправ хто краще скаже, а звертатися до природи. Скажімо, серед слов'ян у давнину дружини не бажали переживати чоловіків і добровільно спалювались на багатті разом з їхніми трупами. А чи добровільно? Дійсну причину такого дійства пояснюють по різному. Одні вважають, що «сие варварское обыкновение, истребленное только благодетельным учением христианской веры, введено было славянами (равно как и в Индии) для отвращения тайных мужеубийств; осторожность ужасная не менее самого злодеяния, которое предупреждалось ею»<sup>2</sup>. Інші дотримувались думки, що чоловіки вважали своїх жінок власними рабинями і в них не було іншого виходу як вмирати зі своїм господарем. Подібні випадки володарювання над жінками показував А. Бебель у своїй праці «Женщина и социализм».

Хто правий — важко розібратися, коли вислуховувати тільки власні думки вчених, філософів і політиків. Щоб дати пояснення, то найкраще звернутися до природи, до тваринного сві-

<sup>1</sup>Энциклопедия мудрости. — Из-во Росса, 2007. — С. 805.

<sup>2</sup>Карамзин Н. М. Предания веков. — М.: Правда, 1988. — С. 49.

ту, де відсутня чиста думка, що і проливає світло на тисячолітню практику відносин чоловіка і жінки та їхньої ролі в людській цивілізації.

Проведені дослідження щодо ролі і місця людини в живій природі дає змогу одержати, хоча тільки наближене, узагальнення та здійснити проєкцію законів природи на людську спільноту. Всі попередні дослідження в кінцевому підсумку використані для попереднього пояснення ролі і місця людини, як частини суспільства, побудови громадянського суспільства відповідно до законів природи, а також застосування регулюючих методів у державному управлінні з погляду природничих процесів.

Життя і спілкування з представниками живої природи зі сторони людини у ході їх господарського використання — неперевершена практика для вивчення втручання держави у соціально-економічні процеси розвитку суспільства. Проєкція життя окремих представників тваринного світу проливає деякі промені на вічні питання життя людства та його суспільний розвиток. Подібний погляд спроможний допомогти кожному індивідууму, як суспільній істоті, визначити свою і місце в непростих взаємовідносинах з суспільством і природою, розширити поняття тайн природи, націлити себе на подальші роздуми про смисл і ціль людського буття. Як показують дослідження, тут, як і в передбаченні настання новітніх соціально-економічних процесів, простежується природний фактор, виявлений при спостереженні в галузях економіки, зокрема сільському господарстві.

Розбудовуючи громадянське суспільство треба чітко усвідомити межі можливого втручання держави чи якихось громадських організацій у життєдіяльність суспільства, які концентруються у проявах індивідуальної і колективної волі. Кожна громада організовує свою життєдіяльність на основі творчості окремих особистостей, але усвідомленої і прийнятої громадою. Творчість у всіх сферах людського суспільства — процес індивідуальний і він не можливий, як це у нас спостерігається повсюдно, «творити» гуртом, бо натовп не сприяє розкріпаченню духовних сил і їхньої мобілізації, як бази для творчої роботи. Ось чому творчі особистості постійно борються за свої права, відстоюють право власної думки, яку намагається привласнити натовп, бо люди, які не є особистостями, надають пріоритет колективній думці.

У той же час не слід упускати й іншої сторони константи. Людина, як представник тваринного світу, суто колективна істота, як би її не намагалися ізолювати, вона лине до гурту, бо тільки у спілкуванні проявляються її природні риси. В цьому випадку індивідуальна воля вступає у протиріччя з колективною вимогою. Проявляється таке протиріччя повсюдно із-за того, що вирішення загальних суспільних вимог і управління

на всіх рівнях — це процес колективний, бо саме тут має проявитися в концентрованому виді думка багатьох індивідуумів громади, міста, регіону, держави, але закріплені законами.

Чому треба звертатися до природи, до думки громади, суспільства, колективу? Нерідко ми не задумуємося над тим, чому суспільна думка формується так, що вона досить вірно відображає оцінки і думки людини про події певних часів. У своїх піснях, оповіданнях, переказах, співанках, казках, думках людина все це відбиває і передає наступним поколінням. Даються оцінки подіям, особистостям, державним діячам, борцям за права і свободи людини, різним політичним течіям. З часом, вивчаючи легенди старовини людина все більше і більше стала звертатися за порадою до громади, до великої кількості народу за порадою, за концентрованою думкою, скажімо за допомогою опитування.

На запитання, чому природа вічна і організована, можна відповісти таким чином — вона існує за незмінними законами. Подібним пояснюється стійкість і непереможність релігій, які також мають постійні свої форми, правила і звичаї. Життєдіяльність суспільства може бути розумно організованим при умові наявності і дотримання стійких правил, форм і звичаїв, як це бачимо в ряді країн, зокрема Великій Британії. Країни найбільш стійкі організаційно і економічно лише ті, в яких користуються постійними державницькими законами, навіть коли вони для сучасності кажуться застарілими. Історія свідчить, що українська нація впродовж багатьох століть розривалась на шматки, але устояла як цілісна спільність із-за стійких звичаїв, культури, мови, але відсутність законів чи їхньої міцності вона багато втрачала як державне формування. Саме із-за таких обставин ведуться спекулятивні і викривлені розмови деяких суспільств про періоди існування української держави як такої.

У цьому контексті за великим рахунком відносно комуністичного устрою можна сказати наступне. Ідеї громадянського устрою, які взяті на озброєння російськими комуністами, завдяки колективному ладу, який насаджувався, відповідали потребам живої природи, але були занадто викривлені, віддалені від їхньої реальної сутності і на практиці доведені до абсурду і недосяжності. Тому відкидати повністю тодішній громадянський устрій не можна, що підтверджується науковими спостереженнями в природі і деякою практикою в людському суспільстві.

Наведемо тільки основні параметри, які характеризують спільність живої природи і людської цивілізації: перше, сучасні ідеї комунізму щодо спільної власності і соціальною рівністю всіх членів суспільства, звичайно не викривлені, мають підтвердження в природі; друге, комунізм, як категорія спільності вищим рівнем розвитку первіснообщинного ладу, тобто первісного комунізму, який також характеризувався спільною власністю на засоби виробництва, колективною

працею і споживанням, а основним осередком був материнський рід; третє, цивілізації тваринного світу — це світ самок, самці тимчасові супутники; четверте, в медоносних бджіл і мурашок також все спільне, всі працюють, колективно споживають харчі; п'яте, у країнах Скандинавії та в інших розвинутих країнах наяву спостерігається спрямування суспільства в сторону розширення спільного володіння багатством, вирівнювання доходів.

Дослідження підтверджують, що саморегулюючі та відтворювальні процеси у природі мають стати філософською доктриною розвитку суспільства в цілому та економіки зокрема, а також застереженням від необачливого втручання держави в її процеси. Адже не секрет, а реальність, що у кожного правителя, хто приходить до влади на всіх рівнях управління, та ще й на дуже короткий строк, як це має місце в сучасній українській практиці, існує лише власна думка, особливо в управлінській та економічній сферах, приватні меркантильні інтереси, в той час як національна ідея, інтереси нації і народу їх зовсім не цікавить.

Підтвердженням викладеного може стати неперевершена інтеграція і кооперація у виконанні робіт бджолиних сімей і має стати суттєвим прикладом для людини. Подивімося на природний зразок кооперації, спеціалізації та інтеграції у медоносних бджіл. При виконанні робіт у бджіл спостерігається досить вузька спеціалізація: наймолодші з них годують личинок тільки старшого віку, а бджоли, чії залози виділяють молочко на повну силу, — навпаки — молодих. Далі, бджоли, які збирають нектар, відвідують квітки не всіх рослин, які зустрічаються їм на шляху, а переважно якогось одного виду, на який у них, завдяки кормовому подразникові, виробився умовний рефлекс.

На філософії відносин медоносних бджіл, мурашок у процесі господарського використання людиною цих тварин може будуватися державне регулювання і управління економікою кожного людського організаційного формування. Можна допустити, що через медоносну бджолину сім'ю і мурашок природа демонструє вищим представникам живої природи — людині ряд прикладів для організації своєї життєдіяльності. Серед них важливої уваги заслуговують: притаманний людині, як і тваринам, стадний інстинкт; правильну організацію і розподіл праці; вища ступінь і в той же час простота технології виробництва; відношення чоловічої і жіночої статі і їхнє місце в родині та суспільстві; підказка щодо організації економічного і суспільного життя; приклади можливості вижити в навколишньому середовищі тільки спільністю — людей, сім'ї, громади чи іншої організованої структури.

З погляду на викладені істини живої природи кожен людський індивідуум, який прагне досягти тієї чи іншої цілі чи вирішити певну справу має перш за все вдатися до філософських роздумів

про сильну і слабу стать у людському суспільстві, а особливо дотримання мистецтва в управлінні, без чого, як свідчить практика, в суспільстві буде постійний хаос, який бачимо в сучасній українській дійсності. Але для цього суспільству самому потрібно підбирати людей, які здатні керуватися подібними принципами.

Скажімо, треба обов'язково враховувати природні якісні людські характеристики, які і визначають певне місце кожного індивідуума, або їхніх груп, у суспільстві. Адже всі індивідууми людства розташовані у своїй практичній життєвій діяльності за принципом спадаючої лінії нахилу — від генія до землекопа: чим нижчий інтелектуальний ресурс, тим вищий практичний життєвий рівень; навпаки, чим вищий інтелектуальний ресурс, тим нижчий практичний життєвий рівень. З практичної філософії подібне можна спостерігати в період значних суспільних потрясень, війн, трансформаційних процесів. Скажімо, в період переходу до ринкових відносин початкове накопичення капіталу здійснюють люди не високого, а самого низького інтелектуального ресурсу. Люди з високим інтелектуальним ресурсом на довгий період опиняються в маргінальному становищі. Неперевершеним прикладом стало українське суспільство кінця XX і початку XXI століть, коли відбувався перерозподіл багатства, створеного важкою працею кількох поколінь попередніх років комуністичного правління. Всі багатства перейшли у власність небагатьох людей, раніше невідомих ні в одній із сфер суспільної діяльності, більшість із них мали кримінальне минуле.

Поєднання досліджень природничих і гуманітарних наук дозволили зробити висновок, що людина, суспільство і держава зобов'язані вивіряти свої дії тільки відповідно до вимог природи. Закони природи проявляються повсюди, вони об'єктивно впливають на взаємозалежність живої й неживої природи, поведінку й фізичний стан особин рослинного і тваринного світу, конкретну живу істоту, рослину, тварину, людину, громаду, націю, суспільство, людську цивілізацію. За внутрішньою структурою планета Земля своєю будовою схожа до людини, адже її малими, середніми і великими річками тече вода, одержана з вологи надр землі і насичена мінералами, які необхідні для всієї живих організмів на планеті земля. В людині судинами тече кров, яка насичується поживними речовинами, вітамінами і мінералами, постачає їх всім органам людського тіла, кожному органу тіла поставляється своя пожива та ще й у певних дозах і необхідної якості, а в іншому випадку організм буде реагувати негативно.

Подібна взаємозалежність проявляється в тому, що природа через кліматичні зміни формує рослинний і тваринний світ, який уже визначає розвиток людини, нації, суспільства й держави. У свою чергу людина, впливаючи на своє оточення, формує в цілому суспільство, зазнаючи від нього зворотнього впливу. Отож, як результат спорідненості людської цивілізації з природними сти-

хіями простежується об'єктивна взаємозалежність, яку можна помітити на багатьох прикладах у природі й суспільстві.

Скажімо, люди, розселені навколо великого озера, яке поповнюється, освіжається і очищається власними підводними джерелами, необачно або безтурботно забруднюють у ньому воду відходами своєї життєдіяльності. Минає час, забруднення набуває такого рівня, що джерела озера вже не справляються з очищенням води і настає період, коли вода озера стає непридатною не тільки для споживання, а й для купання, поливу рослин, а іноді й для технічних цілей. У цьому можна переконатися на прикладах багатьох озер і річок, зокрема нашого Дніпра, на просторах якого споруджено чимало штучних «морів», а тепер думаємо як їх позбутися.

Як урятувати озеро чи річку, щоб вода була придатною для споживання людиною, твариною й рослиною? Відповідь напрочуд проста, але сам процес виконання досить складний, важкий і тривалий. Перше, треба припинити зовнішнє забруднення водойми відходами промислових підприємств, отрутохімікатами з полів і ферм, каналізаційними викидами з міст і сіл, а всю воду від життєдіяльності людини перед тим, як вона має потрапити у водний басейн, очищати до природного стану. Друге, враховуючи, що вода впродовж тривалого часу забруднювалась під дією зовнішніх факторів, та чи інша водойма має самоочиститися до рівня, коли глибинні джерела будуть здатні своєю свіжою водою тримати весь її водний ресурс у стані, придатному для розвитку всіх живих організмів озера.

Звичайно, кожне озеро, річка чи річечка мають свої джерела наповнення, а отже, і певний ресурс очищення. В одних вони потужні, в інших середні, у деяких незначні. Саме глибинні джерела озера чи річки визначають терміни їхнього самоочищення, а також період існування. Те озеро, у якому є потужні і чисельні джерела, швидше самоочищується і довше набуває все живе, а те озеро, у якому малопотужні джерела і їх небагато, значно довше самоочищується і в нього коротший термін існування. З цього приводу історія дає нам приклад, що тільки в Україні вже зникло близько двадцяти тисяч річок і річечок, які в минулому були судноплавними й наповнені рибними запасами, зникло безліч озер, озерець та інших водойм. Отже, у них мало було власних джерел і їхня потужність була низькою.

На величезне озеро схожа й наша Україна і її народ, які на просторах Європи впродовж тисячоліть, через розташування на перетині світових шляхів, зазнавали величезних негативних впливів войовничих народів, загарбників, народів — сусідів, які всіляко забруднювали внутрішній стан української нації, привносячи в неї свою культуру, мову, історію, традиції, гени, прищеплюючи рабські нахили. Формувалось суспільне середовище, вороже людині, а створене самою людиною Пекло вимагає від неї надлюдських зусиль для самовиживання, бо повсюди панує «велич зла».

Трагедія уярмленого народу виявляється в тому, що українцям дотепер важко відчутти себе єдиним народом у єдиній країні.

Скаламутилось природне національне середовище в нашій державі, скрізь чути плач і нарікання: у художній літературі, піснях, билинах і переказах, а в останні роки відкрито визнається, що нація хвора, а тому українці дедалі більше й більше скаржаться, що почувають себе у власній державі чужинцями, які живуть мовби не в українській Україні. Хвороба, викликана забрудненням національного середовища, генетично передається наступним поколінням уже з середини хворої нації і слабкої держави. І справді, сучасні українці, одержавши незалежність, відчули, що вони не одержали свободи, що живуть у затхлому середовищі, мов риба в забрудненій водоймі, і доля в українців, як і у риб, одна: ніякого виходу, бо в такому середовищі довго не проживеш, у ньому важко знайти позитивні сторони, повсюди трапляється все негативне. Весь навколишній бруд нічого позитивного не створює, він тільки нищить і вбиває в українцеві все глибинно святе й людське: таланти, любов до ближнього і саме життя.

Людство, філософи, вчені, практики все більше і більше задумуються над сутністю навколишньої природи, Всесвіту і місця в ньому людини, а найперше перспективи людської цивілізації. Звернення до природної філософії дає можливість досягти глибинного пізнання оточення людини і цим самим підвищити безпеку свого життя: «Любая опасность становится гораздо менее страшной, если известны ее причины»<sup>1</sup>. У своєму дослідженні була дотримана ідея, яку висловив ще Б. Паскаль, що небезпечно нагадувати людині про її схожість з тваринами, не нав'язуючи їм власну велич проти них, у той же час небезпечно і занадто підкреслювати зверхність людини, не нагадуючи про її ницість. У той же час найбільш небезпечним є залишати людину в становищі, коли вона не відає ні про добро, ні про зло, що криється в ній. Кожна жива істота має займати, належну тільки їй, свою нішу в природі, рівно як і відігравати відведену їй роль. Тому, для блага людини, яка є частиною живої природи, корисно показувати їй і одне, і інше, як би не прикро це було.

*Подано наукову спробу здійснення проєкції відомих і власних спостережень життєдіяльності деяких представників тваринного світу на реальну, в широкому аспекті, життєдіяльність людини. З цією метою здійснено філософсько-світоглядне осмислення людини у Всесвіті, на планеті Земля та людини в суспільстві.*

*Подаются научные намерения осуществления проєкции известных и собственных наблюдений жизнедеятельности некоторых представителей животного мира на реальную, в широком аспекте, жизнедеятельность человека. С этой целью осуществлено философско-мировоззренческое осмысление человека во Вселенной, на планете Земля и человека в обществе.*

*Стаття надійшла до редколегії 12.09.11,  
прийнята до друку 09.02.12.*

<sup>1</sup> Конрад Лоренц. Обратная сторона зеркала. — М.: Изд. «Республика», 1998. — С. 4.

## ІСТОРИЧНЕ НЕСВІДОМЕ М. ФУКО: ДЕЦЕНТРАЦІЯ РОЛІ СУБ'ЄКТА В КУЛЬТУРІ

Еволюція наукових інтересів М. Фуко має доволі чітку лінію. Від медицини, психіатрії, антипсихіатрії до історії, філософії та теорії культури — скрізь центральним поняттям його досліджень є несвідоме, через яке та за допомогою якого він намагається розв'язати поставлені проблеми. Більше того, розробка тематики несвідомого постає у М. Фуко як наріжний камінь усіх гуманітарних наук: «Горизонтом будь-якої гуманітарної науки є проект зведення свідомості людини до її реальних умов, відновлення по ній змісту і форми, які її породили і які вислизнули від неї, ось чому проблема несвідомого — його можливості, його статут, його спосіб існування, засоби його пізнання і виявлення — це не просто внутрішня, випадкова проблема гуманітарних наук, — це по суті справи проблема самого їх існування»<sup>1</sup>.

У даній роботі ми розглянемо: яким чином поняття несвідомого у творчості М. Фуко розвинулося до меж історико-культурного апріорі, яке структурує та визначає пізнавальне поле певної епохи; як змінилася роль суб'єкта в культурі, його місце в процесі творення смислових цінностей і, відповідно, культури, чиє несвідоме отримало тотальний вплив.

Задля розуміння джерел його творчості і правильного прочитання погляди філософа варто розглядати у зв'язку з двома напрямками: структуралізмом (постструктуралізмом) і фрейдизмом. Якщо перший має відносно вузький методологічний вплив, то останній носить парадигмальне значення у творчості М. Фуко.

Теорії несвідомого З. Фрейда і К. Г. Юнга, очевидно, мали революційний вплив на розвиток науки, проте розгорталися вони все ще на тлі класичної позитивістської традиції у філософії. У середині ж ХХ ст. з новою гостротою постала проблема критеріїв, вірності, науковості гуманітарного знання та його методологічної основи. За таких умов виникає таке своєрідне наукове та соціокультурне явище, як структуралізм, метою якого було виявлення логіки зародження, будови та функціонування людської культури.

Становлення французького структуралізму починається з опозиції до класичного раціоналізму. Осмислюючи власну практику спеціальнонаукових досліджень, структуралізм піддає критиці такі основні абстракції класичного раціоналізму, як, наприклад, уявлення про лінійне вдосконалення наперед заданих властивостей розуму в історії культури, про «прозорість» для суб'єкта пізнання власної свідомості, про

<sup>1</sup> Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук / Мишель Фуко; [пер. с фр. В. П. Визгина, Н. С. Автономова]. — СПб.: А-сад, 1994. — С. 383.

зведення всіх шарів і рівнів свідомості до єдиного раціонального центру і принципової однорідності всіх цивілізацій з європейською цивілізацією нового часу. Критика цих основних абстракцій класичного раціоналізму спрямована у структуралістів на побудову нової моделі обґрунтування знання. Структуралізм, взятий як ціле, прагне раціонально реконструювати якраз ті сторони соціально-культурної дійсності, в поясненні яких обмеженість класичного раціоналізму виявилася найбільш чітко.

У загальному вигляді застосування структурних методів ставить метою подолання звичних в області гуманітарного пізнання ілюзій: суб'єктивізму, антропоцентризму, психологізму. У методологічному плані цим установкам відповідає пріоритетність дослідження відносин над елементами, синхронних структур над їх діахронічними змінами, інваріантів перетворень структур над конкретними способами здійснення цих перетворень та ін.<sup>1</sup>

Нарешті Мішель Фуко, самостійний і незалежний представник структуралізму (сам він заперечує свою приналежність до структуралізму, втім, так само, як майже всі інші «структуралісти», крім Леві-Стросса), здійснює це перенесення лінгвістичних прийомів і понять на область історії культури. Він шукає в ній не еволюцію тих чи інших ідей і уявлень у часі, а їх зв'язні структури в кожному історико-культурний період, і цікавлять його при цьому не поверхневі відмінності між тими чи іншими думками, а їх глибинна спорідненість на рівні загальних розумових структур даного періоду<sup>2</sup>.

Концепція історичного несвідомого постає у М. Фуко через епістему, епістемологічне поле, дослідити яке — значить виявити культурне апріорі певної історичної епохи, структуру, яка зумовлює характер ідей, форму емпіричного знання доби. Вивчаючи культуру, він прагне віднайти те, що за термінологією, наприклад Р. Декарта, називалося б «вроджені ідеї», К. Г. Юнга — «архетипи колективного несвідомого», Д. Судзукі — «космічне несвідоме», Е. Дюркгейма — «колективні уявлення», Е. Фромма — «космічна свідомість» чи Ж. Лакана — «несвідоме як мова Іншого». М. Фуко розуміє несвідоме по-структуралістськи — як несвідомі структури.

В праці «Слова і речі» М. Фуко досліджує ті історично мінливі структури (за його висловом, «історичні апріорі»), які визначають умови можливості думок, теорій або навіть наук у кожному історичний період певної культури, і називає їх «епістема». Фуко протиставляє «археологію», яка виокремлює ці структури, ці епістемі, кумулятивному історичному знанню,

<sup>1</sup> Автономова Н. С. Мишель Фуко и его книга «Слова и вещи» // М. Фуко Слова и вещи. Археология гуманитарных наук / Н. С. Автономова. — СПб.: А-сад, 1994. — С. 8.

<sup>2</sup> Там само. — С. 11.

яке описує ті чи інші думки, не з'ясовуючи умов їх можливості. Основний упорядковуючий принцип всередині кожної епістеми — це співвідношення «слів» і «речей». Відповідно до розбіжності в цьому відношенні М. Фуко виокремлює в європейській культурі Нового часу три «епістеми»: ренесансну (XVI століття), класичну (раціоналізм XVII—XVIII століть) і сучасну (з кінця XVIII — початку XIX століття і до сучасності)<sup>1</sup>.

За тими чи іншими конкретними ідеями М. Фуко прагне виявити їх загальну основу, яка також історично скороминує. Зрозуміло, що його «мова» — це не «мова» в лінгвістичному сенсі слова. Мова у М. Фуко — це скоріше метафора для позначення самої можливості порівняння і взаємного перетворення різнорідних продуктів і утворень людської духовної культури, загального механізму духовного виробництва. Як історія є лабораторією можливостей розуміння, так мова є лабораторією засобів цього розуміння, ресурсів культури. Звідси єдність історії та мови в концепції М. Фуко. «Мова» — це рівень первісного структурування, на основі якого далі вступають у силу соціально-культурні механізми більш високих рівнів, наприклад, раціонально-логічного. Мова світу (Ренесанс), мова думки (класичний раціоналізм), мова як самозамкнуте буття (сучасна епістема) — все це тут є лише умовним позначенням для різних способів такого структурування в різні історичні періоди.

Ця спроба М. Фуко виокремити загальний структуруючий механізм у всіх утвореннях свідомості і культури даної історичної епохи цілком має право на існування. Заперечення викликає інше — небезпека абсолютизації того допонятійного рівня, на якому М. Фуко веде своє дослідження. Шукаючи цей рівень обґрунтування, М. Фуко обмежує пошук загальних форм структурування надбудовних змістів самою надбудовою і зупиняється на цьому, не розглядаючи більш широкий контекст соціальних відносин кожної епохи, який тільки й міг би зміцнити обґрунтування виокремлених «епістем».

М. Фуко констатує «падіння» людини з гуманістичного п'єдесталу культури, не з точки зору абстрактної людської природи, але з позицій тієї епістеми, тієї соціальної та пізнавальної структури, в якій вона знаходиться і яка приймає саме цей образ людини. Проте, як зауважує Н. С. Автономова у передмові до книги «Слова і речі», констатуючи «смерть людини», М. Фуко ні слова не говорить про те, яким може чи має бути та нова нетрадиційна людина, поява якої провіщається на сторінках його книги настільки ж недвозначно, як і зникнення традиційної людини. Недолік

<sup>1</sup> Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук / Мишель Фуко; [пер. с фр. В. П. Визгина, Н. С. Автономова]. — СПб.: А-сад, 1994. — С. 383.

М. Фуко в тому, що він зупиняється на цьому критичному зусиллі пізнання і не робить наступного, безумовно необхідного, кроку — не пропонує жодної позитивної соціальної прогностики<sup>1</sup>.

З часів З. Фрейда ідея зумовленості будь-якої свідомої діяльності несвідомими реакціями психічного апарату людини зазнала чимало змін, еволюціонувала, стала невід'ємною частиною сучасної філософії. У М. Фуко вона досягла нового рівня теоретичного узагальнення. По-перше, в його методології гуманітаристики виявлення несвідомого набуває ключового значення в процесі окреслення явища чи феномену; по-друге, в своїй безпосередній цікавості до вивчення структури людського світу як світу культури французький вчений дійшов до небаченого розширення меж несвідомого, запропонувавши заміну несвідомого, яке перебуває під владою психічного на культурне несвідоме.

У процесі такої трансформації відбувається низка принципів зрушень у відношенні людина-культура, які варто розглянути детальніше. Несвідоме виступає в новій для нього ролі — головного організуючого принципу вже не людини, а культури. Наслідком чого стали: 1) децентрація ролі суб'єкта в продукуванні культурних явищ і феноменів, що втілюється в концепції «смерті автора» та 2) тоталізація культурного несвідомого, іншими словами несвідоме, за допомогою «епістемі», проголосило своє панування на найбільш загальному, фундаментальному рівні творення світу людини та виявило межі і характер розвитку одиничного.

У праці «Археологія знання» М. Фуко зазначає, що «Дослідження в психоаналізі, лінгвістиці, етнології децентрували суб'єкта по відношенню до законів його бажань, форм його мови, правил його дій, відкрили природу міфічного дискурсу, стало ясно, що людина сама по собі не могла дати собі звіт у своїй сексуальності, у своєму несвідомому, у систематичних початках своєї мови або закономірності своїх образів»<sup>2</sup>. Ці дослідження розкрили фактори, що визначають свідомість і, разом з тим, свідомістю не відображаються. Це було відкриття рівня, який поряд з фізіологічним, клітинним і біохімічним становить архітектоніку людської поведінки і який, так само як і вони не даний свідомості індивіда безпосередньо.

М. Фуко зводить дослідження особистості до вивчення несвідомих причин її дій, особистість, суб'єкт пізнання знищується прогресом знання, оскільки дослідження причин дій суб'єкта зводить нанівець суб'єкта як причину цих дій.

<sup>1</sup> Автономова Н. С. Мишель Фуко и его книга «Слова и вещи» // М. Фуко Слова и вещи. Археология гуманитарных наук / Н. С. Автономова. — СПб.: А-сад, 1994. — С. 23.

<sup>2</sup> Фуко М. Археология знания / Мишель Фуко; [пер. с фр. С. Митина, Д. Стасова, под общ. ред. Бр. Левченко]. — К.: Ника-Центр, 1996. — С. 16.

Основною особливістю такого дискурсивного аналізу є те, що він «здійснюється без звернення до *cogito*»<sup>1</sup>, а висновок, до якого логічно приводить, полягає у тому, що суб'єкт висловлювання не є автором. «Не слід розуміти суб'єкта висловлювання як тотожного автору формулювання, ... він є місце визначене і пусте, яке може бути заповнене різними індивідами... Опис формулювання, як висловлювання, полягає не в аналізі відносин між автором і тим, що він говорить (або хоче сказати, чи говорить, сам того не бажаючи), а у визначенні, яку позицію може і повинен зайняти всякий індивід, щоб стати його суб'єктом»<sup>2</sup>.

Таким чином, замість суб'єкта маємо сукупність правил для здійснення висловлювання, а об'єктом аналізу стає не знання, а правила його формулювання, які недоступні свідомості і є неусвідомлюваними. Вилучення суб'єкта з процесу наукового пізнання призводить до певної пустки в картині світу М. Фуко. Проте, французький теоретик культури робить це навмисно, оскільки, суб'єкт у його дослідженні втратив продуктивну цінність. Натомість отримуємо зосередження уваги на культурі, точніше на несвідомому культури яке повинно зайняти місце основного суб'єкта та об'єкта пізнання.

Варто зауважити, що дана позиція М. Фуко піддається критиці через відкидання поняття активної особистості і, як наслідок, нездатності побудувати теорію свідомої особистості. Проте, в силу традиційно властивій французькій науці пристрасті до історії, відкидання свідомої особистості було зроблено на тлі широкої історичної перспективи, і супроводжувалось перетворенням несвідомого в гносеологічну категорію.

Г. П. Ільїн з цього приводу висловлює думку, що для М. Фуко неусвідомлюване, незвідане, нерозумне конче пов'язане зі знанням, є його зворотним боком, його необхідною умовою. Більше того, воно його динамічний початок, механізм пізнання, інтерес до влаштування якого не входить в інтереси пізнання. Об'єктом дослідження Фуко стають правила, заборони і межі, які розділяють знання і незнання, розум і нерозумність, усвідомлюване і неусвідомлюване<sup>3</sup>.

Більше того, щоб несвідоме отримало гносеологічний статус — його необхідно було вивести зі сфери виключно психічного. Подібне знаходимо вже у К. Г. Юнга, коли він звільняє несвідоме від неодмінної підпорядкованості сфері «внутрішнього». Приписуючи своєму «несвідомому» трансценденталь-

<sup>1</sup> Фуко М. Археология знания / Мишель Фуко; [пер. с фр. С. Митина, Д. Стасова, под общ. ред. Бр. Левченко]. — К.: Ника-Центр, 1996. — С. 123.

<sup>2</sup> Там само. — С. 96.

<sup>3</sup> Ильин Г. Л. Проблема бессознательного в трактовке французского структурализма [Электронный ресурс] / Г. Л. Ильин // Бессознательное. Природа. Функции. Методы исследования. Том I. — Тбилиси: Мецниереба, 1978. — Режим доступа до статті: <http://psychologylib.ru/books/item/f00/s00/z0000024/st031.shtml>

ний статус, К. Г. Юнг цілком збігається також і з М. Мерло-Понті в тому, що несвідоме не всередині нас, воно перед нами.

Е. П. Зінченко, В. В. Петренко у своїй статті також відмічають, що «зв'язок несвідомого з простором — не єдиний спосіб позбавлення його з-під влади «психіки». Інший метод «звільнення» — деіндивідуалізація — став можливий у випадку уподібнення психічної організації архетипічному шару культури. Сенс колективного досвіду, що осів у культурних документах — міфологіях, релігійних і метафізичних побудовах тощо, — це ключ до індивідуальної траєкторії смислопокладання. Архетип — універсальний код, що забезпечує перетікання сенсу з колективного в індивідуальне»<sup>1</sup>.

Як бачимо, прагнення розширити межі виявлення несвідомого, зумовило перехід від психічного до символічного розуміння суті даного концепту.

Уподібнення несвідомого будові мови, як і співвіднесення персонального несвідомого з архетипічною організацією культурного досвіду, дозволило покинути територію індивідуально-суб'єктивного і переміститися в простір трансіндивідуального, що відповідає за виробництво сингулярностей, у тому числі і таких, як «Я». Афективне ядро, як справжнє трансцендентальне означуване всіх психічних маніфестацій, зникло. На його місці виявився анонімний генезис структур, що виробляють об'єкти, де означуване — всього лише ефект гри означаючих.

Заслуга М. Фуко як історика науки полягає в тому, що він ввів у арсенал історика науки як апіорної складової знання категорію несвідомого, розкривши новий пласт людської пізнавальної діяльності, причому зробив це на великому історичному матеріалі.

У праці «Вчення про епістемологічну стратегію», яка присвячена проблемі узагальнення пізнавальної діяльності людини, А. В. Савельєв доволі цікаво виокремлює різні рівні стратегій пізнання.

Представлена тут багаторівнева структура епістемологічної стратегії демонструє приватний характер цих спроб, які зачіпають лише окремі (як правило, один) рівні. Наявність, щонайменше, трьох шарів — проявленого, тобто діяльнісно-здійснюваного пізнання, яке, власне, і спостерігається нами; не проявленого, тобто підтекстно-сміслового, опосередкованого, і, третього — мотиваційного, неусвідомлюваного, якраз і вносить ту складність, яка, зазвичай, не охоплюється повністю при вивченні пізнання<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Зінченко Е. П., Петренко В. В. Постфрейдівська аналітика бессознательного и проблема субъективности [Електронний ресурс] // Вестник Томского государственного университета. — 2005. — № 287. — С. 22. — Режим доступу до журналу: <http://sun.tsu.ru/mminfo/000063105/287/image/287-021.pdf>

<sup>2</sup> Савельев А. В. Учение об эпистемологической стратегии [Електронний ресурс] // Философия науки. — 2004. — № 2 (21). — С. 3—17. — Режим доступу до статті: <http://www.sciteclibrary.ru/rus/catalog/pages/8374.html>

Наявна багатоаспектність пізнання, яке не зводиться лише до візуально проявлених ментальних актів, відображених А. В. Савельєвим, також міститься у М. К. Мамардашвілі у вигляді побажання розгляду предметного поля епістемології таким чином, щоб «...глибинні предметно-діяльнісні механізми ... поставали природними об'єктами, що живуть своїм органічним життям. Пізнання в цьому випадку вже не поверхнево логічний процес, у якому не фігурує реальність самих пізнавальних актів, а інший за природою, природно-історичний процес, предметні утворення якого, різні залежності і події допонятійні, довербальні, носять допредикативний характер, по суті неконтрольовані і в цілому не підпадають під норми та правила «успадкованої» теорії пізнання. Необхідне подолання чистої ментальності, визнання того, що ми розуміємо тілом (до будь-яких ментальних, свідомістю і волею контрольованих станів бачення, ми вже працюємо і діємо нашим експериментально-культурним тілом, яке багато в чому дане бачення і визнає)»<sup>1</sup>.

М. Фуко проводить свої дослідження якраз на останньому, найнижчому рівні, намагаючись виявити зв'язок, принципи упорядкування, відносини або логіку породження будови і функціонування складних об'єктів людської культури, використовуючи при цьому обширний історико-культурний матеріал.

Загалом, позицію М. Фуко в даному контексті можна співвіднести з постструктуралістською концепцією теоретичного антигуманізму. У найбільш загальних рисах ця концепція полягає у визнанні того факту, що незалежно від свідомості і волі індивіда через нього, повз нього проявляються сили, явища і процеси, над якими він не владний, або щодо яких його влада більш ніж відносна. Ця концепція спрямована на руйнування уявлення про суверенного, незалежного, самодостатнього і рівного своїй свідомості індивіда, класичної декартівської концепції цілісного суб'єкта. Сама свідомість при цьому так само стає фікцією, текстом, мішаниною, складеною з культурних систем і норм свого часу. Найбільш послідовно ці ідеї і розвиває М. Фуко. Історія світу перетворюється у нього в історію текстів і дискурсів, що творяться історичним несвідомим. Кожному часу відповідає єдина система знань — епістема. Вона реалізується у мовній практиці сучасників як строго визначений код — звід приписів і заборон. Ця мовна форма несвідомо визначає мовну поведінку, а отже, і мислення окремих індивідів. Пануванню культурного несвідомого М. Фуко протиставляє діяльність «соціально знедолених»: божевільних, хворих, злочинців і, природно, саме в цій ніші перебувають художники і мислителі.

<sup>1</sup> Мамардашвили М. К. Стрела познания: набросок естественно-исторической гносеологии / М. К. Мамардашвили. — М., 1996. — С. 82.

Втім, М. Фуко не притаманна онтологізація історико-культурного несвідомого, як певної зовнішньої сили, яка чинить агресивний тиск на індивідів. Для нього дане несвідоме також і породження самих індивідів, які вступають з ним у діалог, формуючи різноманітні суспільні утворення, як, наприклад, взаємодіючі атоми утворюють різні кристалічні решітки. Проте, розвиваючи цю метафору, варто відмітити, що на відміну від атомів, які групуючись в різнопланові структури зберігають своє ядро, тіло і свідомість індивідів змінюється під впливом взаємодії з історико-культурним несвідомим.

Як бачимо, поняття несвідомого у творчості М. Фуко вишло на новий рівень узагальнення завдяки намаганням звільнити його з-під влади передусім психічної сфери. Структуралістське розуміння мови як базової структурируючої основи організації людського світу, артефактів (матеріальних і духовних) культури як тексту, який діє в межах відповідного смислового поля та є, по-суті, незалежним від часу призвело до можливості заміни психічного символічним, що дало змогу вивести замкнуте на людині несвідоме на тіло культури. Наслідком такої зміни центру, основного ядра несвідомого з людини на культуру стала «смерть автора» та тотальність культури протистояти якій може лише інтелектуальна еліта, яку М. Фуко прирівнює до безумців.

*У статті розглянуто спробу М. Фуко розширити межі поняття «несвідомого» на основі багатого історико-культурного матеріалу. Намагання французького філософа замінити передусім психологічне розуміння даного концепту на символічне призвели до створення теорії історико-культурного несвідомого. Автор приходить до висновку, що внаслідок тоталізації несвідомих структур культури відбувається децентрація ролі суб'єкта в культурі.*

*Ключові слова: несвідоме, культура, М. Фуко, суб'єкт, структуралізм, фрейдизм*

*In the article is analyzed Foucault's attempt to expand the boundaries of notion «unconscious» based on extensive historical and cultural material. French philosopher offers to replace primarily psychological understanding of the concept by symbolic means, which led to creation of historical and cultural unconscious theory. The author concludes that as a result of totalization of cultural unconscious structures the subject's role in culture was decentered.*

*Keywords: unconscious, culture, Foucault, subject, structuralism, Freudianism.*

*Стаття надійшла до редколегії 21.10.11,  
прийнята до друку 09.02.12.*



УДК 141.319.8

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

## **НАУКОВИЙ ЗДОБУТОК В. І. ШИНКАРУКА («стежками» легалізації постмодерністських засад антропології)**

Учених часом дивує те, що утвердження філософської антропології як нової дисципліни в пострадянській Україні відбулося якимось «непомітно» — без тривалої дискусії, а створення спеціальних підрозділів у ВНЗ не ставало «правилом» (більше як «виняток»), — дисциплінарний статус антропології в нашій філософії залишався «невизначеним», притаманна була «дифузність» і «розпливчастість»<sup>1</sup>. Проте на ситуацію можна подивитися з іншого боку. У філософському житті України поява такої дисципліни не є чимось надзвичайним, новацією, оскільки сягає початків утворення умовно виокремленого річища узагальнених, сфокусованих уявлень про сутність людини (сьогодні отримало назву «антропологія»), — у системі філософських знань завжди грали роль «першої скрипки», домінували. У цьому стосунку є характерною позиція радянського філософа В. І. Шинкарука (1928—2001). У межах дослідження світоглядної функції матеріалістичної діалектики та категоріальної структури світогляду йому вдалося об'єднати розмаїття проблемного «поля» філософії у коло питань щодо людини (про сутнісні сили, духовне самовизначення тощо), як стрижневих. Даний ракурс вивчення для свого часу є нетиповий (зважаючи на скепсис радянської науки стосовно «антропологізму» у філософії), та врешті-решт оформився у постмо-

---

<sup>1</sup> Див.: Лой А. Філософська антропологія і практична філософія // Філософсько-антропологічні читання: творча спадщина В. І. Шинкарука та сьогодення (до 80-ліття від дня народження). Ч. 1. / 36. наук. праць. Філософські діалоги'2010. — Вип. 4. — К., 2010. — С. 30.

дерністські<sup>1</sup> засади філософської науки, — згодом отримав статус світоглядно-філософського антропологічного напрямку та визначення «Київська філософська школа»<sup>2</sup>.

Її представники відродили прадавні підвалини вітчизняного філософування — «екзистенційно-гуманістичну ментальність» (І. В. Бичко), з підстав якої більш усвідомленими стають цінності всебічного людського буття й неприпустимість подальшого культивування в людини однобічного розвитку (зокрема, ставлення до особи як до «людського фактору» тощо, — відверто технократичне, прямо скажемо). Упередженість щодо цінностей гуманітарної культури — прикметна риса радянського світогляду, згадати сталінське тлумачення «діамату» як «вчення про природу (з якою ототожнювався світ загалом)»<sup>3</sup>. Однак тільки послаблювався ідеологічний тиск тоталітарного режиму в СРСР, гуманітаристика паростками живої думки проростала крізь «асфальт» «нігілізму», через який у марксизмі, зокрема «маргіналізовано філософсько-антропологічну проблематику» (А. Лой).

Уже в 30-х рр. ХХ ст. соціологічний (технократичний) редукаціонізм марксистсько-ленінської доктрини критично переглянуто на Заході, — доведено, що людське присутнє в нас не тільки через обставини виробництва або як вияв класового інтересу, але й фактом родинного, етнічного буття тощо, тобто у відносинах, завдяки яким ми здатні співвідносити свою «теперішність» із минулим і майбутнім. Аналізуючи прояви людської самореалізації, західні мислителі, на думку А. Лоя, плідно розвивали «жанр філософсько-антропологічного дослідження»<sup>4</sup>. В унісон з ними (ідеється насамперед про західних марксистів) київські філософи 60-х рр. розробляли концепт практики як специфічно людського способу буття, що поєднує в собі (взаємодоповнюючи одне одну) природну й духовну складову людського існування, тим самим задавали розмислові «пер-

<sup>1</sup> *Постмодернізм* — термін, яким позначено добу розвінчування крайнощів епохи «moderniti» як типу осмислення реальності. Визначення «**постмодерністський**» характеризує діяльність нового покоління інтелектуалів, що почало виявляти підвищений інтерес до найрізноманітніших джерел знань, не намагаючись пояснити явища виключно за допомогою науки. Не без рації постмодернізм, критикуючи сцієнтизм, обстоє тезу про те, що всі теорії навантажені етичними, політичними тощо поняттями, отож не мають претендувати на виняткову об'єктивність — і недооцінювати суб'єктивність й так звану «змішуваність» знання. Безперечно, у Радянську (пострадянську) добу постмодерністський релятивізм здатен був дати вченим почуття безпеки й свободи, оскільки не вимагав беззаперечно підкорятися якійсь авторитетній істині. Проте й постмодерністський підхід мав внутрішню суперечливість (Див. про це більше: *Гудінг Д., Леннокс Дж.* Людина та її світогляд: у пошуках істини і реальності / Перекл. з рос. зі зворкою з англ. оригіналом під заг. ред. М. А. Жукалюка. — В 3-х т. — Т. 2. — Львів: МБФ, 2009. — С. 315—373).

<sup>2</sup> Владимир Илларионович Шинкарук / АН УССР. — К.: Наук. думка, 1988. — С. 8.

<sup>3</sup> Історія філософії. Словник / Заг. ред. В. І. Ярошевець. — К.: Знання України, 2006. — С. 1127.

<sup>4</sup> *Лой А.* Філософська антропологія і практична філософія // Філософсько-антропологічні читання: творча спадщина В. І. Шинкарука та сьогодення (до 80-ліття від дня народження). Ч. 1. / 36. наук. праць. Філософські діалоги'2010. — Вип. 4. — К., 2010. — С. 34.

пективу», яка і дозволяла здолати одномірність лінійного монізму попередньої парадигми і ставила дискурс на «рейки» сучасності, актуалізуючи проблематику, котра по суті становить сьогодні ядро філософської антропології.

Ці події пізніше названо *антропологічним поворотом парадигми* філософування» від традиційної, сконцентрованої на співвідношенні «свідомість-буття», до іншої, що у її епіцентрі — співвідношення «людина-буття», — «осягнення людини не у якійсь одній її визначеності (скажімо, як носія свідомості або ж... суспільних відношень тощо), а в усій її універсальності, пов'язаній з відкритістю світові, з інтенціональністю, спектр якої надто широкий»; «виявився багато в чім співзвучний тенденціям, що утвердилися на той час у світовій філософії», став «поновленням... кордоцентричних тенденцій вітчизняної філософської думки (Г. Сковорода, П. Юркевич, ін.)»<sup>1</sup>.

Отже, щоби визнати філософську антропологію дисципліною марксистської теорії, науковій спільноті треба було відмовлятися від абсолютизації гносеологічної настанови, що вимагала зводити об'єкт до форми природного буття, та повернутися до фундаментального поняття практики, яке, згідно з принципом комплементарності, упрозорювало у розумінні рівноважність «чуттєво-предметної» та духовної<sup>2</sup> складової дії. В. І. Шинкарук був одним із перших, хто найглибше збагнув окреслену проблемну ситуацію й 1968 р. ініціював масштабну дослідницьку програму переорієнтації Радянської філософії.

У цій справі для нього підставою коннотації Марксової філософії, а саме: завдання не тільки в тому, щоби пояснити світ, але й «революційно» змінити; «матеріалістичне розуміння історії» із системотвірним її поняттям «практика» формує комплементарність («доповнюваність») антропологічних уявлень, спрямовуючи досліджувати реальність як цілісну картину «гармонійної» взаємодії природного та духовного начал. Щоби виявляти упорядковану цілісність, на думку В. І. Шинкарука, задля цього філософія має бути світоглядною теорією, здійснювати «величезну пізнавальну роботу» і в ролі онтології, і гносеології (логіки, антропології) тощо, але жодну не абсолютизувати, адже вихоплені із взаємозв'язку з іншими галузями знання роблять неспроможною її виконувати світоглядну функцію (таке здатне позначитися і на її науковій цінності). Отож моністична антропологічна парадигма, на глибоке переконання філософа, не може слугувати оперттям для «успішної доцільної діяльності» людини, адже пропонує однібічні уявлення про

<sup>1</sup> Шинкарук В. І. На шляхах до філософії людини. Передмова до першого випуску збірника наукових праць «Філософсько-антропологічні читання» // Шинкарук В. І. Вибрані твори: у 3-х т. — К.: Український Центр духовної культури, 2004. — (Філософська спадщина України). Т.3. Ч.1. — С. 96—97.

<sup>2</sup> Свідома мета як «закон визначає спосіб і характер» діяльності, активізує у певному напрямку людську волю (див.: Маркс К. Капітал. — Т.1 // Маркс К., Енгельс Ф. Твори. — Т. 23. — С. 189).

«людське ставлення до світу», роздераючи «живу універсальну діяльність на абстракції», як наслідок — крайнощі онтологізму, гносеологізму, «антропоцентризму» й т. п. Через це, стверджує В. І. Шинкарук, жоден з філософських напрямів не зміг достотно визначити сутність людини й сформулювати принципи її «революційно-перетворюючої діяльності», відтак, — і стати «дієвою теорією гуманізації світу»<sup>1</sup>.

У висновках помітні контамінації марксистських поглядів із західноєвропейськими ідеями ХХ ст. Зокрема, настанова філософської антропології М. Шелера на поєднання «природних» і «надприродних» засад у філософському вченні про людину, згідно з В. І. Шинкаруком, означала перетворення розробки антропологічної проблематики в окрему галузь філософської науки (натомість класична парадигма пропонувала філософії стати суцільно філософією людини (Л. Фойєрбах)). «Загалом усі ті ознаки «сутнісного поняття людини», які розглядає Шелер, у тому чи іншому зв'язку розглядали різні філософи й до Шелера. Він лише дослідив їх, так би мовити, «сумісно», в певній послідовності, «ієрархічно» й у зв'язку з шаблями розвитку психічного в різних формах життя та в самій людині»<sup>2</sup>. Тому-то В. І. Шинкарук, аби повернути марксистській теорії її «автентичний» виклад, завжди підтримував ідеї колег, що дозволяли розуміти марксистську філософію і світоглядом, і методом, і теорією пізнання водночас.

Наприклад, він поділяв висновки книги П. В. Копніна «Вступ до гносеології» (рос.) про те, що в марксистській філософії гносеологія не є самостійною наукою, але «тільки її аспект», хоча у колі її проблематики деякі теми і заслуговують на статус самостійних гносеологічних досліджень. Разом із тим у науковому поясненні світу діалектичний матеріалізм і історичний матеріалізм — «єдине ціле», оскільки природа як така (й космос як такий) не протистоїть людині, натомість протистоїть «природа як світ людини» й «історія як формотворення предметного й духовного світу людини та людства на основі суспільно-історичної практики»<sup>3</sup>.

Таким чином, досліджуючи «людиновимірність» матеріалістичної діалектики, логіки й теорії пізнання київська група філософів на чолі із В. І. Шинкаруком повертала марксистськості його «автентичний» виклад» та переглядала предмет самої філософської науки «в гуманістично-світоглядному річищі». По-суті, осмислення світогляду як організованої свідомості специфічного гатунку, яка здійснює духовно-практичне пере-

<sup>1</sup> Див.: Шинкарук В. І. Вибрані твори: у 3-х т. — Т. 3., Ч. 2. — К.: Український Центр духовної культури, 2005. — (Філософська спадщина України). — С. 47.

<sup>2</sup> Там само. — С. 208.

<sup>3</sup> Шинкарук В. І. Рецензия на рукопись книги П. В. Копнина «Введение в гносеологию» // Шинкарук В. І. Вибрані твори: у 3-х т. — Т. 3., Ч. 2. — К.: Український Центр духовної культури, 2005. — (Філософська спадщина України). — С. 344—345.

улаштування світопорядку, визначаючи докорінні смисли й мету людського існування, — і є в межах марксистської філософської теорії різновидом філософсько-антропологічного дослідження (котре на Заході вже отримало назву «філософська антропологія» й статус дисципліни, що «на межі» теоретичної і практичної філософії). Справді, за предмет<sup>1</sup> розвідки вчені відділу діалектичного матеріалізму Інституту філософії АН УРСР (1968 р. В. І Шинкарук його директор) вважали такий тип усвідомлення людиною дійсності, де беруть співучасть всі її «сутнісні сили», як-то чуття, розум, воля, досвід, переживання і т. п., вся сукупність форм суспільної свідомості (релігійна, політична, моральна тощо). У цьому стосунку «працю В. Іванова з онтологічного вписування діяльнісного феномена в структуру світу і його досвіду можна вважати одним із оригінальних теоретичних надбань філософів київської групи»<sup>2</sup>. Тут читач знаходить чимало цікавих, переконливих обґрунтувань ідеї світу як діяльності спредметнювання та розпредметнювання, де сплетено у цілість ознаки суб'єкта й об'єктивної реальності.

Спільною тенденцією кращих марксистських праць з філософсько-антропологічної тематики цього часу є вихід на «рейки» комплементарної інтерпретації із залученням найсучасніших досягнень наук (психології, культурології, мовознавства, соціології тощо). *Комплементарність* у сенсі рівноважності частини і цілого, взаємодії й взаємовизначеності складників цілості та ритмічної динаміки сходження у єдності — незмінна підвалина дискурсу ак. В. І Шинкарука. Очевидно, це викликано не тільки його надзвичайно прихильним ставленням до гуманізму ідей «молодого Маркса», і не лише відданістю діалектиці Гегеля, Канта, ін., й навіть не через події розгортання науково-технічної революції (що, звісно, потребувало всебічного осмислення) або як реакція на комуністичну ідеологію, яка знелюднювала різними «катехізисними спрощеннями» філософську думку, догматизуючи марксистську систему поглядів (і такі трансформації треба було виправляти); гадаємо, у домінуванні комплементарних засад наукового пізнання відіграла неабияку роль україноментальне наставлення його світогляду («синтетичний у своїй суті», за визначенням О. Кульчицького й ін., що «тяжіє до поєднання» західної духовності й східної, язичества й християнства, «раціонально-активної світонастанови» як «готовність до дії, керованої й контрольованої розумом» і «кордоцентричної» самозаглибленості особистос-

<sup>1</sup> Див.: Шинкарук В. І., Іванов В. П. Актуальные проблемы исследования мировоззренческих функций диалектического материализма // Вопр. философии. — 1981. — №2. — С. 46-47.

<sup>2</sup> Лой А. Філософська антропологія і практична філософія // Філософсько-антропологічні читання: творча спадщина В. І. Шинкарука та сьогодення (до 80-ліття від дня народження). Ч. 1. / 36. наук. праць. Філософські діалоги'2010. — Вип. 4. — К., 2010. — С. 35.

ті). Не дивує, що В. І Шинкарук відмовився очолити в Москві Інститут філософії (а запрошували туди його неодноразово!), гадаємо, він не міг навіть на мить уявити себе поза українською культурою, без України. Він щиро вірив, що покоління українців, яке увійде в третє тисячоліття, втілить «ідеал єдності високорозвинутого інтелекту та глибоко розвинутої душевності». Здобута Україною незалежність утворює сприятливі умови, щоби «такому синтетичному тяжінню» судилося гармонійно вивершитися<sup>1</sup>.

Методологічний потенціал синтетичної (комплементарної) настанови (яка в українській ментальності виявилась доміантною) простежується за будь-яким розмислом вченого: чи йдеться про динаміку сучасної цивілізації і досягнення в українському державотворенні, чи-то про означення інтелектуала («достойник», інтелігент, «шляхетна людина» тощо) або про освіту майбутнього, українське слово, культуру, етос громадського співжиття тощо. От, до прикладу, антропологічний. «Дуже важливо, — писав В. І Шинкарук, — уповні усвідомити ту обставину, що освоєння природи людиною не зводиться до суспільного виробництва, а продуктивні сили людини — до сил, що діють тільки у цьому виробництві. Окрім цього матеріально-практичного освоєння природи, надзвичайно важливе значення в людській життєдіяльності має духовно-практичне — релігія, мистецтво, мова та всі інші форми духовної культури. Саме таке духовно-практичне освоєння природи забезпечує, зрештою, мобілізацію людської здатності до «самостояння» у світі, залучення кожного з нас до цінностей людського буття, до всього, що забезпечує, кажучи словами Сковороди, «живу радість і радісну живність» свого буття»<sup>2</sup>.

Через доповнюваність обидвох способів освоєння людиною реальності мислитель повертає у марксистську теорію поняття буття (підмінене прихильниками «Діалектики природи» Ф. Енгельса поняттям матеріальності), врешті-решт, це і дозволило «узаконити» дисциплінарний статус філософської антропології, долаючи ідеологічні перешкоди у антропологічному концептуалізованні. Варто наголосити, в 70—80-х рр. у Радянському Союзі було здійснено (й небезуспішно!, див. твори О. М. Леонтєва, І. Т. Фролова, Б. Т. Григор'яна, Л. Н. Когана, П. С. Гуревича та ін.) спробу дослідити в людському бутті процеси взаємодії природного й соціокультурного, фізіологічного й духовного, екзистенційно-персоналістичного та історичного. Саме тоді принцип «класовості», «партійності» дедалі посідав

<sup>1</sup> Див.: Шинкарук В. І. Інтелект нації — могутня сила // Мистецтвознавство України. Зб. наук. праці Академії мистецтв України. — К.: Київ, 2001. — Вип. 3. — С. 258—260; Те саме див.: Шинкарук В. І. Вибрані твори: у 3-х т. — Т. 3., Ч. 2. — К.: Український Центр духовної культури, 2005. — (Філософська спадщина України). — С. 272—275.

<sup>2</sup> Шинкарук В. І. Вибрані твори: у 3-х т. — Т. 3., Ч. 2. — К.: Український Центр духовної культури, 2005. — (Філософська спадщина України). — С. 275.

менш значне місце у парадигмі. Не антиномічність, антитезність, але «доповнюваність», комплементарність стає дедалі ознакою культури філософського мислення, зумовлює доцільність того, щоби переосмислювати й залучати у дискурс здобутки немарксистських теорій, якнайповніше і всеосяжніше. Отож в Інституті філософії НАН України розробку філософсько-антропологічної тематики здійснювали щобільше «з урахуванням того аспекту проблем, який був співзвучний екзистенціалізму»<sup>1</sup>. В. І. Шинкарук вказав на деякі з тих перегуків, у яких відчутно «продовження» і власної його позиції.

Таким чином, усвідомлення філософії у значенні теоретичного світогляду є передумовою для сприйняття філософської антропології як окремої наукової дисципліни. Світоглядна свідомість у такому випадку виявляється засобом освоєння філософсько-антропологічних проблем, адже в основу постановки гносеологічних питань про взаємодію суб'єкта із об'єктом вимагає покласти вивчення світу людського буття (відношення «людина — світ»), яке і становить осереддя антропологічного пізнання. Внутрішній зміст філософії як форми самосвідомості людини, що визначає її практичне та духовне освоєння світу, культуротвірне начало (те, що її виокремлює із природи) — формує і спрямованість на антропологічне дослідження та об'єднання відповідних проблем в окрему, спеціалізовану галузь пізнання, котра хоч і зберігає свою автономію, й водночас у стосунку суміжних їй розділів (підрозділів) знань (дуже складної системи розгалужених наук) виявляє своє комплементарне відношення.

Розробку фундаментальних основ «філософської антропології» на ґрунті марксистської теорії В. І. Шинкарук пов'язував із розгортанням концепту людського буття. Він ретельно дослідив значення для людської діяльності подвоєння світу на дійсність суцього та належного; кризь діалектику розуму, чуття й волі показав ідеально-реальний характер предмету духовних почуттів, ідеалу тощо; проаналізував витoki людських уявлень щодо майбутнього та засоби наближення до нього (зокрема, роль ідеалу свободи й рівності у проектуванні себе у майбутнє); співставляючи категорії культури та світогляду, виявив універсальний зміст, з яким і пов'язано історичний поступ людства, завдяки якому людина здатна протистояти будь-яким викликам ентропії. На тлі глобалізації та загострення відомих глобальних проблем особливо цінним став заклик В. І. Шинкарука — «Потрібен історичний синтез»<sup>2</sup>.

Це означало необхідність «покладатися передусім на багатство культурних набутоків людства. Але для цього потрібно не втратити жодного з цих набутоків, жодного «голосу» у вселюдському культурному «ансамблеві». Тому вкрай важливо, щоби у

<sup>1</sup> Шинкарук В. І. Вибрані твори: у 3-х т. — Т. 3., Ч. 2. — К.: Український Центр духовної культури, 2005. — (Філософська спадщина України). — С. 203.

<sup>2</sup> Там само. — С. 295.

процесі глобалізації взаємовплив різних сфер життя та різних народів не обернувся уодноманітненням людського розмаїття<sup>1</sup>. І для національного відродження «організмично підірваного» народу потрібне повернення до джерел, але на новій основі — з найсучасніших здобутків культури й цивілізації<sup>2</sup>. Тому-то у центрі уваги В. І. Шинкарука здобуття Україною державної незалежності, однак її не вважає за самоціль, проте — передмову, засіб становлення громадянського суспільства. З цими процесами невід’ємні демонополізація та формування конкурентноздатного економічного середовища, його законодавче забезпечення. Тільки правова держава здатна гарантувати громадянам України реальну свободу, національну й релігійну злагоду, гармонійний духовний розвиток.

Чи не стане для українців ідеал цивілізаційного розвитку черговою примарою? — хвилює вченого понад усе. У відповідях помітно відчутний оптимізм, що неабияк живиться із комплементарно зорієнтованого світоглядного наставлення мислителя на «історичний синтез». Якщо, зазначає вчений, «базисом держави стане сім’я» (саме тут «конкретна особа має себе за мету», оскільки вміє приборкувати власний егоїзм, намагаючись співвідносити свій інтерес із «іншою такою особливістю» (Гегель)) та стани, здатні дбати не тільки про корпоротивний інтерес, але й про «благо цілого суспільства», тоді належне стане дійсністю. «Коли особистість долає егоїстичний інтерес, який диктує, що інші для неї «ніщо» або засіб для досягнення її цілей, тоді вона спроможна посісти громадянську позицію, позицію загального інтересу»<sup>3</sup>. Врешті-решт особистість здатна долати власний егоїзм й сваволу через працю, освіту й культуру, бо саме тут її суб’єктивна воля віднаходить у собі сама об’єктивність, так само її вона знаходить як представник певного стану, адже тут особа перебуває «у справжній загальності». Через це державна політика, за В. І. Шинкаруком, і має забезпечити рівні права представникам усіх станів суспільства, — дбати, так би мовити, про рівноважність всієї «палітри» інтересів у суспільстві. У цьому стосунку філософ поділяв погляди К. Ясперса про те, що в суспільстві захист від насилля надає людині права держава, а визнання значимості її opinio та волі — демократія. Зрозуміло, що у завойованні своєї свободи рішучість громадян має бути непохитною. До речі, в Інституті філософії АН України в останньому десятилітті ХХ ст. серед започаткованих нових напрямів дослідження чільне місце посідали питання щодо формування громадянського суспільства.

«Керується» В. І. Шинкарук синтетичною настановою й тоді, коли розмірковує про ідеологію як суспільно-історичний феномен. «В ідеології завжди є щось і від знання, і від віри, і

<sup>1</sup> Шинкарук В. І. Вибрані твори: у 3-х т. — Т. 3., Ч. 2. — К.: Український Центр духовної культури, 2005. — (Філософська спадщина України). — С. 271.

<sup>2</sup> Там само. — С. 275.

<sup>3</sup> Там само. — С. 277.

від правди, від «лжі». «Ідеї в системі ідеології є тими поняттями про суще, належне і *прийдешиє*, на основі яких розробляються програми концепції практичної діяльності по розв'язанню... соціальних програм. Загалом, ідея є знання, що має бути втілене в дійсність. Ідеали є *проклямовані* в системі даної ідеології вищі суспільні цінності, що, зрештою, «центруються» навколо «тріади»: істина, добро і краса. Ідеали відрізняються від ідей тим, що предмети їх трансцендентні, не дані в наявній дійсності і відносяться переважно до сфери віри, надії і любові. Ідеал Вітчизни тим відрізняється від ідеї знання Вітчизни, що він животвориться почуттями, любов'ю до Вітчизни, вірою і надією на краще її майбуття. Без ідеалів, без віри і надії на їх здійснення ідеологія є бездуховною риторикою, «фразеологічним» прикриттям соціально-егоїстичних інтересів, бездуховності. **З такою ідеологічною ситуацією ми мали справу в останні десятиріччя існування Радянського союзу**<sup>1</sup>. На думку В. І. Шинкарука, довершеність, конструктивність ідеологічної системи також зростає з комплементарності її функціонування, що здатні забезпечити їй у своїй єдності критична, футурологічна, апологетична функції. Цікаві міркування вченого і щодо науки й міфології, вірогідних передбачань і утопій в структурі ідеології. Вихід із «зацикленості» дискурсу на марксистських формаційних поняттях «соціалізм» і «капіталізм», згідно з В. І. Шинкаруком, у здатності суспільної свідомості помислити теперішнє, минуле й майбутнє як «історичний синтез» і з підстав комплементарності. Отож ідеалом для розвитку у постіндустріальній цивілізації, вважав він, має стати «соціетарне» (Ш. Фур'є) суспільство, тобто економіка має бути зорієнтована на соціальну сферу, на людину, науку, культуру<sup>2</sup>.

Він переконаний, що принципи синергетики, теорії систем як підставові в науковому аналізові можливостей поступу сучасної України дозволять якнайкраще збагнути те добре, що є «в себе» (передусім духовне, національно самобутнє), у чому ми, можливо, «перегнали» уже інші суспільства, отож і не варто прагнути лише «наздоганяти». Заклик до поміркованості в перебудовних процесах — теж у річищі тези: «потрібен історичний синтез». У своїх статтях В. І. Шинкарук часто-густо цитував своїх колег, які відзначали і пояснювали нові тенденції в методології природничих наук, пов'язуючи їх з процесами, що інтегрують «ідіографічну настанову наук про культуру», де поняття «унікальність», «органічна цілісність» Все-світу є неод'ємними наслідками розмислу згідно з антропним принципом. Логічним продовженням даних світоглядних тенденцій у науковому розумінні світу є власний висновок вченого про необхідність у філософському пізнанні спиратися на

<sup>1</sup> Шинкарук В. І. Вибрані твори: у 3-х т. — Т. 3., Ч. 2. — К.: Український Центр духовної культури, 2005. — (Філософська спадщина України). — С. 292.

<sup>2</sup> Там само. — С. 295.

логіку, діалектику й т. п. та на інтуїтивне проглядання всього на основі історичного досвіду<sup>1</sup>. Відтак, суб'єкт філософського пізнання є і вченим, і пророком водночас<sup>2</sup>. У цьому стосунку він підтримав ідею П. В. Копніна про філософію як вчення про людину та проекції її буття в майбутнє, як не-науку, котра створює міф про речі, що найбільшою мірою відповідають людській сутності, аби увічнити людське й людину як нескінченну істоту, свободу і творчість<sup>3</sup>. У такому контексті філософія як вчення про людину і місце її в світі споріднена із філософською антропологією як науковою дисципліною. Адже здійснює проекції людського буття у вимірах достотності, органічної цілісності й унікальності.

Таким чином, у своїх основних наголосах вчення В. І. Шинкарука про світоглядну сутність матеріалістичної діалектики — принцип єдності діалектики, логіки й теорії пізнання; принцип взаємодії різних функцій філософії й т. п. — мало визначальне значення для виокремлення філософської антропології у самостійну наукову дисципліну (хоч і в межах марксистської теорії). Згідно з В. І. Шинкаруком, її предметом є передовсім світ людського буття у своїх загальних взаємопов'язаних формах. Останнє потребує розуміння практики як універсального способу відношення і взаємозв'язку зі світом, отожд — і суб'єкт-об'єктних стосунків як опосередкованих практичним відношенням та метою суспільної людини, а водночас й індивідуальної, що ретранслює у людській життєдіяльності «мить», «момент», виявляючись «ось тут і тепер» цілепокладаючого культуротворення тощо. Відтак, філософська антропологія в межах марксистської теорії покликана була дослідити світ людського буття у всій повноті детермінованості своїх форм як їх взаємозв'язок і взаємозалежність через взаємодію теоретичного, духовно-практичного освоєння світу людиною, зумовленою динамікою фундаментальних властивостей практики.

Світоглядна свідомість, яку ретельно досліджував вчений у якості суб'єкта антропологічного пізнання, розширювало пізнавальні можливості, адже вона побільшості виявляється часткою життєвого процесу, практичної життєдіяльності, котра покликана забезпечувати регулятивно-мотиваційну царину людської дії: через поняття належного, бажаного, завдяки вірі, переконанню, надії тощо<sup>4</sup>. В кінцевому результаті філософська антропологія, фокусуючись на дослідженнях особливостей й змісту світоглядної свідомості, дає змогу з'ясувати сенси людського буття, й через них цілокупність сутнісних сил людини (адже саме на рівні сенсу

<sup>1</sup> Див.: Шинкарук В. І. Вибрані твори: у 3-х т. — Т. 3., Ч. 2. — К.: Український Центр духовної культури, 2005. — (Філософська спадщина України). — С. 299.

<sup>2</sup> Там само. — С. 299.

<sup>3</sup> Там само. — С. 296—299.

<sup>4</sup> Див.: Шинкарук В. І. Вибрані твори: у 3-х т. — Т. 3., Ч. 1. — К.: Український Центр духовної культури, 2004. — (Філософська спадщина України). — С. 389—401.

людського буття знання постає переконанням, надбанням «серця», сказав би П. Юркевич, отожд і регулятивно-мотивуючим чинником нашого життя (й суспільства)). Щодо цього В. І. Шинкарук наголошував: знання як таке — ще не являє собою «суть знання», та постає нею лише як ««Я», що знає», коли опосередковує наше ставлення до предмета, репрезентуючи в кожного з нас «цілісно-всезагальний суб'єкт»<sup>1</sup>.

Висновки В. І. Шинкарука стосовно завдань марксистської філософської антропології, а саме: вивчати «тотальність людського прояву життя» та «дійсність індивідуальної суспільної істоти» (К. Маркс), а також й «тотальність» ідеальну, суб'єктивну, тобто — світ у стосунку до людини і людину, що визначає себе сама в своєму суспільному та природному світі, — неабияк живилися із комплементарно зорієнтованого світоглядного наставлення мислителя, адже налаштовували у філософсько-антропологічному пізнанні не ігнорувати доннаукове й позанаукове знання<sup>2</sup>. Зрештою вони легалізували в радянській філософії постмодерністські засади антропології (опозиційні тогочасній офіційній ідеології). З їх підстав і було доведено: «сутність не субстанціальна, вона не діє сама по собі, а тільки у реальному людському існуванні»; 2) людина — інтегративний різновид її присутніх властивостей («ансамбль відносин»); 3) розокремлення сутності й існування — теоретична вигадка; людське буття та сутність людини багатомірні<sup>3</sup>. В утвердженнях вгадується нелінійний характер розуміння безпомилково. Можна сміливо наголосити, що на цю «стежку» нелінійного розмислу марксистська антропологія стала і завдяки науковим здобуткам В. І. Шинкарука.

*Philosophical and Anthropological Shinkaruk's Views have been Examined in this Article. The Shinkaruk's Ideas as a Bases of Formation a Current Anthropological Paradigm of Ukrainians Philosophy have been Analysed.*

*В статье рассматриваются философско-антропологические идеи В. И. Шинкарука. Проанализирована их роль в становлении современной антропологической парадигмы украинской философии.*

*Ключевые слова. Постмодернизм, антропология, комплементарность, мир человеческого бытия, сущность человека, существование, мировоззренческое сознание.*

*Key words. Post-modernism, anthropology, complementarity, human conditions of life, essence of man, existence, world-outlook consciousness.*

*Стаття надійшла до редколегії 31.10.11,  
прийнята до друку 09.02.12.*

<sup>1</sup> Див.: Шинкарук В. І. Вибрані твори: у 3-х т. — Т. 3., Ч. 2. — К.: Український Центр духовної культури, 2005. — (Філософська спадщина України). — С. 308.

<sup>2</sup> Там само. — С. 311.

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

**Мирослава Кругляк,**  
*кандидат філософських наук,  
на посаді доцента кафедри філософії  
ДВНЗ «Київський національний економічний  
університет імені Вадима Гетьмана»*

## **ПРОБЛЕМА ЦІННІСНОЇ НАВАНТАЖЕНОСТІ НАУКОВОГО ЗНАННЯ І ОБ'ЄКТИВНОСТІ ВЧЕНОГО**

Проблема присутності цінностей у науковому пізнанні належить до важливих питань епістемології. З одного боку, від наукового знання очікують, що воно об'єктивно відображатиме предмет дослідження, і що результати наукових досліджень виявлятимуться незалежними від будь-чийх бажань чи уподобань. Такий підхід передбачає ціннісну нейтральність науки. З іншого боку, намагання створити цілком раціональну, ціннісно нейтральну модель наукового пізнання, з якої були б виключені всі суб'єктивні чинники, виявилось нездійсненним, це ілюструє історія розвитку позитивізму впродовж ХХ сторіччя. Логічні позитивісти розглядали наукове пізнання як цілком раціональну діяльність і намагались очистити його від позараціональних домішок, пов'язаних із особливостями особистості вченого чи наукової групи. Однак логічним позитивістам так і не вдалось запропонувати надійний критерій демаркації наукового знання від ненаукового. В постпозитивізмі відмовились від принципу демаркації, крім того було усвідомлено неодмінну присутність у науці соціальних чинників. Це також означало визнання того, що наука не є цілком вільною від цінностей. Разом з тим, визнання неминучої присутності в науці цінностей загострює питання про об'єктивність учених, адже об'єктивність і надалі залишається одним із ключових принципів науки.

Класичний ідеал науки передбачав, що наука має бути вільною від цінностей, а суб'єкт пізнання у перспективі здатен досягти цілком об'єктивного знання. Наука повинна давати знання, яке б неупереджено відображало світ і було б вільним від суб'єктивних уподобань окремих вчених чи наукових шкіл. В ідеалі суб'єкт пізнання мислився як «абсолютний спостерігач», чийі знання точно відображають дійсність, і хоча реальні вчені могли помилятися, з часом ріст знання мав би привести до досягнення цього ідеалу. За такого підходу цінностям не залишається місця, адже наука зосереджується на якомога точнішому описі дійсності, відволікаючись від уподобань чи бажань індивідів щодо дійсності. Допущення ціннісного компоненту у пізнання означало б відмову від об'єктивності, від універсальності знання на догоду чийісь окремим інтересам. Саме в класичному ідеалі спостерігається різке протиставлення цінностей і об'єктивності.

Однак подальший розвиток епістемології виявив суттєві проблеми як у самому ідеалі, так і в спробах його реалізації.

Концепція цілком об'єктивного бачення виявилась принципово нереалізовною. Насамперед це пов'язано із теоретичною навантаженістю фактів, коли виявилось, що факти є не «чистим досвідом», а результатом теоретичної обробки, адже емпіричні дані інтерпретуються через призму певної теорії. Дещо змінився і сам характер емпіричних даних — у сучасній науці при спостереженнях і експериментах часто використовується складна апаратура, тобто дослідник має справу не з чистими явищами, а з їх опосередкованим відображенням за допомогою пристроїв, сконструйованих відповідно до певних теоретичних уявлень. Тобто, хоча розрізнення емпіричного і теоретичного рівнів пізнання зберігає сенс, однак уявлення про відношення між цими рівнями змінилось: між ними існує взаємовплив, а не односпрямована залежність теорій від емпіричного базису, як припускалось у класичному ідеалі.

Крім того, неможливість створення неупередженого відображення світу особливо яскраво проявляється на рівні картини світу, яка унаочнює людиноцентричність пізнання. На цей чинник вказував М. Полані: якби наука створювала цілком неупереджену картину світу, людина в ній би займала другорядне місце, однак насправді наука створює картину, далеку від бачення «абсолютного спостерігача». Х. Патнем, аналізуючи парадокс брехуна, доходить висновку, що ідеал опису, цілком незалежного від суб'єкта, є принципово нереалізовним<sup>1</sup>.

Ще один чинник, який робить проблематичним класичний ідеал, пов'язаний із колективним характером пізнання. Класичний ідеал спирався на уявлення про автономного суб'єкта, і щодо науки XVII—XVIII ст. це уявлення не виглядало недоречним. Однак дедалі більший ріст наукового знання обумовив необхідність дедалі вужчої спеціалізації, а також співпраці між дослідниками. У сучасній науці дослідження часто здійснюються зусиллями не окремих учених, а наукових колективів. Крім того, дослідницька діяльність є одним із виявів соціальної діяльності, а отже в ній відображаються цінності і норми суспільства.

Соціологія науки дозволила включити в аналіз наукового пізнання зовнішньосоціальні чинники, причому можливість чіткого відокремлення цих чинників від внутрішньонаукових (тобто чіткого розмежування «контексту відкриття» і «контексту підтвердження») була поставлена під сумнів. Дж. Гілберт і М. Малкей<sup>2</sup>, спираючись на друковані праці та інтерв'ю із дослідниками в галузі біохімії, зазначають, що у висловлюваннях вчених можна простежити два типи (репертуари) —

<sup>1</sup> Див.: Патнем Х. Реализм с человеческим лицом. // Аналитическая философия: Становление и развитие (антология). — М.: Дом интеллектуальной книги, Прогресс-Традиция, 1998. — С. 482.

<sup>2</sup> Гилберт Д., Малкей М. Открывая ящик Пандоры: Социологический анализ высказываний ученых — М.: Прогресс, 1987. — 269 с.

емпіристський, націлений на об'єктивний аналіз проблеми і виклад результатів, і умовний, який залежить від особистих рис дослідників і соціальних умов. Емпіристський репертуар, який виступає нормою при написанні наукових праць, характеризується знеособленістю, це створює враження, що погляди вченого фіксують емпіричні властивості самого світу природи, незалежні від уподобань цього вченого, від лабораторії, де він працює, чи від наукової школи, до якої він належить. Однак елементи умовного репертуару присутні і в наукових публікаціях — наприклад, статті часто подають не просто виклад фактів, а їх нюансований опис, до того ж значення одних фактів може підкреслюватись, тоді як інших — применшуватись. Дж. Гілберт і М. Малкей показують, що умовний репертуар неодмінно присутній у дослідженнях поряд із емпіристським. Наприклад, при аналізі розходжень, коли стикаються дві чи більше конкуруючі теорії, кожна сторона інтерпретує свої погляди в емпіристському ключі, апелюючи до фактів, а наявність відмінних поглядів пояснює тим, що на точку зору конкурентів впливають позанаукові чинники. Така асиметричність означає, що при оцінці наукової теорії мають місце не лише суто пізнавальні, а й зовнішньосоціальні чинники. Більш того, це показує, що вчені не підходять до фактів цілком нейтрально — те, що прихильникам однієї теорії може видаватись вирішальним експериментом, прихильники іншої тлумачать як малозначимий факт.

На наявність позараціональних елементів у наукових текстах вказували й інші дослідники. В теорії аргументації відоме розрізнення між доведенням і аргументацією, коли під доведенням розуміється суто раціональне встановлення істинності тези, натомість аргументація націлена не лише на демонстрацію істинності, а й на переконання, тож включає і риторичні компоненти. Теза про свободу науки від цінностей мала б передбачати, що наукові тексти міститимуть лише доведення. Однак Л. О. Мікешина показує, що реальна картина дещо інша: «Аналіз наукових текстів з метою вивчення компонентів, породжуваних їх діалогічною природою, підводить до висновку, що в них знаходять своє відображення не тільки «чисто логічні» підстави і форми, але й значною мірою доводи ціннісного характеру, «нелогічні» за своєю природою, що апелюють до почуттів читача, необхідні для його переконання»<sup>1</sup>. Така присутність не лише суто логічних, а й риторичних елементів демонструє, що наукові тексти не є цілком ціннісно нейтральними.

Інший аспект проблеми цінностей і об'єктивності стосується того, що розвиток аксіології і створення логіки оцінок дозволили зробити цінності предметом раціонального аналізу. Це послаблює класичне протиставлення цінностей і об'єктив-

<sup>1</sup> Мікешина Л. А. Эпистемология ценностей. — М.: РОССПЭН, 2007. — С. 167.

ності, адже цінності перестали розглядатись як щось суто довільне, залежне від примх індивідів. Хоча прийняття і формування цінностей неможливо пояснити цілком раціонально, вони все ж можуть бути предметом критики чи раціонального порівняння, а це означає, що неunikна присутність цінностей у науковому пізнанні не означає, що завдяки цьому наукове пізнання неминуче втрачає об'єктивність. Ілюстрацією цього може бути мережева модель наукового обґрунтування, запропонована Л. Лауданом. Л. Лаудан, аналізуючи присутність аксіологічного компоненту в науці, зазначає, що згідно з поширеними уявленнями, відображеними в ієрархічній моделі науки, при виникненні розбіжностей на фактичному (емпіричному) рівні вчені звертаються до методологічного рівня, а методологічні розбіжності мають вирішуватись на аксіологічному. Однак така ієрархічна модель не дає засобів для вирішення аксіологічних розбіжностей, які стосуються основоположних цілей науки (приклади таких розбіжностей спостерігаються в дискусіях реалістів та інструменталістів, редуccionістів та антиредуccionістів тощо). Тоді прийняття і підтримка ціннісних настанов розглядаються як позалогічні, тож за такого підходу зміна парадигм справді виглядає ірраціональним процесом. Але, на думку Лаудана, між фактичним, методологічним і аксіологічним рівнями існують не односпрямовані ієрархічні відносини, а взаємовплив, коли обґрунтування може рухатись не лише від нижчого рівня до вищого, а й навпаки. Тобто, ці рівні утворюють не ієрархію, а радше сітку, де «Аксіологія, методологія і фактуальні твердження неминуче переплітаються у відношеннях взаємної залежності»<sup>1</sup>. За таких умов аксіологічні компоненти науки перестають розглядатись як ірраціональні, вони можуть бути предметом аналізу, коли, наприклад, апелюючи до фактичного і методологічного рівня, можливо показати утопічність мети (недосяжність її за даних умов) чи суперечність явних і неявних цілей. Загалом, підхід Лаудана дозволяє зробити висновок, що присутність цінностей у науці не веде до відмови від раціональності.

Зрештою, детальніший аналіз цінностей показує, що цілком нейтральної, вільної від будь-яких цінностей науки не існує, адже сама істина є цінністю, і, відповідно, вчений надає перевагу тим процедурам, які ведуть до істини, оцінюючи їх позитивно. Класична наука, декларуючи незалежність від цінностей, тим не менш містила цінності прогнозу, контролю і панування над природою. У сучасній епістемології тривають дискусії щодо міри залежності пізнання від зовнішньосоціальних цінностей, однак існування внутрішньонаукових цінностей визнається безсумнівним. Вимоги обґрунтованості, несую-

<sup>1</sup> Лаудан Л. Наука и ценности. // Современная философия науки: знание, рациональность, ценности в трудах мыслителей Запада: Учебная хрестоматия. 2-е изд., перераб. и доп. — М.: Издательская корпорация «Логос», 1996. — С. 339.

перечливості, емпіричної перевірюваності, прогностичної сили теорій тощо розглядаються як необхідні орієнтири для вчених.

З проблемою ціннісної навантаженості наукового пізнання пов'язана і проблема об'єктивності вченого. Об'єктивність розглядається як один із важливих ідеалів науки, і часто досягнення об'єктивності асоціюється із неупередженістю, тобто ціннісною нейтральністю. У проблемі об'єктивності вчених можна виділити два аспекти. Один з них є внутрішнім для науки і стосується принципової можливості досягти об'єктивного опису досліджуваного предмета. Інший стосується зовнішніх обставин — очевидно, що наука є соціальним інститутом, а значить діяльність вченого має на собі відбиток суспільства, в якому він живе.

Е. Агацці розглядає цю проблему через призму розрізнення науки як системи знань і науки як діяльності. Ідеал науки, вільної від цінностей, стосується саме науки як знання. На цьому рівні наукові істини і моральні судження лежать у різних площинах: «ніякий моральний імператив не може перетворити хибне наукове висловлювання в істинне чи хибну теорію в слушну, чи, навпаки, засудити як хибні чи помилкові висловлювання і теорії, які є науково правильними»<sup>1</sup>. Однак якщо розглядати науку як діяльність, то в ній неминуче присутній і ціннісний вимір, причому він стосується не лише можливих застосувань наукового знання, а й самого процесу його отримання. Аналізуючи поширену думку, за якою фундаментальна наука націлена на пошук істини, а прикладна на її застосування, тож моральні проблеми начебто стосуються лише прикладної науки, Агацці зазначає, що фундаментальна наука також стикається із моральними проблемами, наприклад, при проведенні експериментів. Варто також зазначити, що особливо актуальними ці проблеми стають для соціальних наук «можна припустити, що якби психолог був би так само вільним у поводженні із об'єктом своїх досліджень, як, скажімо, фізик чи хімік — із об'єктом своїх, то психологічна наука вже б досягла такого рівня розвитку, як і ці дисципліни»<sup>2</sup>. Хоча таке припущення не враховує складності і багатовимірності поведінки людини порівняно із поведінкою природних явищ, однак воно слушно вказує на значно суворіші обмеження, з якими стикаються експериментатори в соціальних науках. Тож моральні настанови суспільства в даному разі прямо позначаються на рівні розвитку навіть фундаментальних досліджень.

Слід також зауважити, що межа між прикладними і фундаментальними дослідженнями не завжди є чіткою, тож проблема можливого застосування наукових результатів, яка постає переважно щодо прикладних досліджень, іноді стосується й фунда-

<sup>1</sup> Агацци Э. Почему у науки есть и этические измерения // Вопросы философии. 2009. — №10. — С. 95.

<sup>2</sup> Юревич А. В. Ценностные основания психологической науки // Ценностные основания психологической науки и психология ценностей — М.: Изд-во "Институт психологии РАН", 2008 — С. 29.

ментальних. Досить поширеним є підхід, за яким наукові результати виступають ціннісно нейтральними, а моральні проблеми постають не в процесі дослідження, а в процесі використання здобутого знання. Однак у сучасній етиці науки дедалі наполегливіше звучить вимога до вчених передбачати можливі негативні наслідки застосування результатів їх досліджень і по можливості запобігати цьому. Ідеал ученого, який продукує істинні теорії, не переймаючись їх застосуванням, виявляється вже неадекватним. Цікаво також зазначити, що соціальний вплив простежується і на рівні оцінки науки як такої, коли постає питання про те, що наукове знання може вести до негативних наслідків. Знімаючи з науки відповідальність за можливе шкідливе застосування результатів досліджень, разом з тим нерідко підкреслюється позитивна цінність науки, хоч ціннісна нейтральність мала б застосовуватись і в цьому випадку.

Зрештою, сучасні дослідження зазвичай є справою не окремих ентузіастів, цілком вільних у виборі тематики, а фахівців, які отримують фінансування від суспільства і мають працювати над проблемами, які актуальні для «замовників». Зазвичай проблема неупередженості вчених розглядається таким чином: учені можуть зазнавати зовнішнього впливу у питанні «що досліджувати», однак результати досліджень будуть незалежними від бажань самих учених чи замовників досліджень. Такий підхід передбачає можливість чіткого відокремлення внутрішніх і зовнішніх щодо науки чинників, але це не завжди можливо, як зазначалось вище, Дж. Гілберт і М. Малкей показали присутність позанаукових чинників у самому процесі досліджень.

Інший підхід передбачає, що цінності присутні й у внутрішньонауковій сфері, і неодмінно справляють вплив на діяльність учених. Аналіз ціннісних суджень показує, що їх не завжди можна чітко відділити від суто описових, суто ціннісних як і суто описові судження — це крайні полюси, між якими існує ряд ціннісно-описових суджень. Наприклад, регулятивні принципи пізнання є водночас і приписами, які слугують орієнтирами для дослідників, і описом, оскільки вони є спробою відобразити закономірності пізнання<sup>1</sup>. Таким чином, класичний ідеал відокремлення цінностей від чистого опису виявляється нереалізованим. «Жодна реально існуюча наукова теорія, включаючи й науки про суспільство, не будується так, щоб твердження описового чи оцінково-описового характеру відділялись у ній скільки-небудь ясно від чисто описових тверджень»<sup>2</sup>. На рівні загальних принципів наукових теорій присутність ціннісного компоненту очевидна. Іншими прикладами присутності ціннісних компонентів у науковому знанні є конвенції (які часто можуть бути не вираженими експліцитно,

<sup>1</sup> *Ивин А. А.* Аксиология. — М.: Высшая школа, 2006. — 390 с.

<sup>2</sup> Там само. — С. 179.

сприймаючись як щось само собою зрозуміле, і навіть не усвідомлюватись) і аксіоми.

Найочевиднішим входження цінностей у наукове знання стає на рівні загальнонаукової картини світу. Постановка проблем і способи їх вирішення залежать від світоглядних установок, поширених у науковому співтоваристві. Іноді навіть стверджується, що «ціннісно-світоглядне ядро є таким же фундаментальним параметром науки, необхідним для побудови теорії, як і емпіричне знання; їх функціонування тісно взаємопов'язане, хоча й відрізняється за способами і цілями...»<sup>1</sup>. А у концепції Т. Куна світоглядні чинники відіграють навіть помітнішу роль, ніж емпірія, адже зміна парадигм обумовлюється не скільки емпіричними, скільки соціологічними чинниками.

Разом з тим, ті, хто підкреслює роль соціологічних чинників, не можуть пояснити, яким чином існує науковий прогрес, адже наукові пояснення і прогнози з часом стають дедалі точнішими; звісно, хоча на вибір наукових теорій можуть впливати й зовнішні щодо науки інтереси (скажімо, кар'єрні перспективи вченого можуть залежати від того, підтримуватиме він теорію керівника чи ні), однак очевидно, що успішність теорії в кінцевому підсумку залежить від її пояснювального та прогностичного потенціалу, теорія, яка «не працює» зрештою буде відкинута. «на вибір теорії у фізичних науках позанаукові інтереси не справляли значного впливу»<sup>2</sup>.

Один спосіб пояснення прогресу полягає в тому, що упередженість окремого дослідника може бути послабленою в межах наукового співтовариства. Так, К. Поппер зазначав, що теорія проходить перевірки у науковій спільноті, обговорюється і критикується прихильниками різних точок зору, і саме така дружньо-ворожа співпраця науковців є гарантом об'єктивності. За такого підходу «Наукову об'єктивність можна змалювати як інтерсуб'єктивність наукового методу»<sup>3</sup>. Конкуренція підходів є справді важливим чинником розвитку науки. Однак хоча перевірки теорії в науковій спільноті можуть подолати упередження окремих вчених, однак все ж таки залишається проблема упередженості самої наукової спільноти в цілому — наукове співтовариство поділяє упередження своєї епохи, які виявляються лише з часом.

Інший досить поширений підхід передбачає, що присутність цінностей і суб'єктивних чинників у науці не означає, що наукове знання неодмінно має бути позначене ними. Справді, наука не є цілком нейтральною, як це вважалося у класичному ідеалі науки, однак разом з тим багато проблем можна виріши-

<sup>1</sup> Микешина Л. А. Эпистемология ценностей. — М.: РОССПЭН, 2007. — С. 246.

<sup>2</sup> Ньютон-Смит У. Роль интересов в науке // Естествознание в гуманитарном контексте. — М.: Наука, 1999. — С. 59.

<sup>3</sup> Поппер К. Відкрите суспільство та його вороги. — К.: Основи, 1994. — Т. 2. — С. 235.

ти за допомогою принципів класичної науки. Кілька теорій можуть конкурувати тривалий час, і прихильники кожної з них можуть вдаватись до асиметричного пояснення, описаного Дж. Гілбертом і М. Малкесем, але разом з тим, якщо одна з них має переваги за багатьма важливими критеріями (точність прогнозів, широта охоплення явищ, простота тощо), вона зрештою здобуде панівне становище.

Зрештою, важливо підкреслити, що навіть якщо як окремі вчені, так і наукова спільнота в цілому не вільні від упереджень, заняття наукою передбачають плекання таких рис, як саморефлексія і критичність. Усвідомлення ціннісної навантаженості пізнання є кроком до об'єктивнішого розуміння, що застерігає від ілюзій, що були характерними для класичного ідеалу.

Розгляд проблеми ціннісної навантаженості науки і суб'єктивності вченого дозволив зробити ряд висновків. Класичний ідеал науки передбачав, що наукове пізнання має бути вільне від цінностей, однак така вимога виявилась принципово нереалізовною. Сьогодні присутність у науці принаймні пізнавальних цінностей є очевидною. Міра присутності «зовнішніх» щодо самого пізнання цінностей є предметом дискусій. Одні дослідники всіляко підкреслюють залежність знання від соціального контексту, інші наголошують, що у зміні теорій головну роль відіграють усе ж суто пізнавальні, а не соціальні чинники. Однак очевидно, що загалом змінилось ставлення до присутності цінностей у науковому пізнанні: від елімінації цінностей і декларації ціннісної нейтральності до необхідності рефлексії над цінностями.

*У статті розглянуто трансформацію уявлень про присутність цінностей у науковому пізнанні. Простежено зміну в епістемології: від класичного ідеалу ціннісної нейтральності науки до усвідомлення ціннісної навантаженості пізнання. Також показано, як у зв'язку з цим змінювалось розуміння об'єктивності вченого.*

*The article considers the transformation of ideas about presence of values at the scientific knowledge. Changes in epistemology from classical ideal of value-neutral science to recognising of value-laden knowledge are traced. Also it is shown how the understanding of objectivity of the scientist is changed in this connection.*

*Ключові слова: об'єктивність, ціннісна навантаженість, проблема неупередженості вченого.*

*Стаття надійшла до редколегії 20.11.11,  
прийнята до друку 09.02.12.*

**Людмила Овсянкіна,**  
кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії  
Київського університету імені Бориса Грінченка

## ВПЛИВ МОРАЛІ НА ЕКОНОМІЧНУ ПОВЕДІНКУ ЛЮДИНИ (соціально-філософський аспект)

Останнім часом обговорення філософської проблеми впливу моралі, духовних орієнтирів і світоглядних ідеалів на економічну життєдіяльність соціуму стає не тільки актуальною науковою ідеєю, але й центром гострої суспільної дискусії, спрямованої на пошуки балансу між раціональністю, яка стрімко зростає в сучасному соціумі, й мораллю як загальнолюдською цінністю, що має гармонізувати наше суспільство.

Безумовно, моральні цінності виступають важливою з'єднувальною ланкою між суспільством, соціальним середовищем й індивідом, особистістю та її внутрішнім світом. Сьогодні всі сучасні держави знаходяться на шляху стрімкої модернізації та відповідних соціальних змін, поступово вони стають все більш складними і внутрішньо диференційованими системами. Як показує досвід цих країн, підприємництво повільно еволюціонує від примітивних до цивілізованих форм. Його відповідальність перед суспільством тим свідоміша, чим глибше та надійніше воно пов'язане з моральними критеріями та нормами його функціонування, культурними аспектами. Дану проблему упродовж останніх років розробляють вітчизняні та зарубіжні дослідники: В. Кремень<sup>1</sup>, Л. Губерський, В. Андрущенко, М. Михальченко<sup>2</sup>, О. Скапенко<sup>3</sup>, Т. Герет, Р. Клоноскі<sup>4</sup>, П. Козловські<sup>5</sup>, Дж. Равен<sup>6</sup>, А. Сен<sup>7</sup> та ін. Вчені дійшли взаємного порозуміння в необхідності та користі бізнесу, що ґрунтується на моральних принципах. Традиційний підхід до підприємницької діяльності, в основі якого лежав прибуток як кінцева мета цієї діяльності, а мораль зовсім ігнорувалася, поступово звільняє дорогу сучасному підходу, в центрі уваги якого перебуває соціальна відповідальність як основний моральний критерій діяльності суб'єкта підприємництва.

Будь-який людський інтерес, що з'являється на історичній арені, — економічний, політичний, культурний, релігійний

<sup>1</sup> Кремень В.Г. Феномен інновацій: освіта, суспільство, культура: монографія. — К.: Педагогічна думка, 2008. — 472 с.

<sup>2</sup> Культура. Ідеологія. Особистість: Методолого-світогляд. аналіз. / Губерський Л., Андрущенко В., Михальченко М. — 2-е вид. — К.: Знання України, 2005. — 580 с.

<sup>3</sup> Скапенко О.О. Як назвати нашу кризу? // Сучасність. — 1998. — №1. — С. 80—83.

<sup>4</sup> Герет Т., Клоноскі Р. Етика бізнесу / Пер. з англ. — К.: Основи, 1997. — 214 с.

<sup>5</sup> Козловски П. Принципы этической экономики: Пер. с нем. — СПб.: Экономическая школа, 1999. — 342 с.

<sup>6</sup> Равен Дж. Компетентность в современном обществе: выявление, развитие и реализация: Пер. с англ. — М.: Когито-Центр, 2002. — 396 с.

<sup>7</sup> Сен А. Об этике и экономике: Пер. с англ. — М.: Наука, 1996. — 160 с.

тощо, — тільки через моральну свідомість й систему моральних відносин отримує виправдання, обґрунтування в якості «дійсно людського» інтересу, який вписується в систему культурних цінностей, створених людством. Але тут і відбувається неминуча розбіжність приватних (індивідуальних) інтересів, моральних цінностей окремих суб'єктів й інтересів і цінностей держави, а також будь-яких соціальних утворень.

Співвідношення раціональності та моралі в економічній діяльності заслуговує на окрему увагу. Це пов'язане із тим, що мета формальної раціональності економічного ринку — можливість співіснування індивідуальних очікувань і претензій на соціальний продукт, а також координація дій в ринковому обміні. Проблема економічного індивідуалізму й формальної раціональності така: що я повинен зробити для ефективного досягнення своєї мети при існуючих соціальних і економічних обмеженнях та умовах, беручи до уваги той факт, що інші люди теж переслідують свої цілі? Якою повинна бути система координації системи цін, щоб ці індивідуальні цілі були реалізованими? Тобто людина постійно ставить перед собою моральне питання: відносно якої з максимум моєї поведінки я можу бажати, щоб вона стала принципом всезагального законодавства або всезагальним правилом поведінки? У цьому сенсі суть раціональної економічної поведінки полягає у розумному поєднанні індивідуальних матеріальних і моральних потреб, яке дозволяє людині вільно спілкуватися з іншими, враховуючи їхню свободу. Тільки за такої умови може виникати дійсна координація дій між суб'єктами економічної діяльності, яка приносить прибутки.

Як справедливо зазначає Ф. Хайєк, до найважливіших умов, необхідних для існування морального почуття та моральних цінностей, належить «свобода здійснювати вчинки, коли матеріальні обставини нав'язують нам той або інший образ дій, та відповідальність, яку ми приймаємо, вибудовуючи наше життя за совістю»<sup>1</sup>. При цьому дуже важливо, щоб мораль була не «пустим звуком». Адже потрібна відповідальність не перед кимось, а в першу чергу перед власною совістю, що нічого не має спільного із примушенням. Людина має вирішити сама для себе, яким цінностям віддати перевагу і на якому боці опинитися в результаті прийнятого рішення.

Ядром філософії Ф. Хайєка є проблема співвідношення суспільного та індивідуального (приватного) інтересу особистості, системи моральних цінностей індивіда у безлічі потреб суспільства. На думку філософа, оскільки сама по собі шкала цінностей може існувати тільки в індивідуальній свідомості, — вона є обмеженою та неповною. Через це індивідуальні ціннісні шкали людей різні та знаходяться у протиріччі одна з одною, однак він визнає і

<sup>1</sup> Хайєк Ф.А. Дорога к рабству: Пер. с англ. — М.: Экономика, 1992. — С. 157.

той факт, що суспільні цілі часто можуть збігатися з особистими. Тоді колективна діяльність слугує задоволенню як особистих потреб, так і потреб усього суспільства. Особисту свободу та політичну свободу Ф. Хайек не уявляв без економічної свободи, так необхідної в економічному просторі.

Багато в чому близькою у розумінні цієї проблеми є позиція сучасного чеського філософа Я. Паточки, який, характеризуючи своєрідність людської свободи, стверджує, що «людина вільно творить і працює навіть там, де повертається спиною до свободи»<sup>1</sup>. Отже, без цієї важливої духовної цінності людина не була б саме людиною, особливо реалізуючи свої економічні потреби та інтереси.

Досліджуючи внутрішні компоненти мотивації людини до економічної діяльності, які включають у себе певні моральні цінності, А. Маршалл<sup>2</sup>, зокрема, говорив про те, що в господарській діяльності, як і всюди, людина піддається впливу особистих схильностей, уявлень про обов'язок і відданість високим ідеалам. Керуючись егоїстичними мотивами, у своїй діяльності вона враховує й егоїстичні мотиви інших. Їй властиві марнославство й безтурботність, почуття насолоди самим процесом гарного виконання справи, готовність принести себе в жертву заради родини і т.д. Усі ці якості і моральні цінності формуються й детермінуються в людині саме в умовах економічної діяльності. На думку А. Маршалла, тільки за допомогою економічної діяльності людина здатна досягти задоволення всіх своїх індивідуальних потреб, одночасно задовольняючи потреби інших.

Польський філософ М. Новак з приводу співіснування моралі та ринку висловлює тезу про те, що ринкова система повинна бути відкритою для участі в ній усіх людей незалежно від їхньої приналежності до тієї чи іншої конфесії<sup>3</sup>. Кожний індивід має право на прояв своїх моральних і пріоритетів. Суб'єктам ринку необхідно надати повну економічну свободу, так необхідну для розвитку творчості та економічної активності людей. Обмежувати їх означає сприяти стагнації суспільства. Разом із тим М. Новак упевнений, що розумний і досконалий устрій життя людського товариства, який би повністю відповідав християнським заповідям, неможливий. Його нема навіть у церковній ієрархії. Навіть святі, зібравшись разом, не змогли б витримати встановлений ними режим. Усі спроби побудувати економіку на засадах найвищих християнських принципів лише підірвуть як економіку, так і авторитет хрис-

<sup>1</sup> Паточка Я. Негативний платонізм; Вічність та історичність; Єретичні есе про філософію історії / Пер. з чес. — К.: Видавництво Соломії Павличко «Основи», 2001. — С. 35.

<sup>2</sup> Маршалл А. Принципи економічної науки. — К.: АДС «УМК Центр», 2001. — 216 с.

<sup>3</sup> Новак М. Дух демократического капитализма: Пер. с англ. — Минск: Лучи Софии, 1997. — 375 с.

тиянства взагалі. У суспільстві, де прагнуть нав'язувати християнські цінності, виникає їхнє відторгнення. Це пов'язано з тим, що одностайна думка людей з приводу моральних цінностей в умовах плюралізму неможлива.

Польський учений приділяє велику увагу особистій совісті кожного індивіда. Лише здатність та обов'язок прислухатися до власної совісті, співпрацювати з всіма, керуючись принципом свободи, справедливості та власної гідності, є умовою досягнення злагодності в будь-якій діяльності. Суб'єкт економічної діяльності, на думку М. Новака, — це одночасно громадянин держави та шукач Істини, Краси, Доброчинності та Сенсу власного життя. Якщо найважливіші інститути суспільства будуть хоча б формально сповідувати християнське розуміння справедливості та любові до ближнього, то воно ще зможе зберегти певні елементи демократії, ринкової економіки та економічної мотивації.

У цьому контексті актуальними завжди залишаються вчення відомих українських філософів Г. Сковороди та П. Юркевича<sup>1</sup> про внутрішній світ людини та серце як дійсне осереддя людського духу, джерело моральних мотивів поведінки. Українські мудреці високо цінували здатність людини до самопізнання та морального самовдосконалення, що переростає в мистецтво життя. Так, вивчаючи людину як моральну особистість, П. Юркевич вважав, що вона не підпорядкована необхідності сліпо стикатися з людьми й ворогувати з ними на життя та смерть. Адже в житті замало ситуацій, коли людина має робити свідомий вибір. За кожної зустрічі протилежних бажань та інтересів вона має звертатися до моральних вимог справедливості, яка вкаже їй, де й коли вони суперечать благові її ближнього й загальному благові. На думку П. Юркевича, за умови вищого морального розвитку людина дотримується заповіді любові, що спонукає її віддавати у жертву свої особисті вигоди заради блага інших, заради блага загального. Тобто він вважав, що справедливість і любов є головними умовами встановлення миру між людьми, заснування загальної товарищескості й братерства між ними. У бажанні миру й прагненні миру він бачив моральну потребу кожної людини.

Головною визначальною ознакою сучасної економіки є нерівновага її основних елементів. На нашу думку, цей стан пов'язаний із моральним вакуумом, із хаосом, що виникає у свідомості суб'єктів підприємницької діяльності й утворює хаос в їхній економічній діяльності. Ми поділяємо думку представників синергетичної теорії про те, що хаос є не тільки абсолютною ознакою кризової економіки, але й етапом її переходу до стабільності. У цьому аспекті мета суспільства по-

<sup>1</sup> Юркевич П. Серце та його значення у духовному житті людини, згідно з ученням слова Божого // Філософія: хрестоматія (від витоків до сьогодення): навч. посіб. / за ред. акад. НАН України Л.В. Губерського. — К.: Знання, 2009. — С. 491–501.

лягає в пошуку найкращого виходу з цього хаосу. Системний метод виходить з положення про те, що поступово в суспільстві акумулюються ті форми і методи розвитку його економіки, що найбільше оптимально підходять для неї й утворюють органічну єдність з мораллю, приводячи суспільство до порядку і соціального прогресу в цілому. У ході свого еволюційного розвитку економіка переходить від менш імовірних подій до більш імовірних. Після усунення хаосу настає порядок, який, у свою чергу, не може існувати постійно, інакше він призведе до зупинки економіки в цілому. Таким чином, не прагнення до ідеальної економіки (якої не може бути ніколи), а постійний пошук гармонії, кращих методів і способів ведення економічної діяльності, які б враховували її моральний аспект, є найкращими факторами досягнення порядку в системі. Залежно від типу організації системи економіка є складною нелінійною системою, зі своєю структурою і логікою розвитку. Складні елементи структури, утворюючи єдність, перебувають у постійній взаємодії, що веде до її самоорганізації. Ця складна система містить у собі безліч елементів, від зміни яких залежить розвиток системи в цілому. Ось чому мораль у цьому аспекті є невід'ємним компонентом економіки і розглядається нами як одна з детермінант економічних відносин. Суспільство, нездатне знайти нові шляхи і засоби оптимального розвитку економіки на основі моральних норм та ідеалів, стає інертним і непродуктивним.

Західні економісти М. Алле, А. Сен, У. В. Хайнс, Л. Якокка розглядають економіку як морально-духовне середовище взаємодії між учасниками економічної діяльності. Її ефективність прямо пропорційна якості моральності його суб'єктів. Так, М. Алле стверджує, що «це міф, начебто економіка ринків може бути результатом стихійної гри економічних сил і політики потурання. Реальність полягає в тому, що економіка ринків невіддільна від інституційних рамок, у яких вона працює»<sup>1</sup>. Під інституційними рамками М. Алле має на увазі не тільки політичну систему, судову тощо, а й систему моральних принципів, що існує у суспільстві й розповсюджується на всі сфери суспільної життєдіяльності. Вчений вважає, що в демократичному та гуманістичному суспільстві найвищою цінністю є людина. Разом із тим економіка, будучи частиною соціального цілого, не може бути самоціллю. Її основна мета — задоволення людських потреб. Важливою умовою задоволення різноманітних потреб людини є, насамперед, її мораль. Говорячи про моральні норми нашого часу, М. Алле має на увазі, перш за все, волю та гідність людини, забезпечення соціально припустимих умов у суспільстві при важливій, але чітко визначеній ролі державних інститутів.

<sup>1</sup> Алле М. Экономика как наука: Пер. с франц. — М.: Наука для общества, РГГУ, 1995. — С. 19.

Головним суб'єктом економічних і моральних відносин є людина. Саме вона розумно поєднує в собі матеріальні та моральні ідеї. Людина є метою та вищим смислом існування економіки. А це означає пріоритет людини над суто економічною доцільністю, моральних загально-гуманістичних цінностей над економічними засобами їх досягнення. Вступаючи в економічні відносини з іншими людьми, вона повинна постійно робити моральний вибір між способами отримання матеріального прибутку, оцінювати вчинки інших і себе, використовуючи моральні критерії діяльності.

Свого часу ще М. Вебер стверджував, що суспільству, щоб стати капіталістичним, потрібно мати особливий тип свідомості, людей із особливим складом думки й поведінки, із особливим типом моральних цінностей<sup>1</sup>. Наявність цих цінностей він вважав необхідною передумовою розвитку капіталістичного суспільства. Ця передумова залишається важливою і для існування сучасного раціонального ринкового господарства. Саме воно вимагає особливого «духу», про що писав М. Вебер. В основі цього «духу» лежала етична програма Б. Франкліна, де важливе місце займали такі якості підприємця, як його порядність, пунктуальність, чесність, скромність, працездатність, ощадливість, професіоналізм, раціоналізм.

Автор теорії етичної економії П. Козловські<sup>2</sup> відстоює думку про те, що економічна раціональність не просто спрямована на отримання матеріального прибутку. Вона має на увазі, що всі дії індивідів обумовлюються певними моральними цінностями. Економіка не може бути вільною від моралі. Вона не тільки керується об'єктивними економічними законами, а й визначається людьми, у бажаннях і виборі яких завжди є сукупність норм, установок, а також моральних уявлень. Дії людей підкоряються складним принципам, і ті, що стосуються економіки, становлять лише певну частину. Ця теорія прагне до цілісного розуміння, роз'яснення та оцінки людської діяльності та її координації перш за все у господарстві та в економічному просторі. Вона обґрунтовує положення про необхідність системного аналізу економічної життєдіяльності з позиції впливу звичаїв і культури споживання на зміни в економіці. Основна теза теорії полягає у тому, що культурно-етичні чинники відіграють усе помітнішу роль у розвитку господарства народів. П. Козловські вважає, що етична економія являє собою теорію ідеальних моральних норм господарювання. Її роль він бачить у виробленні норм формування переваг і координації ціннісних переваг і діяльності, що повинні бути значимі в умовах ринку. Це пов'язано із тим, що чиста економіч-

<sup>1</sup> Вебер М. Протестантська етика і дух капіталізму / Пер. з нім. — К.: Основи, 1994. — 261 с.

<sup>2</sup> Козловски П. Принципы этической экономики: Пер. с нем. — СПб.: Экономическая школа, 1999. — 342 с.

на теорія не може обійтися без етичної і культурної економії, оскільки економічна діяльність завжди підлягає одночасно також етичним і культурним цілям, нормам і очікуванням певної поведінки. Етичний аспект економії визнає в якості головного господарського принципу не тільки прагнення до збагачення, але й вимагає врахування всіх спонукань і мотивів діяльності суб'єктів ринку. Головним завданням тут є здійснення поставлених цілей з найменшими витратами, а людина та суспільство об'єднуються з економікою через моральні цінності цілераціонально відповідно до всіх індивідуальних цілей, поєднуючись при цьому за допомогою цінових сигналів у єдиний ринок. Німецький філософ стверджує, що ціннісно-раціональні дії можуть відбуватися і без примушення, якщо ці цінності є загальнознаними, однак критерії їхньої раціональності визначаються вже з об'єктивованих цілей.

Досліджуючи синтез етики та економії, П. Козловські стверджує, що етика повинна поєднувати в собі як мораль (яка носить нормативний характер), так і фактичні традиції та звичаї того чи іншого суспільства. Мораль має бути суб'єктивно прийнятою та ствердженою індивідом. Тільки тоді вона може впливати на його соціальну діяльність, економічну тощо. Мораль він називає головною причиною індивідуальної й соціальної діяльності людини. Мораль, на думку вченого, це не ще один аспект поряд із іншими, а певний спосіб сприйняття перспектив та аргументів наук, спосіб їхнього упорядкування та оцінювання, а також їхнього перетворення на щось практично дієве. Таким чином, П. Козловські доводить дієвий характер моралі, наголошує на її визначальній ролі в економічних відносинах.

К. Хоман і Ф. Бломе-Дрез — сучасні представники економічної етики — підкреслюють, що у центрі етики підприємництва знаходиться головне протиріччя — між моральною свідомістю підприємця та внутрішньою логікою підприємницької діяльності<sup>1</sup>. Мораль, на думку авторів, не повинна гальмувати розвиток економіки. Головним завданням економічної етики (або підприємницької етики) вони вважають пошук моральних норм або ідеалів, які можуть мати значення в умовах сучасної економіки та суспільства<sup>2</sup>. Ці норми та ідеали обумовлюють орієнтацію дій людини на моральні цілі та ідеї й подальший інноваційний розвиток моралі у суспільстві. Тому підприємцю слід сконцентруватися на професійній діяльності, реалізуючи у ній свої моральні прагнення згідно з нормами та законами. Вчені стверджують, що економічна та підприємницька етика має по можливості уникати моралізування, апелювання та висування постулатів. Її головним завданням є «...розрізнення

<sup>1</sup> Политическая и экономическая этика: Пер. с нем. — М.: ФАИР-ПРЕСС, 2001. — 368 с.

<sup>2</sup> Там само. — С. 182.

між рамковим порядком та діями у межах рамкового порядку»<sup>1</sup>.

К. Хоман і Ф. Бломе-Дрез порівнюють роль моралі в економічній життєдіяльності із правилами гри у спорті. По-перше, правила повинні бути для всіх однакові; по-друге, вони мають бути відомі для усіх та визнаватися ними; по-третє, правила необхідно впроваджувати; по-четверте, необхідно, щоб існувала достатня кількість сильних конкурентів, які б хотіли виграти. Ці правила мають підтримувати певну стабільність у часі, щоб відповідати своїй меті. Важливим підсумком авторів, на наш погляд, є думка про те, що правила (норми) в економічному просторі мають формуватися так, щоб стала можливою справедливість, а значить й індивідуальна моральна поведінка суб'єктів економічної діяльності.

Отже, аналіз наведеного матеріалу приводить до висновку про те, що економіка є не тільки сферою обміну та виробництва, але одночасно й морально-психологічним, соціально-духовним простором, де людина здатна реалізовувати всі свої моральні потреби й інтереси, виражати почуття та ідеї. Економіка являє собою сферу, в котрій її суб'єкти прагнуть виконати свої моральні зобов'язання (відповідальність), які вони мають перед суспільством. Адже поведінка людини завжди носить ціннісно-раціональний характер. Із ускладненням соціально-економічного стану суспільства у свідомості соціуму починає легко утворюватися вакуум, заповнити який намагаються механічним насаджуванням не найкращих західних зразків та цінностей.

Передові країни Європи, Америки та Азії теж проходили певні складні етапи в своєму розвитку. Але вирішення складних соціально-економічних проблем завжди полягало у звертанні до надбань культури, складовою частиною якої є мораль, духовні цінності, традиції й звичаї свого народу. Для економічної культури України найоптимальнішим було б гармонійне поєднання найсуттєвіших принципів, ознак західної і східної традицій: західний раціоналізм і прагматизм та конфуціанство, що сповідує внутрішню моральність людини, колективізм, споконвічну схильність людини до добра, виконання свого морального обов'язку та визнання існуючого світу як найкращого. Однак формування такої культури може відбуватися не на базі повного руйнування, а за умов поєднання давніх і сучасних традицій своєї держави. Процес «раціоналізації» та «модернізації» світу має бути узгодженим із найглибшим рівнем людського спілкування, в якому коріняться закони моралі. Безумовно, економічна культура сприяє підвищенню людської особистості. Вона знаходить свою реалізацію у повсякденній

---

<sup>1</sup> Политическая и экономическая этика: Пер. с нем. — М.: ФАИР-ПРЕСС, 2001. — С. 190.

економічній життєдіяльності та усвідомлюється людиною лише в міру її загальнокультурного розвитку. Таким чином, дотримання моральних канонів в економічній діяльності слугує розвиткові культури суспільства в цілому, а також загальному прогресові цивілізації.

Економіку не можна розглядати окремо без економічної культури. На реальне економічне життя суспільства має вплив реальна людина, яка створила це життя. І всі негативні сторони цього життя треба пов'язувати саме з діяльністю реальної людини, з її світоглядними, моральними орієнтирами, які сприяли створенню цих суспільних відносин. Таким чином, мораль як частина економічної культури суспільства в цілому свідчить про результати економічної діяльності людей, про сформованість у них моральних норм, правил, зразків і стандартів економічної поведінки. У цьому плані вона визначає ділові відносини між людьми, регулює економічну діяльність суб'єктів економіки, а також відносини людини із суспільством. Як частина економічної культури суспільства вона закладає основи економічної поведінки суб'єктів ринку. У культурному контексті вона є базисом морального кодексу такої поведінки, яка не просто забезпечує економічну ефективність, але й певний моральний порядок, деякий канон, заснований на відомому моральному авторитеті, моральних зобов'язаннях, свободі, відповідальності, розмежуванні між «Я» та прийнятими соціальними ролями. З наведеного матеріалу можна зробити висновок, що економічні відносини стосуються не тільки виробництва, обміну, розподілу та споживання матеріальних благ, але й глибинних елементів економічної свідомості, яка детермінується мораллю суспільства й окремої людини.

Кожному якісно-новому етапу в розвитку економічного прогресу життя суспільства завжди передують глибокі зрушення перш за все в суспільній свідомості, а саме — в системі мотивації економічної діяльності. Моральна мотивація в даному аспекті є важливим духовно-моральним феноменом економічної діяльності людини. Дослідження та визначення мотивів економічної діяльності особистості — справа дуже суб'єктивна, можна сказати, делікатна, яка залежить від багатьох факторів. Вибір мотивів діяльності визначається, зрештою, першочерговими потребами, що виникають у людини, але можна із впевненістю сказати, що соціальні і моральні потреби повністю не втрачають свого вирішального значення в цьому процесі. Моральні мотиви економічної діяльності не можуть цілком замінити собою матеріальні (економічні) інтереси, плани та очікування. Ці мотиви об'єднані у людській свідомості і не можуть існувати один без одного. Проте вони можуть відігравати різну роль в економічній поведінці особистості. У кожному суб'єкті економічної діяльності можлива наявність усієї сукупності матеріальних та моральних мотивів. Тільки

одночасна реалізація матеріальних і моральних мотивів до економічної діяльності є природним станом особистості. У цьому вона являє собою фізичну і духовну єдність. Саме така соціально-економічна єдність забезпечує найбільшу ефективність економіки.

*Стаття присвячена проблемі впливу моральних цінностей на економічну діяльність людини, складному співвідношенню індивідуальних і суспільних цінностей, кінцевою метою якого має стати стабілізація соціуму. Особливу увагу приділено дослідженню економічної свободи як складової індивідуальної свідомості підприємця і необхідної умови сучасного економічного простору.*

*Ключові слова: система моральних цінностей, економічна життєдіяльність соціуму, економічна свобода, економічна мотивація.*

*The article is devoted the problem of influencing of moral values on men's economic activity, to difficult correlation of individual and public values, the ultimate goal of which stabilization of society must become. The special attention is spared research of economic freedom as component individual consciousness of businessman and necessary condition of modern economic space.*

*Keywords: system of moral values, economic vital functions of society, economic freedom, economic motivation.*

*Стаття надійшла до редколегії 11.10.11,  
прийнята до друку 09.02.12.*

**Євген Козлов,**  
*кандидат філософських наук,  
старший викладач кафедри філософії  
ДВНЗ «Київський національний економічний  
університет імені Вадима Гетьмана»*

## **ХОЧЕШ БУТИ ЩАСЛИВИМ — БУДЬ НИМ**

*«Твоє щастя, і твій мир, і твій рай, і твій Бог є всередині тебе»  
Григорій Сковорода*

Україна переживає важкі часи. Влада вже вкотре розпочинає реформування національної економіки, перекладаючи весь тягар цього надто складного та тривалого процесу на плечі своїх терплячих громадян. Прикриваючись об'єктивними закономірностями ринкових відносин і світовою фінансовою кризою, намагається наповнити державну казну за рахунок скорочення соціальних програм і бюджетних виплат малозабезпеченим верствам населення. Рівень життя та доходів більшості громадян неупинно знижується.

Натомість нас запевняють, що ось-ось настане стабілізація економіки та почнеться зростання валового національного продукту, що обов'язково призведе до наповнення державного бюджету, покращання умов життя населення та добробуту. Треба, мовляв, лише з «розумінням» поставитися до ситуації, що склалася у нашій економіці, «трохи» перечекаати, пережити важкий період, затягнувши міцніше пояси та ретельно й відповідально працюючи на благо держави.

А людям же якось треба жити далі, не чекаючи настання благодатних часів, а в ось таких складних умовах здобувати освіту, професію, лікувати хвороби, створювати сім'ї, будувати житло, народжувати й виховувати дітей. Життя минає, його неможливо зупинити в очікуванні манни небесної від влади. Та ніхто її і не чекає, рівень довіри населення до можновладних керманичів стабільно прямує до нуля, люди за роки незалежності навчилися виживати без допомоги державних структур.

Як же бути звичайній людині у такому непростому сьогоденні, як гідно та пристойно себе почувати не дивлячись на всі негаразди нашої дійсності, як не озлитися на все і вся, не спустошити свою душу песимізмом, відчаєм і зневірою? Де шукати підстави для стабільного позитивного настрою та душевної рівноваги у різних життєвих ситуаціях, де знайти непохитні ідеали та непохитний стрижень для мудрої поведінки? Яку допомогу може запропонувати багатомісячний досвід пошуку філософами та мислителями різних часів і народів душевного спокою та миру серця, мудрого життя та щастя?

У запропонованій статті ми намагаємося дати відповідь на вищезначені болючі та невідкладні питання й окреслити можливі шляхи подолання людиною невдоволення життям, внут-

рішнього неспокою та душевної дисгармонії, визначити напрямки роботи над собою для нелегкого пошуку самовладання, зосередити увагу на важливих моментах нашого світовідчуття для його свідомого самоконтролю та налаштування на позитивні почуття та емоції. Для вирішення означених завдань ми залуцаємо здобутки та напрацювання різних філософських шкіл і релігійно-етичних учень, користується власними результатами осмислення їх відповідних положень і своїм особистим досвідом утілення їх у життя. Принциповою позицією автора є визнання першочерговості саме практичного змісту філософського знання, його людиномірності, його «пневмотерапевтичного» характеру. «Пустими є слова того філософа, якими не виліковується ніяке страждання людське, — проголошував першість гуманістичного смислу філософії Епікур, — як від медицини немає ніякої користі, якщо вона не виганяє хвороби із тіла, так і від філософії, якщо вона не виганяє хвороби душі»<sup>1</sup>.

Буття як таке є єдиним, цілісним і гармонійним — це незаперечна істина та очевидність для більш-менш чутливої, розвинутої та глибокої людини. Як «вінець творіння» людина теж є частиною глобального Універсуму, але у круговерті техногенної цивілізації майже втратила відчуття своєї органічної єдності зі світобудовою. І будь-хто, кого не влаштовує та не задовольняє мирська суєта та метушня, хто пригнічений шаленим ритмом пульсації сучасного життя, намагається хоча б іноді «втекти» від цього, усамітнитися, побути наодинці, інстинктивно прагнучи причетності до життя природи, до «участі» у здійсненні вселенського буття. Така інтенція реалізується, як ми знаємо, через бажання у перебуванні «на природі»: пікніки, виїзди «за місто», корпоративи «на свіжому повітрі», відпочинок на березі моря, туристичні походи лісами та горами тощо. Навіть звичайна прогулянка набагато приємніша, коли ми йдемо у парки та сади, до річок, ставків і т. і.

Людина як мікрокосм органічно та невід'ємно пов'язана із макрокосмом, це було відомо за давніх-давен, і цей зв'язок є багатогранним, поліфонічним, цілісним, системним тощо. Ми цим і у цьому живемо, ми настільки «звикли» до цього, що зазвичай не відчуваємо та не усвідомлюємо цього зв'язку в усій його складності, багатоманітності та особливостях. Проте беззаперечним є положення про те, що усією багаторівневою структурою свого єства ми постійно співіснуємо та співвідносимося із відповідними рівнями буття (вселенського, планетарного, ноосферного, соціального).

Людині не дано досягнути і до кінця розкрити та простежити цю структуру в усій її бездонній незбагненності — «подорож у глибини духу буде нескінченою» — казав колись Геракліт, для

<sup>1</sup> Антологія мирової філософії. — М., 1969. — Т.1, ч.1. — 360 с.

нас лише іноді трохи «прочиняються» її певні рівні та сторони. Це зумовлено, насамперед, мірою відкритості самої людини до неосяжної глибини власного духу, ступенем усвідомлення тожності власного мікро-буття з абсолютним макро-буттям, «метафізичним» відчуттям спорідненості свого існування з існуванням всесвіту, — як просторово-феноменального космосу, так і втаємниченою багатовимірністю духовного універсуму. «Людина — органічний член світової, космічної ієрархії, — проголошував на початку ХХ ст. всесвітньо відомий філософ, киянин за походженням, Микола Бердяєв, — і багатство її змісту прямо пропорційно її поєднанню із космосом»<sup>1</sup>. У більшості випадків ми лише можемо побачити, помітити, прослідкувати й описати те, що відбувається навколо нас і на «поверхні» нашої свідомості, але причини цього, «чому» й «як» це відбувається, осягнути до кінця ми не здатні.

Наше існування (екзистенція) може бути гармонійним (теоретично) лише у симфонії природно-біологічного, соціального та психологічно-трансцендентного аспектів (начал) у нашому естві. Прийнемо таке твердження як вихідний пункт у наших міркуваннях: «Саме поняття людини, її особистості — йдеться у сучасному авторитетному підручнику з філософії — ...повинно ґрунтуватися на понятті єдності соціального, біологічного та психічного»<sup>2</sup>. Зрозуміло, що наведена градація-поділення на різні форми буття такого складного та багатошарового феномена, як людина, є надто раціоналізованою й умовною, і тому досить обмеженою. Розчленувати та відособити ці людські начала одне від одного неможливо. Проте прийнявши таке розуміння людини як робочу гіпотезу, можна стверджувати, що *без гармонійного поєднання* таких різних аспектів вести мову про цілісність людини, та, як наслідок, її щасливе життя просто немає сенсу. Постає питання про *умови можливості досягнення такого консонансу*. Проаналізуємо коротко кожен із цих форм людського буття окремо.

Природно-біологічну свою складову, свою тілесність ми можемо відчувати лише у теперішньому, в оцю хвилину, що минає, лише «тут і зараз», це здається очевидним і не викликає сумніву. Про відчуття свого тіла у минулому у нас залишаються лише слабкі спогади, і відновити, а тим більше пережити їх наново просто неможливо. Фізіологічно наш організм працює в автоматичному режимі, час від часу нагадуючи про себе сигналами про необхідність задоволення певних своїх потреб. У стані злагодженої роботи різних його систем ми відчуваємо себе здоровими. Це є першою необхідною умовою для нормального самопочуття та позитивного світовідчуття. У системі йоги давньоіндійського мудреця Патанджалі (ІІ ст. до н.е.) першим ступенем на шляху

<sup>1</sup> Бердяєв Н.А. Смысл творчества. Опыт оправдания человека // Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. — М., 1989. — 376 с.

<sup>2</sup> Спиркин А.Г. Философия: 2-е изд. — М.: Гардарики, 2008. — 315 с.

самовдосконалення була хатха-йога, призначення якої полягало у гармонізації функціонування фізичного тіла. Без такої попередньої підготовки оволодіння наступними більш високими ступенями вважалося неможливим. «У здоровому тілі — здоровий дух», — стверджує те ж саме народна мудрість.

Як відомо, соціальний аспект людського буття є саме тим, що надає людині суто людських якостей і властивостей, себто робить людину власне людиною, неповторною та унікальною особистістю. Не повторюючи загальновідомих істин, звернемо увагу лише на один важливий момент нашого життя — необхідність спілкування та деякі його особливості. Як воно відбувається, що при цьому відчуває людина, чому це є життєвою потребою?

Розмова (особливо цікава) зі співбесідником віч-на-віч, «наживо» (або з іншими людьми у компанії) може здійснюватися лише безпосередньо, може відбуватися лише у поточну мить, *лише у теперішньому*, обличчя до обличчя, а не у минулому або майбутньому, — там можуть бути або лише спогади про те, що відбулося, або уявлення про можливе (першого — не змінити, другого — точно не передбачити). Чи не саме тому ми так цінуємо таке «живе» спілкування, чи не тому воно здатне так захоплювати нашу увагу, надавати сил, бадьорості та наснаги, чи не тому, що воно «змушує» нас *відчувати* життя, *яке завжди відбувається лише «тут і зараз», лише в оцю хвилину, в оцю поточну мить?* Звичайно, якщо людина сповна «захоплена» таким спілкуванням.

І, нарешті, третій аспект у нашому розгляді невід'ємно пов'язаний із другим і органічно впливає з нього: наші почуття та емоції у наведеній ситуації завжди наявні «тут і зараз», думки «працюють» теж у теперішній сучасності, і глибина спілкування (тема розмови, рівень взаєморозуміння, взаємопроникнення), його відвертість і щирість визначають повноту й «якість» перебування у теперішньому (аж до: «...де двоє або троє зібрані в ім'я Моє, там Я серед них» (Матф., 18, 20)).

Оскільки реально ми не можемо жити ні у минулому, ні у майбутньому, а лише у теперішньому, то із розглянутого вище впливає абсолютно логічний висновок про те, що *гармонійне поєднання* соціального, біологічного та психологічного рівнів людського буття, *їх консонанс може бути сповна та повною мірою досягнутим лише у теперішньому, в актуальній дійсності, лише «тут і зараз»*. Отже, повноту життя та гармонію буття, єдність і цілісність суцього людина може відчувати всією своєю багатогранною та багат шаровою структурою (перебуваючи в особливому стані, — саме тому «відчувати», — а не «уявляти» або «мислити») *тільки у теперішньому, лише через нього й із нього, лише «тут і зараз», лише в оцю хвилину, в оцю поточну мить*.

Як приклад на підтвердження цієї тези можна навести переживання тих особливо яскравих моментів життя, які називають «натхнення», «захоплення», «щастя», коли людина усіма своїми

думками, почуттями та емоціями «зібрана» у певний момент дійсності, сповна проживає його, коли вона не блукає згадками у минулому або уявою у майбутньому, а повністю «схоплена» миттю, поточною ситуацією. У такі хвилини людина забуває про все на світі та навіть про саму себе, «розчиняється» в екзистенції, — у хвилини зачарованості красою природи, мерехтінням зоряного неба, в екстазах творчого піднесення, у втраті відчуття часу від спілкування з коханою людиною тощо.

А згадаймо своє дитинство. Як ми самозабутньо гралися у різні ігри та бавилися іграшками! Як нам було гарно, які ми були захоплені тим чи іншим процесом! Як могли забувати про все на світі: про їжу та пиття, про прохання та заборони батьків стерегтися й берегтися (не «лізти у шкоду»), не забруднювати себе та одяг, далеко не заходити тощо. Звідси стає зрозуміло, що діти не завжди є неслухняними, вони просто настільки «розчиняються» у грі, настільки «зливаються» із ситуацією гри, що «втрачають» себе, забувають про себе, так само як і про всі перестороги та заборони батьків. На жаль, така дитяча здатність до кінця та «з головою» віддаватись якійсь певній діяльності або конкретній справі у більшості людей з роками швидко втрачається.

Але ж повернімося до нашої дійсності та поспитаємо себе: як переважно проходить наше життя? Для більшості з нас відповідь буде приблизно такою: коли наша увага сповна не прикута справами по роботі, у звичайній повсякденності, у стурбованості поточними проблемами та метушні побутового клопоту ми постійно подумки або озираємося назад, згадуючи досвід минулого (свій або інших людей), або напружено та зосереджено вдивляємося у майбутнє, — у прийдешні ситуації та невіршені питання, — тому і не можемо жити у теперішньому... Себто, наша увага здебільшого спрямована не на навколишню дійсність, а зосереджена на внутрішньому світі нашої свідомості. Проте, незважаючи на те, і наше тіло, й оточення — природа, люди, світ у цілому (вони можуть не знати про наші думки) — перебувають лише «тут і зараз», у поточній хвилині, в актуальній теперішності, а не у минулому або майбутньому.

Проблема може надто ускладнюватися ще й тим, що у більшості випадків такі медитативні стани не є безпристрасними — вони емоційно забарвлені. Про минуле ми згадуємо або з незадоволенням (про згаяний час, погані вчинки, втрачені можливості тощо), або з ностальгією і тугою (як колись було гарно, якими ми були щасливими, не розуміючи того...). Про майбутнє зазвичай ми думаємо зі стурбованістю та побоюванням, уже не кажучи, що часто й зі страхом од невизначеності.

Проте елементарна логіка та звичайний здоровий глузд повинні нам підказати, що така аналітична «діяльність» нашої свідомості позбавлена будь-якого сенсу. Минулого *вже немає* і воно ніколи не повернеться. Реально прожити, пережити його

наново не вдасться, змінити також. Згадуючи та відновлюючи в уяві різні епізоди та ситуації, ми лише банально та безжалісно марнуємо час. Єдино позитивним і конструктивним моментом тут може бути пригадування стресових, психотравмуючих ситуацій і уявне переживання їх заново зі свідомо іншим відношенням, зміною мотивації, розумінням їх необхідності, закономірності та незворотності. Іншими словами, треба змиритися, прийняти та благословити своє минуле, бути йому вдячним за набутий досвід і життєву школу. Спромогтися відчутти стару істину про те, що й у нашій долі, як і у глобальному плані світобудови, «усе, що б не робилося, робиться на краще». Узяти на озброєння повчання апостола Павла: «Усяка кара в теперішній час не здається радістю, але смутком, та згодом для навчених нею приносить мирний плід праведності» (До Євреїв, 12, 11).

Щодо майбутнього очевидним і наочним є те, що його *ще немає*. Проте воно деяким чином є нам підвладним. Зрозуміло, що воно приходить як результат і закономірний наслідок минулого, але ми можемо його певною і лише певною мірою коригувати, творити та програмувати у нашому теперішньому. Стурбованість майбутнім і побоювання його теж є безглуздими і навіть шкідливими, оскільки дадуть відповідні паростки у подальшому прийдешньому. Негативні думки є небезпечними як для нашого сьогодення, так і (набагато більше) для нашого майбутнього. Знаючи це, Платон проголошував: «Красиві думки ведуть до красивого життя».

Отже, повторимо ще раз, що *реально ми є володарями лише нашого актуального теперішнього, нашого «тут і зараз», лише цієї поточної хвилини, що минає*. Лише «тут і зараз» ми можемо відчувати, почувати, діяти, приймати рішення, творити, радіти життю, кохати... «Найголовніший і найвеличніший смисл поточної хвилини — ...те, що саме *оця* хвилина й є неповторною миттю Вічності. Що саме *оце* зараз і складає все найголовніше, найвеличніше та найцінніше у житті» (курсив автора — К.Є.)<sup>1</sup>. Жити «тут і зараз», у теперішності, закликали і Гораций: «Лови день!», і Сенека: «Живи сьогодні!», «Життя не відкладай!» (контекст цих висловлювань близький до наших міркувань, і не стосується, як це часто помилково витлумачується, прагнення якнайбільше отримати чуттєвих насолод і задоволень від життя).

Головою розуміючи все це, але за нестатком самовладання підпавши під владу емоцій, що зводять нанівець і елементарну логіку, і здоровий глузд, людина іноді стає заручником і навіть жертвою своїх неконтрольованих почуттів. У переважній більшості випадків обидва напрямки спрямованості нашої свідомості (у минуле або у майбутнє) викликають негативні емоції та призводять до пригніченого настрою та песимізму («усе погано»). Людина стає роздратованою та гнівливою, «зриваю-

<sup>1</sup> Антарова К.Е. Две жизни. — Ч.2. — М.: Сиринь, Скорпион, 1993. —181 с.

чись» і виплескуючи «наболіле» на інших, або починає в усіх негараздах справедливо звинувачувати саму себе та тоне у трясовині самоїдства. І в результаті така людина крокує життям із насупленими бровами та стиснутими щелепами, похмурим обличчям і понурими очима, відчуваючи себе нещасною...

А все лише від того, що нам важко виринути із егоїстичної зацикленості на самих себе та власних проблемах, подивитися на себе збоку, озирнутися навколо та помітити інших людей із такими ж або майже такими ж проблемами. Завжди стає легше жити, коли увага відволікається від самого себе. «Вистрибнувши» із самих себе, ми опинимося «тут і зараз», у *актуальному поточному теперішньому*, яке ми помічаємо зазвичай лише «краєм ока», а у більшості випадків не відчуваємо та не усвідомлюємо, але у *якому та лише у якому, і ніяк інакше*, відбуваються події, приймаються рішення, робляться вчинки, твориться майбутнє. У *якому та лише у якому* ми можемо почувати себе цілісною людиною, відчувати свою єдність зі світобудовою, співпричетність із абсолютним буттям (Богом). У *якому*, по великому рахунку, *проходить, минає і наше життя, і життя Всесвіту*.

Тепер, нарешті, настав час згадати і про висловлювання Козьми Пруткова, що винесено як назва цієї статті: «*Хочеш бути щасливим — будь ним*».

Що ж таке щастя та де його шукати? Відповідь у контексті наших міркувань здається простою та лежить на поверхні: не треба мріяти про якесь щастя у майбутньому, про прийдешнє щастя, що настане, нарешті, коли у нас буде те або інше: певні матеріальні блага, добробут, родинний затишок, діти, високі посади, визнання колег тощо. Себто, не треба подумки переносити його у невідоме (близьке або далеке) майбутнє і тим більше пов'язувати із цінностями мирськими, побутовим рівнем оточуючої дійсності, врешті-решт, зі світом феноменальним (світом явищ). Сучасний досвід життя в економічно та соціально високорозвинених країнах свідчить, що смислотетива ностальгія заповнює людину навіть за найкращих майнових і культурних умов її існування. «Численні тілесні потреби очікують тебе, та не в них щастя, — вкотре нагадує нам уже давно відоме класик української філософської думки Григорій Сковорода, — бо серцю твоєму потрібне лише одне, і там Бог і щастя, воно недалеко. Близько. У серці та в душі твоїй»<sup>1</sup>.

Багато хто з геніїв думки та майстрів слова майже в однакових виразах закликають спрямовувати пошуки щастя так само не у якесь примарне майбутнє або кудись назовні, а до

<sup>1</sup> Сковорода Г.С. Вхідні двері до християнського доброчестя // Сковорода Г.С. Пізнай в собі людину / Пер. М. Кашуба. — Львів: Світ, 1995. — С. 54

самих себе, до власної душі та серця: «не ганяйся за щастям: воно завжди перебуває у тобі самому» (Піфагор), «щастя та нещастя — у душі» (Демокрит), «щастя — нелегка річ: його дуже важко знайти у собі та неможливо знайти будь-де в іншому місці» (Н. Шамфор), «щастя залежить не від обставин, а від самого себе» (Л.М. Толстой), «як здоров'я має свою осілість не зовні, а всередині тіла, так мир і щастя в найглибшій точці душі нашої перебуває і є здоров'ям її, а нашим блаженством»<sup>1</sup>, «твоє щастя, і твій мир, і твій рай, і твій Бог є всередині тебе» (Г.С. Сковорода)<sup>2</sup>.

Отже, попередньо підсумовуючи наші роздуми, можна дійти висновку, що треба шукати та вчитися знаходити душевний спокій і мир серця у самому собі, передусім у своєму внутрішньому світі, правильно скеровуючи свій розум, почуття та емоції у різних життєвих ситуаціях. Це нелегка справа, і для цього потрібна напружена праця самостереження, самоаналізу та самопізнання. «Пізнай себе!» — ця стародавня максима видатним філософом Сократом була поставлена як основна філософська проблема та головна вимога для досягнення гідного людського життя. Великого значення філософії як мистецтву правильно жити надавав і Григорій Сковорода, у вченні якого дослідження внутрішньої сутності людини через самопізнання було необхідною умовою для пошуку душевного спокою та миру серця, й, — як результату, — щасливого життя.

Ми не випадково звернулися до філософської спадщини нашого видатного співвітчизника, тому що один із його наріжних антропологічних концептів — положення про «споріднену працю» — може стати чималою підмогою у наших міркуваннях. З точки зору мислителя, філософія повинна бути тісно пов'язана із життям і спрямована на розв'язання болючих і невідкладних питань як людського існування, так і суспільно-практичних завдань. Для нашого філософа вона стає теоретичною основою для вирішення поставленої ним проблеми людського щастя. Залучаючи для цього східні та західні джерела, зокрема, Біблію та здобутки античної філософії, Сковорода доходить висновку, що для людини «...немає кориснішого й важнішого, як богомудро управляти зовнішньою, домашньою й внутрішньою душевною економією, тобто *пізнати себе* й зробити порядок у своєму серці» (курсив наш — К.Є.)<sup>3</sup>.

Для чого ж потрібно пізнавати себе? Філософ відповідає: «Очевидно, від пізнання себе самого входить у душу світло

<sup>1</sup> Сковорода Г.С. Кільце (Дружня розмова про мир душевний) // Сковорода Г.С. Пізнай в собі людину / Пер. М. Кашуба. — Львів: Світ, 1995. — С. 262.

<sup>2</sup> Сковорода Г.С. Розмова, що називається Алфавіт, або Буквар миру // Сковорода Г.С. Пізнай в собі людину / Пер. М. Кашуба. — Львів: Світ, 1995. — С. 311.

<sup>3</sup> Сковорода Г.С. Розмова п'яти подорожніх про істинне щастя в житті // Сковорода Г.С. Пізнай в собі людину / Пер. М. Кашуба. — Львів: Світ, 1995. — С. 245—246.

божого знання, а з ним мирний шлях щастя»<sup>1</sup>. Уже в першому своєму великому філософському творі «Нарцис. Розмови про те: пізнай себе», Сковорода обґрунтовує ідею самопізнання людиною своєї духовної сутності як необхідну умову досягнення внутрішнього миру та спокою. У іншому (вище цитованому) творі на питання, де знайти людині оте «безначальне начало й вишне єство», філософ відповідає: «Якщо спершу не знайде всередині себе, то дарма шукатиме в інших місцях. Та це є справа досконалих серцем, а нам слід навчатися... <сердечного> спокою»<sup>2</sup>.

Душевний спокій і мир серця для звичайної людини, за Сковородою, означає «жити за натурою», а навчити цьому може «наша матір Біблія», яка «на кількох місцях кричить нам: «Слухай себе», «Прислухайся до себе краще...», ...«Повернися у дім свій». І це означає благовістити мир, сповіщати шлях щастя, ...відкривати керівне в усьому й недремне око, щоб якнайшвидше кожний, підкоряючись таємному всередині себе покликові блаженного духа, міг одержати настанову, просвітлення, кураж і досконалість у кожній своїй справі... — і далі філософ висновує — ...І це й є бути щасливим, пізнати себе, або свою природу, взятися за свою долю і перебувати з частиною, спорідненою собі, із всезагальної служби»<sup>3</sup> (курсив автора. — К.Є.).

Знайти себе та свою «споріднену працю» нелегко, зазначає Сковорода, проте іншого шляху до миру серця немає, тому що «цілком мертва душа людська, яка не вдалася до свого природного діла... — і тому, продовжує він, — не дивись, що вище й нижче, що показніше й не знатніше, багатше й бідніше, а виглядай те, що тобі споріднене. Раз уже сказано, що без спорідненості все ніщо...»<sup>4</sup>. Отже, почувати себе щасливою людиною може лише займаючись тією діяльністю, яка відповідає її покликанню: «Наша справа лиш пізнати себе й довідатися, для якої посади ми народилися й з ким водитися... — тому що, зазначає далі філософ — ...справжня сердечна насолода міститься у спорідненій праці. Тим вона солодша, чим природніша»<sup>5</sup>. У тому ж випадку, коли людині з різних причин не вдається знайти свою «споріднену працю», мислитель закликає смиренно шукати душевний спокій у тих обставинах, які склалися: «Бажаєш бути щасливим? Будь вдоволений своєю долею»<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> Сковорода Г.С. Розмова, що називається Алфавіт, або Буквар миру // Сковорода Г.С. Пізнай в собі людину / Пер. М. Кашуба. — Львів: Світ, 1995. — С. 304.

<sup>2</sup> Сковорода Г.С. Розмова п'яти подорожніх про істинне щастя в житті // Сковорода Г.С. Пізнай в собі людину / Пер. М. Кашуба. — Львів: Світ, 1995. — С. 244—245.

<sup>3</sup> Сковорода Г.С. Розмова, що називається Алфавіт, або Буквар миру // Сковорода Г.С. Пізнай в собі людину / Пер. М. Кашуба. — Львів: Світ, 1995. — С. 307.

<sup>4</sup> Там само. — С. 310—311.

<sup>5</sup> Там само. — С. 314, 319—320.

<sup>6</sup> Сковорода Г.С. Вхідні двері до християнського доброчестя // Сковорода Г.С. Пізнай в собі людину / Пер. М. Кашуба. — Львів: Світ, 1995. — С. 325.

Г.С. Сковорода був одним із тих філософів, які твердо та послідовно втілювали у дійсність свої філософські переконання, які прикладом свого життя стверджували своє вчення. Філософським заповітом, зверненим до всіх, хто крокує нелегкими шляхами самопізнання та самовдосконалення, лунають слова мислителя: «Щастя наше всередині нас... хай ніхто не очікує щастя ні від високих наук, ні від шанованих посад, ні від достатку... Немає його ніде. Воно залежить від серця, серце від миру, мир від покликання, покликання від Бога. Тут кінець, не йди далі. Це джерело будь-якої втіхи, і царству його не буде кінця»<sup>1</sup>.

Поспілкувавшись із думками великих, повернемося до наших роздумів. Мабуть, кожен із нас хоч раз у житті у смутку й тузі себе питав: «Як мені було гарно тоді-то і тоді, яким я був щасливим! — і далі із сердечним болем — чому ж тоді я цього не розумів, не цінував свого щастя, не насолоджувався їм сповна»? У чому ж тут справа? А відповідь буде простою: *ми не вмiли «помітити» й оцінити тієї сучасності, тих умов та обставин життя, тих людей, із якими звела доля у свій час, не вмiли відчутти та зрозуміти свого щастя*. Чому? Тому що наша свідомість тоді була зайнята думками про щось інше, про наше минуле або майбутнє, увага прикута до вирішення поточних проблем, ми не усвідомлювали себе сповна у тому теперішньому, не жили «тут і зараз».

У кожному віці є свої переваги, і немає сенсу порівнювати, наприклад, дитинство із юністю, юність зі зрілістю, старість із усім попереднім. Сумувати за роками, що минули, сумна та безглузда справа. Односпрямованість часу, незворотність і скінченність людського життя на землі є об'єктивною дійсністю та непереможною даністю, так здійснюється закон еволюції всього живого та світобудови у цілому. Розуміючи все це, як людині, все ж таки, не впасти у «метафізичну» тугу та відчай од залежності від такої нездоланної тотальної необхідності?

Вихід є! Просто треба навчитися у кожному віці цінувати те, що у ньому є: своєчасно неусвідомлювану безтурботність у дитинстві; пробудження душі, вирування енергії та великий спектр можливостей у юності, оволодіння знаннями та творче їх застосування у зрілості. У похилому віці теж є свої переваги: набутий життєвий досвід і мудрість, можливість поділитися ними, передати свої знання, вміння та майстерність наступним поколінням, своїм дітям і онукам. Навчившись із роками творчо та конструктивно ставитися до дійсності, наповнювати вищим смыслом будь-які обставини життя та мужньо зустрічати різні негаразди, буде набагато легше переносити хвороби та неміч старості.

Для нормального та більш-менш щасливого життя людині треба не зациклюватися на поточних проблемах і побоюваннях,

<sup>1</sup> Сковорода Г.С. Розмова, що називається Алфавіт, або Буквар миру // Сковорода Г.С. Пізнай в собі людину / Пер. М. Кашуба. — Львів: Світ, 1995. — С. 328.

не «бігти» по життю у постійній заклопотаності нагальними питаннями та обов'язками (багато хто намагається таким чином наповнити внутрішню порожнечу), а, по можливості, «помічати» все зовнішнє, бути уважною до нього, спостерігати все, що навколо відбувається, — адже *це й є наше життя*, наша сучасність. Увести у свідомість і закарбувати там розуміння того, що «все — у самій людині. І не зовнішнє життя пригнічує або оновлює її, але сама людина створює своє життя... (вона) все у собі носить і сама, своїми внутрішніми силами, що не залежать ні від чого та ні від кого, творить свій день»<sup>1</sup>.

Навчитися у теперішньому, «тут і зараз», цінувати все те (і тих), із чим (ким) ми стикаємося у повсякденності, знайти час і сили сердечним теплом і любов'ю зігріти тих, хто йде по життю поряд з нами. У своєму серці прийняти, змиритися та полюбити ті обставини, де ми опинилися, будь-яку життєву проблему зустрічати з усвідомленням того, що вона є якраз тим необхідним саме для нас життєвим уроком, тим випробуванням долі, що посиляється зверху, від якого неможливо відмахнутися й яке треба гідно та достойно пройти і відпрацювати. Урешті-решт, дійти до того, щоб «зрозуміти раз і назавжди, що зовнішнє життя приходиться як результат внутрішнього, а не навпаки»<sup>2</sup>. Надати максимум уваги та внести творчий момент у все те, чим ми займаємося, вкласти себе повністю у ту справу, що робимо, — і тоді ми відчуємо себе у єдності з іншими людьми, із життям своєї країни, із вселенським буттям. Лише таким може бути шлях до душевного спокою, гармонії серця та щастя.

Тоді нам не буде так болісно (або прикро і соромно) згадувати про своє минуле, адже ми проживемо його в усій повноті почуттів, думок та емоцій, — тобто щасливо, — і майбутнє перестане нас турбувати, навіть прийдешній відхід із земного життя не буде лякати темною прірвою безодні та невідомості, а стане очікуваним і гідно заслуженим відпочинком на нашій стежині Вічності. І тоді не буде ностальгічних спогадів, жалю, туги та нудьги, не буде підстав для старечого брюжжання — на це просто не буде часу.

*У статті здійснено спробу дослідження умов можливості досягнення людиною душевного спокою та рівноваги у складних обставинах сучасного життя. Використано досвід філософських пошуків Г.С. Сковороди щодо вирішення проблеми людського щастя*

*The article makes an attempt of investigate the conditions of possibility of man's reaching peace of mind and equilibrium in complicated circumstances of modern life. Experience of philosophical searches by G.S. Scovoroda is used in relation to the decision of problem of still human happiness.*

*Стаття надійшла до редколегії 21.10.11,  
прийнята до друку 09.02.12.*

<sup>1</sup> Антарова К.Е. Две жизни. — Ч. 2. — М.: Сиринь, Скорпион, 1993. — С. 39, 315.

<sup>2</sup> Там само. — С. 147.

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

## СЕНС ЖИТТЯ ЯК ЕТИЧНА ПРОБЛЕМА

Проблема сенсу життя має ряд аспектів: філософський, соціологічний, етичний, релігійний, соціально-психологічний. У категорії «сенси життя» відображається змістовна наповненість життя, розуміння свого призначення в світі (перш за все в соціальному світі), цільова спрямованість, ціннісна орієнтованість, те, заради чого варто жити. Поява смисложиттєвої, або екзистенційної проблематики в історії людської духовності свідчить про зростання свободи людини, якщо під свободою розуміти можливість вибору.

Однією з центральних проблем етики є визначення місця людини в світі, смисл її буття. Людина постійно задає собі питання: «Чи має життя взагалі сенс, і якщо так — то який саме? У чому сенс життя? Чи життя є просто нісенітниця, беззмістовний, нікчемний процес природного народження, розвитку, дозрівання, в'янення та смерті людини як і будь-якої іншої органічної істоти? Оті мрії про добро і правду, про духовну значущість та осмисленість життя, які вже з юних літ хвилюють нашу душу і змушують нас думати, що ми народились не «даремно», що ми покликані здійснити у світі щось велике й вирішальне і тим самим здійснити й самих себе, дати творчий вихід духовним силам, що дремають у нас, приховані від стороннього погляду...»<sup>1</sup>. Відповіді на ці питання даються виходячи з віросповідання, світогляду суспільства, світогляду нас і наших батьків, соціального стану, рівня освіти, психічного стану та багатьох інших факторів. Від цього залежить, як складеться наше життя.

У певному розумінні ці питання рівнозначні наступному: «Чи є природа людини такою, що лише певний спосіб життя робить її щасливою?» «В ім'я чого, задля чого живе людина на землі?»

Рано чи пізно ці питання хвилюють кожного, хто наділений свідомістю, хто усвідомлює себе як особистість. І кожному доводиться визначатися в них самотійно, адже ці проблеми носять особистісний, інтимний характер. Запитання «навіщо» й «задля чого» нерідко виникають під впливом зовнішніх подій та явищ. Усілякі невдачі й незгоди, страждання й болі, не-

<sup>1</sup> Франк С. Л. Сенси життя // Ірина Жеребило. Проблеми сенсу життя людини в українській середньовічній філософії: Монографія. — Львів: ЛБІ НБУ, 2004. — С. 125.

дуги й смерть — усе це призводить до того, що мета нашого існування починає викликати сумнів і ми замислюємося про його сенс.

Проблема сенсу життя людини особливо вагомо постає тоді, коли загострюються почуття людської особистості, коли людина відчуває потребу в самореалізації, осмисленні свого призначення, своєї ролі в суспільному розвитку.

Мета життя передбачає щось свідомо обране, тобто ймовірно, що єдино розумний шлях той, коли людина діє у відповідності зі своєю природою, коли цей шлях буде обрано вільно, а не заданий іншими.

Тільки про людину достеменно відомо, що вона здатна: по-перше, задавати собі питання про власне місце та призначення у світі; по-друге, залежно від відповіді на це питання обирати з-поміж можливих варіантів спосіб власної реалізації, власний життєвий шлях, тобто тільки людина має право вибору.

Людина, яка просто засвоює речовини з оточуючого світу, і яка не переживає горя, радості, любові, страждання, не спрямована активно реагувати на оточуючий світ не живе, а існує. Тобто життя — процес активного відношення до оточуючого світу, прилаштування оточуючого світу до своїх нужд і потреб. Отже, щоб жити, недостатньо відправляти біологічні функції, це існування, а життя — це і емоції, і переживання.

Один із висловів І. Канта, в якому відбивається глибоко моральна суворість його особистості, звучить так: «Найвище покликання людини — уміти належним чином визначити своє місце в процесі творення й правильно зрозуміти, чим вона має бути, щоб стати людиною»<sup>1</sup>. Те, чого І. Кант вимагав від людини як її найбільшого й найважливішого завдання, — не що інше, як знати, у чому полягає сенс життя.

Сенс життя — те, заради чого варто жити, це результат, підсумок життя.

Сенс життя — морально-світоглядне уявлення людини, за яким вона зіставляє себе і свої вчинки з найвищими цінностями, ідеалами, виправдовуючись перед собою та іншими.

Формуванню поняття «сенс життя» передують уявлення про цей феномен. Уявлення про сенс життя складаються в процесі діяльності людей і залежать від їх соціального становища, змісту розв'язуваних проблем, способу життя, світорозуміння, конкретної історичної ситуації. Виникнення уявлень про сенс життя пов'язане із зародженням самосвідомості, з появою можливості вибору.

За словами Е. Фромма, людина — єдина тварина, для якої власне існування є проблемою; вона повинна її розв'язати, і їй від цього нікуди ні подітися.

<sup>1</sup> Гессен Йоганнес. Сенс життя. — К.: Унів. вид-во ПУЛЬСАРИ, 2009. — С. 19.

Суттєвою рисою людського буття є його здатність ставати проблемою для самого себе. Проблема місця, ролі, призначення людини у світі, сенсу її життя є вічною. Можна згадати всім відоме загадково-містичне шекспірівське запитання, що вкладено в уста Гамлета: «Бути чи не бути?» Воно містить у собі глибинний зміст не тільки пошуку сенсу життя, а й паралельно з ним — моральну орієнтацію особистості, яка й виникає, у свою чергу, з пошуків сенсу життя. І це питання залишається віковично риторичним для всіх наступних поколінь.

Розвиток цієї проблеми у свідомості людей пов'язаний з муками совісті, нерозділеним коханням, бідністю, хворобами тощо. Однак основна причина її виникнення полягає в усвідомленні людиною своєї смертності, скінченності свого існування. Людина як біологічна істота є смертною. Невідворотність смерті надає земному життю незворотного та неповторного характеру. Переконавання, що життя на землі дається лише один раз, змушує ставитися до нього зі всією серйозністю.

І справді, якби життя людини було вічним, то вона могла б дозволити собі на якийсь час абстрагуватися від цієї проблеми. Безсмертній людині ніколи не пізно почати життя із розумінням. А можливо, її взагалі не цікавив би сенс життя.

Цього не може уникнути смертний, задумуючись, чи є в людському житті те, що не зникне разом зі смертю. Для смертної людини існування становить нескінченну цінність. М. М. Пришвін підкреслював, що «життя — це боротьба за безсмертя».

М. Г. Чернишевський вважав «краще жити, ніж не жити», маючи на увазі, очевидно «краще існувати, ніж не існувати», «краще бути живим, ніж мертвим». Це твердження втрачає сенс лише за умови, коли зберегти своє життя людина може тільки відмовившись від найвищих, загальнолюдських цінностей.

Життя і смерть — вічні теми духовної культури людства. Про них міркували пророки та основоположники релігій, філософи, діячі мистецтва і літератури, педагоги і медики. Навряд чи знайдеться доросла людина, яка рано чи пізно не задумалась би про сенс свого буття, майбутньої смерті і досягнення безсмертя.

Сенс людського життя з точки зору філософії завжди полягав у намаганні перебороти страх смерті, а життя розглядалося як підготовка до гідної смерті. Відомий вірменський філософ Давід Анахт саму філософію визначав як «роздуми про смерть»<sup>1</sup>.

Вічна мудрість закладена в латинському афоризмі «*emento mori*» («пам'ятай про смерть»). Пам'ятати, звичайно, не

<sup>1</sup> *Блощинська В. А.* Практикум з етики: навчальний посібник. — Івано-Франківськ: ІМЕ, 2001. — С. 93.

для того, щоб впадати в паніку, не піддаватися апатії, а глибше зрозуміти життя і своє місце в ньому. Адже, так чи інакше, людина мусить думати про насущне і відповідно торувати свій життєвий шлях.

Невідворотні колізії суспільного життя постійно ставлять перед людиною і, відповідно, наукою так звані «вічні», або «роковані» питання. Серед цих питань одне із чільних місць займають пошуки сенсу життя.

Вже на ранніх етапах розвитку людської цивілізації звернення до пошуку сенсу життя знайшло своє відображення в літературних пам'ятках. Так, ще з історії культури Месопотамії до нас дійшли численні міфи, серед яких важливе місце посідає «Епос про Гільгамеша», де ставиться питання про сенс життя та безсмертя та всім відомий давньовавілонський діалог пана і раба «Про сенс життя». Однією з причин, що спонукали до пошуку сенсу життя, була невдоволеність людей існуючим станом, дійсністю.

У Гомера ще немає міркувань про сенс життя. Однак на побутовому рівні ця проблема вже зафіксована в описі дій Ахілла. Ахілл іде в бій зі щитом, виготовленим Гефестом на прохання матері Фетіди. На цьому круглому щиті зображені Земля й небесні світила, два міста — одне у воєнний, друге в мирний час, зоране поле, жнива, виноградник, череда волів, отара овець, танці та ігрища, все це обрамляє океан. Цей щит — відтворена гармонія людського життя в усіх його проявах — негативних і позитивних. Ахілл іде в бій заради того, що зображено на щиті. Всі його вчинки звершуються в ім'я життя та виражають повноту буття<sup>1</sup>.

Розуміння неможливості вирішити проблему сенсу життя, задоволення всіх потреб розкривається у висловлюванні Геракліта: «То не гаразд було б, якби здійснилося усе, чого люди бажають»<sup>2</sup>.

Софісти відобразили у своєму світогляді всю різноманітність і мінливість моральних поглядів на сенс життя: «...якби всім людям було запропоновано зібрати воедино те, що ті чи інші вважають ганебним, і потім із усієї цієї сукупності викинути знову-таки те, що ті чи інші вважають пристойним, то не залишилося б жодного (звичаю), але все було б поділене між усіма. Бо в усіх не одні й ті самі звичаї»<sup>3</sup>. Моральні норми та звичаї, що підносяться до ідеалу, є довільними результатами людської діяльності. Ідеал же обумовлений історично сформованими вищими потребами людей.

Демокріт дає визначення сенсу життя як стану для досягнення щастя. «Мета життя — хороший настрій» (евтюмія), не тотожний із задоволенням, але такий стан, за якого душа живе

<sup>1</sup> Див.: Гусейнов А. А., Иррилиц Г. Краткая история этики. — М.: Мысль, 1987. — С. 21.

<sup>2</sup> Тихолаз А. Г. Геракліт. — К.: Абрис, 1995 — С. 127.

<sup>3</sup> Маковельский А. О. Софисты. — Баку, 1940. — С. 91.

безтурботно й спокійно, не збурювана ніяким страхом, ні боязною демонів, ні якою-небудь іншою пристрастю»<sup>1</sup>.

Цю тезу розвиває і Сократ, свідомо обмежуючи філософський аналіз вивченням морального буття людини. Ціннісний аналіз сенсу життя стає предметом розгляду його філософії. Сократ першим зафіксував характерну для його епохи рису: розрив між усталеними серед людей звичаями та моральною свідомістю. З цього випливає висновок про особливу роль знання, правильного вибору в житті, що коректує сенс життя. І якщо «добročесність є знання», то ціннісний зміст життя індивіда вимагає обґрунтування розумом і відповідального ставлення. Дотримання добročесностей, добропорядність, освітлені розумом людини, і є, за Сократом, сенс життя. Він наголошував, що людина мусить керуватися власним розумом у виборі свого шляху, в цьому підтверджується етичний раціоналізм Сократа.

Це твердження не втрачає свого значення і в наш час, оскільки сенс життя не зводиться до задоволення елементарних потреб. Більш чи менш усвідомлено людина ставить перед собою вищу мету — добро.

Аристотель, даючи визначення моральної особистості, вказував на притаманне їй прагнення до найвищого блага. Благо має широкий спектр трактування. Це і добропорядність, самовдосконалення шляхом набуття певних чеснот, активний спосіб життя на користь собі та суспільству. Маючи певні прагнення, людина ставить перед собою відповідні цілі. Цілей, а отже й видів їх досягнення, багато. Вищим благом є ціль, бажана сама по собі, а інші цілі бажані задля неї.

Серед основних способів життя Аристотель називає життя, сповнене насолод, державний і споглядальний способи. Багато людей свідомо обирають життя, сповнене насолод, виявляючи цим свою ницість. Не кращий і державний спосіб життя, для якого благом і щастям є пошана, пошесті. Найвищим Аристотель вважає споглядальний спосіб життя, який повною мірою доступний лише богам, а частково — мудрецам.

Ідеалом морального життя він вважав життя мудреця, тому, що споглядання істини є найприємнішим з усіх узгоджених з добročесністю видів діяльності. Споглядальницька діяльність самоцінна, завдяки їй досягається блаженство. Проте тільки життя богів справді блаженне. Людське ж життя може бути блаженним настільки, наскільки в ньому присутня споглядальницька діяльність.

Особистість не може вдовольнитися стихійним плином життя й намагається підпорядкувати його єдиній меті, досягнення якої пов'язується з самовдосконаленням, що втілюється в певних чеснотах.

<sup>1</sup> Материалисты Древней Греции. — М., 1955. — С. 154.

Античні філософи стверджували, що сенс життя міститься в таких формах і засобах життєздійснення, які облагороджують, підносять людину над її природним існуванням. Знання, розум, здатність творити добро запобігають стихійній течії життя та упорядковують прагнення й цілі людини. Тому сенс життя вбачається в удосконаленні свого розуму, прагнень і здібностей, як таких, що забезпечують вище благо.

Пізніше розуміння сенсу життя було піддане певній ревізії. В епоху пізніх римських стоїків сенс життя пов'язується з самоізоляцією від порочного світу, зіпсованого негараздами та негативним людським втручанням. Марк Аврелій не бачить іншого шляху, крім того, який дозволяє людині зануритися у саму себе і це, певною мірою, аргументовано в його праці «Наодинці з собою», де міститься заклик: «Загорнися в себе самого»<sup>1</sup>.

До головної мети життєвого шляху людини, за Філоном Олександрійським, веде три шляхи, що пов'язані з Авраамом, Ісааком і Яковом. Перший шлях — шлях раціоналізму, інтелекту та навчання, підводить до «природної теології» — пізнання Бога через його творіння — «думка веде нас до прийняття Бога як Душі Всесвіту». Але пізнання Бога неможливе раціональним шляхом. Другий шлях — шлях любові: це шлях Ісаака, чиє ім'я є радість — радість, що дарується любов'ю Бога, що не досягається, а вільно виливається в людську душу. Це шлях небагатьох, шлях релігійного екстазу. І, нарешті, шлях Якова — це шлях вправ, аскези. Підкреслюється недосконалість світу. «Віддаляйся геть від земної матеріальності, що тебе оточує, тікай з брудної в'язниці свого тіла, з усіх сил втікай від спокус хоті, тюремників цієї в'язниці! В боротьбі з ними не гребуй ніякими засобами!»<sup>2</sup>.

У Августина людина розглядається як «порох і попіл», нікчемна, грішна істота, єдине призначення якої полягає в тому, щоб спокутувати «першородний гріх», славословлячи Господа й утримуючись від мирських утіх. Сенс людського життя вбачався у поверненні людини у той первісний блаженний стан, у якому вона перебувала до вигнання з раю. Вся людська історія постає як трагічний наслідок необачного вчинку Єви, безглузда прикрість.

Особливо гостро потребу у розв'язанні проблеми сенсу життя суспільство відчуває в перехідні епохи, коли відбувається зміна стереотипів життєвих цінностей, відмова від усталених, освячених традицією форм поведінки.

Епоха Відродження змінила статус людини: людина розглядалась як частина природи, найдосконаліший її витвір. Ця єдність обґрунтовувалася в усіх зрізах: від структурно-функціонального, де людина — досконалий механізм, до есте-

<sup>1</sup> Аврелій Марк Антоній. Размышления. — Л.: Наука, 1985. — С. 38.

<sup>2</sup> Мень А. История религии: В 7 т. — М.: Слово, 1992. — Т. 6. — С. 455—456.

тичного, де людина — найпрекрасніший витвір природи. Символом такого розуміння людської суті є «Джоконда» Леонардо да Вінчі. В її знаменитій усмішці таємниче промовляє сама природа: «Пізнай мене і ти пізнаєш самого себе!».

Б. Спіноза дійсну мету людського життя вбачав у пізнанні, у суворому дотриманні велінь розуму, у підпорядкуванні йому афектів<sup>1</sup>. Слухатися велінь природи, жити для себе та своїх ближніх, заглибитися в самого себе, прислухатися до оточення й не сподіватися на богів — закликав П. Гольбах<sup>2</sup>.

Гегель вважав, що мета життя людини полягає у свободі її духу. СENS життя людини не можна шукати поза самим її життям. «Все, чого я хочу, найшляхетніше, найсвятіше, це моя мета; я повинен бути присутнім у цьому, я повинен це схвалювати, я повинен знаходити це гарним. З усякою самопожертвою завжди пов'язане почуття задоволення, завжди існує якесь знаходження самого себе»<sup>3</sup>. Правильно визначити мету свого життя — це й значить знайти самого себе.

Л. Фейєрбах стверджував, що мета життя людини полягає в прагненні до щастя, як до свого власного, так і для інших людей. Людина сама, а не за велінням долі визначає своє призначення, будує своє життя. Це призначення, однак, ніяке інше, ніж те, яке людина... сама обрала для себе, виходячи зі своєї природи, своїх здатностей і прагнень<sup>4</sup>.

СENS і мета життя людини полягають у зміні навколишнього світу заради задоволення потреб. Це незаперечно. Але, змінюючи зовнішню природу, людина змінює і свою власну природу, тобто змінює, розвиває саму себе. Більше того, не змінюючи себе, людина не могла б успішно змінювати навколишній світ.

Іноді сENS життя ототожнюють з метою, яку ставить перед собою людина. Прагнення реалізувати мрію наповнює життя особистості певним змістом. Проте сENS життя не можна звести до окремої мети. СENS життя не можна ототожнювати ні з якою конкретною метою. Адже, навіть досягнувши мети, людина кожен раз була б змушена знову шукати собі життєвий орієнтир. Не тільки матеріальна, але й духовна мета, навіть найвища — шляхетна, не утворює сENSу життя. Коли кажуть, що сENS життя «в їжі», «у праці», «у любові», «у служінні людям», то слід мати на увазі, що це твердження тільки одного гатунку, тобто такі, що діють в одній площині. Можна погодитись з Л. М. Коганом, який вважає, що категорії «сENS» і «мета життя» є однопорядковими, тому що сENS життя безперечно є

<sup>1</sup> Спіноза Б. Етика. — М.-Л., 1932. — С. 197.

<sup>2</sup> Гольбах П. Избр. Произв. В 2-х т. — М.: Соцэкгиз, 1963. — Т. 1. — С. 675.

<sup>3</sup> Гегель Г. Сочинения. Т. XI. Лекции по истории философии. — М.-Л., 1935. — С. 397—398.

<sup>4</sup> Фейєрбах Л. Избр. философские произв. В 2-х т. — М.: Госполитиздат, 1955. — Т. 1. — С. 343.

цілеспрямованість. Сенс життя вже припускає наявність у суб'єкта мети життя. Однак ці поняття не можна вважати тотожними. Використовуючи термінологію К. С. Станіславського, сенс життя можна образно зрівняти з «надзадачею» життєдіяльності людини. Сенсу життя так чи інакше підпорядковані всі життєві цілі<sup>1</sup>.

Головна, вирішальна мета життя системно підрозділяється на ряд більш окремих цілей, а ті у свою чергу на ще більш окремі (ситуативні) цілі й так аж до конкретних вчинків повсякденного життя. Це значить, що сенс життя — не проста сукупність цілей, а їх ієрархія, субординація та координація, певна система. У той же час сенс життя як загальне повинен бути у кожній конкретній меті, розкриватися через неї, хоча деякі конкретні ситуативні, повсякденні цілі можуть суперечити йому.

Лише за умов цілісного й відкритого контакту з буттям смисложиттєвий пошук особистості постає як процес, заснований на вільному та відповідальному її самовизначенні. Мудра людина — не просто та, що багато знає, навіть не та, що вмє застосовувати свої знання на практиці. Мудрий — той, хто здатен практично співвідносити, гармонізувати життя і його сенс, підносячи їх до єдності, заснованої на позитивних людських цінностях.

Рано чи пізно людина має перейти від питання «Ким бути?» до питання «Якою бути?». Саме тоді виникає питання про сенс життя.

Проблема сенсу життя — це проблема морального вибору, що залежить від спрямованості особистості, від її ціннісних установок та орієнтацій. Не можна беззастережно стверджувати, що сенсів життя існує стільки, скільки людей. Етику цікавить те спільне, що характерне для сенсу людського життя загалом. Кожна людина, обираючи життєвий шлях, сенс, орієнтується на загальне уявлення про сенс людського життя, хоча іноді і не копіює його.

У розумінні проблеми сенсу життя сформувалося дві принципово протилежні точки зору:

Перша — турбота людини лише про себе, своє спасіння, благополуччя, самовдосконалення, самореалізацію.

Друга — сенс життя не обмежується існуванням індивіда і полягає: у служінні Богу, Батьківщині, певній ідеї, науці тощо. Окрему людину розглядають лише як засіб. Такий підхід іноді видається дуже високим, піднесеним, а тому привабливим. Проте, історія свідчить, що заради сумнівних і псевдо великих ідей загублено мільйони людських доль.

Очевидно, сенс життя треба шукати між цими крайнощами — граничним егоїзмом і фанатичним альтруїзмом. Існу-

<sup>1</sup> Коган Л. Н. Цель и смысл жизни человека. — М.: Мысль, 1984. — С. 228—229.

вання різних точок зору на проблему сенсу життя є природним явищем. Важливо тільки враховувати, що в моральному житті віра в наявність сенсу життя відіграє істотну роль. Без неї життя людини справді втрачає смисл.

Сенс життя не дається, не задається, його треба вибрати, утворити, довести, якщо людина свідомо прагне його пізнати. Сенс життя — це мета, заради якої витрачаються розумові зусилля, час, фізичні та духовні сили спрямовуються у всій повноті на її досягнення. Саме цим людина стверджує себе, стверджує своє безсмертя.

Кожен осмислює своє життя і життя тих, хто його оточує, виходячи зі свого світогляду, становища в суспільстві, потреб та інтересів, сподівань та устремлінь. Велику роль при цьому відіграє міра духовного та морального розвитку індивіда. Обрана більш чи менш усвідомлено мета життя, знайдений сенс життя, набуває нормативного характеру, стає керівництвом до дії.

За В. Г. Немировським можна виділити, принаймні, дев'ять основних концепцій сенсу життя. Залежно від об'єктивного значення цих концепцій, їх можна поділити на кілька груп.

До першої групи належить сукупність концепцій, орієнтованих на прогресивний розвиток суспільства. Найвищим символом життя є творчо-альтруїстичний, зміст якого полягає в безкорисливій турботі про загальне благо. Альтруїзм (з лат. *alter* — інший). Термін введений О. Контом для виразу прагнення, протилежного егоїзму, коли інтереси інших ставляться вище власних. Альтруїсти готові поступитися в ім'я блага суспільства та інших людей власними інтересами. Альтруїзм — риса колективної поведінки у повсякденному житті, але у виняткових випадках підноситься до самопожертви.

Друга — соціально-творча, коли людина пов'язує сенс життя зі створенням духовних і матеріальних цінностей, сподіваючись при цьому жити в умовах використання результатів своєї діяльності.

Третя — соціально-демографічна, яка відображає мету життя, пов'язану з народженням і вихованням дітей, онуків, що мають «продовжити життя» в своїх безпосередніх нащадках.

У четвертій групі поєднані концепції сенсу життя, що сприяють прогресивному розвитку індивіда (а тим самим і суспільства) та орієнтовані на різні варіанти ігрової діяльності.

П'ята — престижна концепція сенсу життя характеризується сукупністю різних способів підвищення свого соціального статусу, своєї значущості в очах оточуючих: від професійної кар'єри до гонитви за багатством.

Із престижною тісно пов'язана лідерська концепція сенсу життя, породжена прагненням влади над людьми в будь-яких формах. Атрибути влади — популярність і слава, сприймаються як запорука знаходження безсмертя в пам'яті людей.

Сьома — гедоністична концепція визначає сенс життя заради різного роду задоволень, насолод і керується принципом «після нас — хоч потоп». У патологічних випадках гедоністична спрямованість поведінки набуває форми алкоголізму, наркоманії, токсикоманії, сексуальної розбещеності.

Восьма — конформістська модель життя характеризується прагненням — «жити, як усі», нічим не вирізняючись з натовпу і означає, певною мірою, прагнення пристосуватися до будь-якого оточення, орієнтацію на розчинення в людській масі.

Дев'ята — теологічна, чи релігійна концепція сенсу життя. Відображає релігійні погляди на сенс життя, що спрямоване на служіння Богу в тій або іншій формі<sup>1</sup>.

Кожна з описаних концепцій сенсу життя представлена у свідомості особистості як її спрямованість, у якій можна виділити два рівні: світоглядний і соціальний. На світоглядному рівні найповніше формується уявлення особистості про сенс життя, яке є результатом роздумів про життя і смерть, про світ і своє місце в ньому, про ставлення до інших людей. На цій основі моральна свідомість узагальнює життєвий досвід, концентруючи його в принципах типу: «моя хата скраю» (українське прислів'я), «жити — значить діяти» (Анатоль Франс), «сенс життя тільки в єдиному — в боротьбі» (А. Чехов), «віра — це розуміння сенсу життя та визнання обов'язків, що витікають з цього розуміння» (Л. Толстой), «краще хай я буду попелом, аніж пилом» (Джек Лондон), життя «прожити треба так, щоб не було боляче за безцільно прожиті роки» (М. Островський). Відповідно до цих сенсожиттєвих принципів ставляться головні життєві цілі, визначаються морально-етичні засоби їхнього досягнення.

На другому, соціальному рівні, відбувається конкретизація концепції сенсу життя стосовно життєвих орієнтацій, вибудовується шкала оцінок різних сфер життєдіяльності. Ці уявлення реалізуються в мотивах вибору трудової діяльності, професії, в ціннісному ставленні до культури. Безпосередня участь у досягненні великих цілей свого народу, суспільства, створює передумови для всебічного розкриття інтелектуальних, емоційних здібностей людини, збагачує її чуттєвий світ.

Життя кожної людини — це унікальне поєднання можливостей. Максимально здійснити їх, зберегти здійснене та передати для подальшого розвитку прийдешнім поколінням, нащадкам — можливо в цьому і полягає смисл життя? Наповнити життя сенсом — означає вкладати всі свої духовні здібності в кожну ситуацію, «перетворювати суєтне на вічне», знаходити у відносних цінностях абсолютний зміст.

<sup>1</sup> *Немировський В. Г.* Смысл жизни: проблемы и поиски. — К., 1990. — С. 18—21.

Сучасне трактування проблеми втрати життєвого смислу чітко було поставлено гуманістичною етикою та екзистенційною психологією, особливий розвиток воно отримало в логотерапії<sup>1</sup> Віктора Франкла. Логотерапія — це теорія В. Франкла про сенс життя.

Пошук і реалізація смислу життя В. Франклом розуміється як «духовний об'єкт», до якого прагне людська душа і який є основним рушієм поведінки та розвитку особистості. Для того, щоб жити та активно діяти, людина повинна вірити в сенс, який несуть її вчинки. Відсутність сенсу породжує у людини стан, котрий В. Франкл називає екзистенціальним вакуумом (порожнеча існування), стан, коли байдужість і зневіра доводять до межі самогубства. Не знаючи ні того, що їй потрібно, ні того, що вона повинна, людина втрачає чітке уявлення про те, чого вона хоче. Як результат, вона хоче того, що і інші (конформізм); чи робить те, що інші вимагають від неї (тоталітаризм). Ця ситуація є особливо актуальною для другої половини ХХ ст., коли відбувається руйнація загальноновизнаних ідеалів. У сучасній цивілізації існує проблема смисловтрати.

За даними, на які посилається В. Франкл, 85 % опитаних американських студентів, що вчинили невдалі спроби самогубства, вказували, що не бачать у своєму житті жодного смислу; і це при тому, що 93 % з них були фізично та психічно здорові, жили в добрих матеріальних умовах, брали активну участь у суспільному житті та про якість незадоволення суто матеріальних проблем у них не було й мови<sup>2</sup>. Також, практика доводить, зауважує В. Франкл — питання про сенс життя нерідко виникає й тоді, коли живеться гірше нікуди. Досвід ХХ ст. показує, що найжорстокіші випробування людина гідно зустрічає та краще переносить, коли в неї є усвідомлення життєвої мети, відчуття осмисленості власного існування та вчинків.

Будь-яка ситуація несе в собі свій смисл, відмінний для різних людей, але для кожної людини він являється єдиним та єдино істинним. В. Франкл підкреслює, що кожна людина має своє покликання і місію в житті, повинна усвідомити і реалізувати своє призначення, людина повинна сама шукати та знаходити сенс життя. Та мало тільки знайти сенс, потрібно ще й його здійснити. Особа несе відповідальність за виконання унікального смислу свого життя. Справдження сенсу є для людини необхідністю в силу кінцевості, обмеженості та незворотності людського існування в світі, неможливості відкласти щось «на потім», через неповторність кожної конкретної ситуації. Здійснити ж смисл життя людина може завдяки свободі волі, котра допомагає їй знайти та реалізувати сенс свого життя.

<sup>1</sup> Див.: Франкл В. Человек в поисках смысла: Сборник. — М.: Прогресс, 1990. — С. 10, 301, 338—339.

<sup>2</sup> Там само. — С. 26—27.

Осмишеності нашому життю надає система цінностей. Так, В. Франкл визначає три основні типи цінностей, здатних наповнити смыслом індивідуальне людське буття: цінності творчості, цінності переживання та цінності відношення (ставлення).

Пріоритет надається цінностям творчості, основним шляхом реалізації яких є праця. Цінності творчості — це цінності, які реалізуються у продуктивних творчих діях. У загальному, широкому трактуванні, творчість — це створення чогось абсолютно нового, того, що раніше не існувало. Не всі схильні до такого творення. Але кожен може бути творчою особистістю, не створюючи шедеврів. Кожен з нас може розглядати свою діяльність, усю сукупність своїх життєвих справ як власне незамінне індивідуальне завдання, виконання якого єднає його з людьми, зі світом. Реалізація себе в творчій діяльності (праці) — це те, що надає осмишеності нашому буттю.

Цінності переживання — виявляються в нашій чуттєвості до явищ оточуючого середовища, реалізовані в переживаннях, вони пов'язані, наприклад, із релігійними почуттями, захопленням творами мистецтва, поклонінням перед природою, можуть набувати для нас смисложиттєвого значення. Людина може знаходити смисл життя в переживанні любові, співчутті та симпатії до інших людей.

І навіть коли людське життя та можливості людини обмежені — обов'язками, долею, смертю, стражданнями — смисл життя можна знайти у ставленні до цих чинників. У фатальних ситуаціях життя для людини висвітлюється новими гранями та глибинами. Адже недарма стоїки вчили, що справа полягає не в тому, щоб втекти від долі — від неї не втечеш! — а в тому, щоб гідно її зустріти. Весь досвід людського життя показує, що людині набагато легше перенести найскладніші випробування, коли в неї є «усвідомлення життєвої мети, відчуття осмишеності власного існування та вчинків». Навіть у найважчих обставинах людина може й здатна гідно, осмишено приймати власні страждання, власне буття.

Здійснюючи смисл свого життя, людина тим самим здійснює саму себе. Але поза цим здійсненням особа ніколи не зможе дізнатися, вдалося їй дійсно здійснити смисл свого життя. Саме тому не можна погодитися з висловом видатного російського філософа М. Бердяєва, який стверджував, що сенс життя — в пошуках цього сенсу.

Є велика різниця в тому, щоб щось знати про смисл життя, визначити його для себе та прожити своє життя усвідомлено.

Щоб знайти правильну відповідь на питання: «Для чого я живу?», «Який сенс нашого життя?» — кожний повинен пізнати самого себе, точніше — свої бажання. А це досить непроста справа. Ми найчастіше думаємо про себе зовсім не так, як думають про нас інші. Кожен повинен чесно відповісти самому собі, чого він хоче: слави, пошани, матеріально забезпеченого життя, радості

творчості, пізнання світу, служіння людям? Наші бажання можуть бути мінливі, а часом і просто суперечливі. З одного боку, людям часто хочеться пригод, ситуацій, у яких вони могли б проявити себе, з іншого боку — вони звикли до тиші й зручності міської квартири, уникають усяких гострих конфліктних ситуацій.

Необхідно та дуже важливо вибудувати ієрархію своїх бажань, розташувати їх за ступенем важливості для самого себе: визначити, що ж є для нас головним, без задоволення яких потреб життя здається тягарем, а від чого можна й відмовитися, чим можна знехтувати. Уявлення про сенс життя допомагають людині бути, не скорятися мінливості злигоднів життя і, незважаючи ні на що досягати поставленої мети.

«Пізнай самого себе», — говорив Сократ. Багато помилок, крах усіх сподівань, людських долі і виникають саме з неуважності до самого себе, через відсутність об'єктивного аналізу своїх бажань, їхньої мінливості, через забуття золотого правила, що не можна жити тільки сьогоднішнім днем і хвилиний настрій поширювати на все життя.

Однак одного самопізнання, зрозуміло, ще недостатньо. Адже життя кожної людини потрібне не тільки їй, але й іншим людям, суспільству. Тому для правильного розуміння сенсу життя необхідно усвідомити свій зв'язок із буттям, розвитком усього суспільства, зрозуміти його значення для себе й себе для нього. Це можливо, якщо людина буде жити не тільки своїми справами, але й справами інших людей, їхніми інтересами, якщо пройде життєву школу не тільки радощів, але й труднощів, горя та втрат.

Сенс життя здобувається у свідомому творенні життя — створенні себе згідно із загальноприйнятим ідеалом і встановленні стосунків з іншими людьми та середовищем взагалі. Реалізуючи своє призначення бути людиною, особа здобуває справжню повноту буття, тобто сповнює його сенсом.

*Жизнь каждого человека имеет тот или иной смысл, независимо от того, сознает он его или нет, понимает его адекватно или неадекватно. Проблема смысла жизни — это проблема нравственного выбора, который зависит от направленности личности, от ее ценностных установок и ориентаций.*

*One or another sense has life of everybody, regardless of is person conscious him or not, understands him adequately or inadequately. A problem of sense of life is a problem of moral choice which depends on an orientation personality, from its valued settings and orientations.*

*Ключові слова: сенс життя, мета життя, свідомість, самосвідомість, світогляд, право вибору, самовизначення, самореалізація, віросповідання, покликання людини, спосіб життя, моральна орієнтація особистості, життя, смерть, безсмертя, загальнолюдські цінності, моральні норми та звичаї, ціннісні установки та орієнтації, добро, благо, доброчесність, добропорядність, щасття, любов, самовдосконалення, екзистенціальний вакуум.*

*Стаття надійшла до редколегії 01.11.11,  
прийнята до друку 09.02.12.*

## КОНЦЕПТ «ЖИТТЯ»: НЕОТОМІСТСЬКА РЕФЛЕКСІЯ

Хто зводить руку на життя людини,  
почасти зводить руку на самого Бога  
(Блаженний Йоан Павло II)

**Постановка проблеми.** До ХХ ст. вважалося, що сили природи, а також самі люди, не можуть знищити саме існування життя. Тепер ситуація стала іншою. Людина створила загрозу життю і, як наслідок, опинилася перед можливо останньою межею свого існування. Неотомізм (у соціальних питаннях Католицької Церкви) у питаннях захисту людського життя послуговується власними визначеннями категорій, понять, які складають предметну основу означеної проблеми. Тлумачення феномену «життя» авторитетними неотомістами сучасності цікавить філософів, релігієзнавців та інших, і водночас потребує його адекватного висвітлення та подальшого обговорення в філософській літературі.

**Аналіз останніх досліджень і публікацій.** Проблема тлумачення концепту «життя» в сучасній філософії репрезентована працями М. Поповича, П. С. Карака, П. Йолона та ін., а в неотомізмі — працями Йоана Павла II, Бенедикта XVI, теологів-богословів Ж. Марітена, К. Леона-Дюфура, Ж. Люпласі, А. Жоржа, П. Грело, Ж. Гійє, М.-Ф. Лакана, П. Карраско, Л. Меліна й ін.

**Метою статті** є уточнення змістовних характеристик концепту «життя» в контексті неотомізму персоналістського спрямування.

**Основні результати досліджень.** Відомо, що концепт «життя» попри велику популярність у філософії, не є предметом експліцитних визначень, а виявляє свій зміст у контексті різноманітних філософських, наукових чи релігійних або інших тлумачень. Зазвичай ті чи ті інтерпретації розкривають його зміст у біологічному, космопланетарному, містичному, культурно-історичному й інших сенсах.

Дослідження феномену життя має давню історію: більшість античних мислителів не розділяли світ живого та неживого, а весь довколишній світ (природу) вважали живим, який існує вічно і незмінно в просторі й часі. Згідно з пануючою в той час ідеєю гілозоїзму, вся матерія мислить, а відтак вона є живою. Анімізм також підтримував ідею живої матерії (все, що існує в світі природи має свою душу), природа була носієм живого, одухот-

вореного. Головною ознакою життя називали єдність з природою, а пізніше до цих ознак додали подразливість, саморозвиток, самовідтворення, обмін речовин тощо. До головних ознак життя також відносили одухотвореність (наявність душі).

Платон визнавав існування світової душі, яка і є передумовою Божественного Життя. Світова душа для філософа виступала вищою формою життя (розумом, відірваним від матеріального тіла). Зазначена ідея лежала в основі суперечності між «недосконалим» тілом і «вічним» розумом. Інші філософи Стародавньої Греції тлумачили життя як добро (благо). Згодом теологи Середньовіччя спробували поєднати ідеї Платона з висновками догматичного богослов'я, але завершене вирішення проблеми життя в Середньовіччі лежало за межами їх безпосередніх можливостей. Життя серйозно вивчалось філософами та науковцями Нового часу (Р. Декарт та його послідовники, представники «фізіологічного автоматизму» — П. Бейль, Д. Дідро, Ж. Ламетрі, К. А. Гельвецій, П. Гольбах та ін.). Вони прагнули дати механістичне пояснення життю. Інші філософи-науковці (Х. Вольф, Ф. Шталь, І. Ф. Блюменбах, К. Карус та ін.) акцентували на існуванні самостійної життєвої сили (*vis vitalis*), яка не зводиться до простих фізичних сил. Віталісти спиралися на телеологію Арістотеля та його ключове поняття ентелехії, як «актуальної дійсності предмета на відміну від його потенції (можливості буття)», що віддзеркалює «єдність матеріальної, формальної, діючої та цільової причин»<sup>1</sup>. Протиставлення механістичного і віталістського підходу в XVIII — на початку XIX ст. частково зменшилось завдяки метафізиці.

Висока репутація біології XIX—XX ст. (еволюційної теорії та фізіології) наповнила концепт «життя» «натуралістичним» змістом. Водночас у філософії сформувався напрям «філософії життя», представники якого (Ф. Ніцше, В. Дільтей, Г. Зіммель, О. Шпенглер, А. Бергсон та ін.) критично переосмислювали раціоналізм, який, на їх погляд, не надавав істинного тлумачення феномену життя. Вони вважали, що пояснення життя за допомогою фізіології та біології унеможлиблює вичерпну відповідь на запитання про сенс життя людини і суспільства загалом. Починаючи з XIX ст., тема життя домінує майже у всіх філософських напрямках (феноменології, персоналізмі, екзистенціалізмі, неотомізмі та ін.), які, крім гуманітарного виміру, досліджували життя у всіх інших формах його прояву.

Сьогодні популярним підходом стало тлумачення життя як безперервного творчого процесу, який проходить не на основі раціонального та логічного, а лише завдяки інтуїції, емпатично-чуттєвого та образно-символічного сприйняття. Життя розглядається як проблема єдності життя, знання про життя людини та розуміння людиною самої себе. Вже у XX ст. інтерес

<sup>1</sup> Філософський енциклопедичний словник. — К.: Абрис, 2002. — 200 с.

до проблеми життя привів до появи чималої кількості синтезованих підходів тлумачення феномену життя, що існували на стику наукових, філософських, метафізичних концепцій. Але загалом проблема життя (адекватне розуміння складових частин, дослідження сенсу, значення, цінності і мети життя) залишилась предметом гострих дискусій і вимагає подальшого обговорення. Для філософії і науки феномен життя до сьогодні залишається найвеличнішою світовою загадкою.

Неотомізм розвиває свій варіант відповіді і систему аргументації щодо вирішення проблеми людського життя. Він бере до уваги загальне тлумачення поняття «життя», згідно з яким воно є буттям «конкретних природних творінь (істот), біологічних видів, що зберігають своє існування завдяки самовідтворенню в межах заміни одного покоління іншим»<sup>1</sup>. Водночас акцентує на тому, що життя це — «спосіб існування окремої людини як особи, що розвиває свою біографію в просторі й часі»<sup>2</sup>. Перша частина зазначеної інтерпретації виокремлює онтологічний контекст, а друга — розвиток окремої особи, що підтверджується всією культурою людства. Теологічне бачення феномену «життя» приймає до уваги позицію філософії, згідно з якою вживання терміну «життя» може використовуватись для позначення суперечливої взаємодії «життя — смерть» (міри життя і смерті).

Безперечно, що неотомізм у тлумаченні концепту «життя» ґрунтується на Біблійній традиції, акцентуючи на тому, що життя є протилежністю смерті та індивідуальною життєвою силою, а душа є носієм життя. У Старому Завіті життя є протилежністю смерті «...нам жити, а не повмирати» (Бут. 42, 2), «нехай живе... нехай не вмирає» (Втор. 33, 6). Терміном «життя» послуговуються для позначення протиставлення сфери дії хвороби, нещастя (1 Цар. 17, 22; Іс. 38, 9—21). Цей термін використовують не просто для позначення фізичного життя, але і для позначення досконалості життя, тому його вживають як епітет. Почасти використовують для розрізнення живих і неживих предметів: «Невже з купи пороху зроблять живим каміння, та й ще до того спалене?» (Неєм. 3, 34), образного позначення води (ритуальне «жива вода», «свіжа вода») (Чис. 19, 17), як початок нового життя «потечуть живі води» (Зах. 14, 8). Життя як дарунок Бога (Втор. 30, 19; Іов. 10, 32; Пс. 30, 4; 41, 3). Життя дарується людині як подяка за дотримання заповідей Бога (Втор. 4, 1; 5, 33; 8, 1), як дарунок в досягненні мудрості (Прип. 8, 35; 14, 27; 21, 21). Бог є «джерелом життя» (Пс. 36, 10). Бог є завжди живим завдяки його життєдайній силі і присутності Духа Святого

<sup>1</sup> Католическая энциклопедия. Т. I. А—З. — М.: Изд-во Францисканцев, 2002. — 1855 с.

<sup>2</sup> Там само. — С. 1855.

(Втор. 5, 26; Пс. 42, 3; 84, 3; Єр. 10, 10; 23, 36). Життя є складовим поняттям «вічного життя», «безсмертного життя», «спасеного життя» (Дан. 12, 2).

Новий Завіт життя також подає як дарунок людині від Бога (Мт. 4, 4; Лк. 12, 15; Йо. 6, 33; Діян. 17, 25; 1 Тим. 13; Як. 4, 15), для праведних людей життя стає вічним (Лк. 20, 38; Діян. 2, 28; Рим. 2, 7; Йо. 3, 15. 36; 4, 14). В Євангеліях від Йоана і Посланнях Йоана життя є синонімом спасіння, воно є бажаним новим станом Буття людини після смерті, яке будуть мати праведні люди в кінці світу (Йо. 3, 36; Рим. 5, 17). Вічне життя (безсмертя) розпочинається вже на Землі (Йо. 5, 24; 1 Йо. 3, 14). Апостол Павло, розмірковуючи над вічним життям вважав його наслідком глибокої віри в Бога (Рим. 1, 17; Гал. 3, 11). Умовою для вічного життя стає віра в Ісуса Христа (Діян. 13, 48; 1 Тим. 1, 36; Тит. 1, 1).

Христологічний підхід, синтезуючи положення Старого і Нового Завітів, пропонує широку систему аргументації щодо пояснення феномену «життя» в контексті вчення про Ісуса Христа:

— Ісус Христос є провісником життя на Землі. Згідно з Ісусом Христом, життя є дорогоцінністю, яка важливіша, ніж їжа. «Хіба життя не більш — їжі, тіло — не більш одежі?» (Мт. 6, 25); спасти будь-яке життя є набагато важливішим, ніж дотримуватися святості суботи («Годиться в суботу чинити добро чи зло, спасти життя чи погубити?» (Мр. 3, 4)), тому що Бог «Він Бог не мертвих, а живих» (Мр. 12, 27). Бог зцілює людей і повертає їх до життя. Бог не терпить смерть, «Господи, якби ти був тут, — мій брат не вмер би!» (Йо. 11, 21). Ця влада давати життя є показником того, що Христос має владу над смертю, гріхом, і він може дарувати життя помираючій людині, а людям загалом дарувати безсмертне життя. «Я воскресіння і життя. Хто в мене вірує, той навіть і вмерши — житиме! Кожен, хто живе і в мене вірує, — не вмере повіки» (Йо. 11, 25—26). Христос надає істинне життя (Мт. 7, 13—14; 18, 8). Отже, зрозуміло, що перший крок до безсмертя — це саможертвна віра Ісуса Христа (Мт. 16, 25).

— Ісус Христос є життям. Як предвічне слово Христос володів життям вічним і незмінним (Йо. 1, 1—4), втілюючись, він стає «Слово життя» (1 Йо. 1, 1). Отже, може розпоряджатися життям інших (Йо. 5, 26—27) і давати його іншим за мірою необхідності (Йо. 10, 10). Ісус каже: «Я — путь, істина і життя» (Йо. 14, 6), «Я — воскресіння і життя» (Йо. 11, 25) і «Я — світло світу. Хто йде за мною, не блукатиме у темряві, а матиме світло життя» (Йо. 8, 12). Він дає право жити собою на подобі до того, як він живе своїм безсмертним Отцем (Йо. 6, 26—58).

— Ісус Христос — керівник життя. Христос сам виконує те, що проповідує (вимагає), і для вічного життя інших віддає

власне життя (Йо. 10, 11. 15. 17; 1 Йо. 3, 16), щоб знову воскреснути «я кладу моє життя, щоб знову його взяти» (Йо. 10, 17), стати духом «животворним» (1 Кор. 15, 45), дарувати життя всім, хто вірує в нього. Справою Церкви є проповідувати істину Ісуса Христа, «Ідіть і, ставши в храмі, говоріть до народу всі слова життя цього<sup>1</sup>» (Діян. 5, 20). Останнє складає перший християнський досвід.

— Життя в Христі — це перехід від смерті до життя для тих, хто вірує в Ісуса Христа (Йо. 5, 24; Рим. 6, 3. 13). Віруюча людина, яка прагне жити в Христі, прагне жити життям вічним (Йо. 17, 3). Прийнявши Христа, істинно віруюча людина більше не підвладна впливу тіла, вона може безперешкодно пройти через смерть і жити вічно (Рим. 8, 11. 38-39), але вже не для самої себе, а «для того, хто за них умер і воскрес» (2 Кор. 5, 15). Отже, нове безсмертне життя для віруючої людини є «життя — Христос» (Флп. 1, 21).

— Смерть заперечується (поглинається) життям. Християнин вже на землі бере участь у смерті і воскресінні Христа. Життя, згідно з християнськими істинами, необхідне для того, щоб все смертне і сама смерть були поглинуті життям (2 Кор. 5, 4); все тлінне повинно набути форм безсмертя. Це такий вимір існування світу, згідно з яким тілесної смерті не можна уникнути (1 Кор. 15, 35—55). Але тілесна смерть не означає заперечення життя, і навпаки закріплює життя в Богові, доводить його до нового рівня розквіту, поглинаючи і перемагаючи її (1 Кор. 15, 54). Отже, життя з Христом і очікування від Христа воскресіння після смерті стає реальністю (1 Сол. 5, 10), яка можлива зразу після смерті. Перемога над смертю дає людині можливість стати подібною Богові і бачити Бога таким, яким він є (1 Йо. 3, 2). В цьому полягає сутність перемоги над смертю і набуття вічного життя.

Істина життя буде повністю реалізованою в той час, коли здійсниться повне воскресіння (тіла і душі водночас), коли з'явиться «Христос, ваше життя» (Кол. 3, 4). «І смерті не буде більше» (Од. 21, 4), вона буде «повержена» (Од. 20, 14). Все буде повністю підкорятися Богу, який буде «усім в усьому» (1 Кор. 15, 28). Це буде новий рай, в якому пануватиме безсмертя<sup>2</sup>.

II Ватиканський Собор (1962—1965) ще раз підтвердив, що Ісус Христос «усією присутністю і об'явленням через слова і діяння, через знаки і чуда, а надто смертю і славетним воскресінням, врешті через зіслання Духа Істини допровадив звіщення до кінця та досконалости й свідченням Божим підтверджує,

<sup>1</sup> «Життя цього: проповіді Євангелії, що є життям душі».

<sup>2</sup> Словарь библейского богословия / Под ред. Ксавье Леон-Дюфура и Жана Люпласи, Августина Жоржа, Пьера Грело, Жака Гийе, Марка-Франсуа Лакана; пер. с французского. — К.: КАЙРОС, 2003. — С. 362—364.

що Бог з нами, аби визволити від сутінок гріха і смерті й воскресити до життя вічного»<sup>1</sup>.

Католицька філософія продовжує розвивати христологічні аргументи на користь тези, про те, що Бог є живим по суті, є першопричиною, яка являє себе людям в образі Ісуса Христа. Завдячуючи Святому Духу, Бог творить і спасає Світ: «Бог є життя у внутрішній повноті свого життя: як Бог Отець (живим, що дає життя), як Син (який отримує життя від Бога Отця і є самим життям і дарує життя всім іншим) і як Дух Святий (який володіючи абсолютною свободою в своїх виявах є животворящою іпостассю)»<sup>2</sup>. У контексті тринітарності Бога життя проявляє себе в тому, що живим є те, в чому присутній Бог. Живою стає людина тоді, коли Бог є присутнім у ній (як акт любові до людини) (Пс. 42, 9; 63, 4; 104; Сир. 23, 1. 4). Як дар життя має багаторівневі форми вияву (на рівні природи і особистості) і найвищим рівнем стає життя Бога.

В енцикліці *Evangelium vitae* (Євангеліє життя, 25.03.1995) Йоан Павло II, пояснюючи сутність життя людини, підкреслює її невід'ємність від відкупної місії Спасителя, як приклад наводить слова Ісуса Христа: «Я прийшов, щоб мали життя» (Йо. 10, 10). Понтифік зазначав: «Йдеться про таке життя «нове» і «вічне», яке полягає в єдності з Отцем, — в єдності, що до неї кожна людина є беззастережно покликаною в Синові силою Духа Святителя. Але власне у світлі такого «життя» й набувають абсолютного значення всі аспекти й моменти людського існування»<sup>3</sup>.

Особливого значення поняття «життя Бога» набуває для окремо взятої людини, яка покликана стати Його образом і подобою з метою створення відповідного людського співтовариства (Бут. 1, 26; Пс. 73, 23—28; Гал. 2, 20; Флп. 1, 21), в якому встановлюються істинні взаємовідносини на основі любові. Істина життя є водночас любов'ю, яка розвиває єдність особи з Богом і всім світом, є подякою Богу, у Життя людини стає тожним спасінню, відповідно до реальної і запланованої єдності з Богом і завдяки Богу. Гріх людини є відмовою від життя, а отже, і від Бога. Помирання (смерть) — це неможливість жити в істині, а покаяння і спокутування гріхів означає нову єдність з Богом, а отже, нове життя.

<sup>1</sup> Догматична Конституція про Боже Об'явлення «Боже слово — *Verbum Dei*» // Документи Другого Ватиканського Собору. Конституції, Декрети, Декларації. — Львів: Монастир Монахів Студійського Уставу Видавничий відділ «Свічадо», 1996. — С. 313.

<sup>2</sup> Католическая энциклопедия. Т. I. А—З. — М.: Изд-во Францисканцев, 2002. — 1857 с.

<sup>3</sup> Йоан Павло II. Енцикліка *Evangelium Vitae* / Енцикліка *Evangelium Vitae* Святішого Отця Йоана Павла II до єпископів, священників і дяконів, ченців і черниць, світських католиків та до всіх людей доброї волі про вартість і недоторканність людського життя. / Пер. з польської та німецької К. Демчук, В. Паскевич, В. Дивнич. Редактор доктор теології о. Софрон Мудрий ЧСВВ. — *Liberia Editrice Vaticana*, 1995 — С. 3.

Особистісні виміри життя набувають ключового значення в неотомістських рефлексіях. Католицький філософ Ігнасіо Караско де Паула обґрунтовує, що життя окремо взятої людини не можна ототожнювати з біологічним буттям людини (життя не є простим виживанням чи самозбереженням). Людина як особа містить у собі «внутрішнє життя», життя як взаємовідношення, життя як історію. Життя людини як особи є способом переживання навколишнього світу, певним досвідом, який передається із покоління в покоління. Життя відтворюється безпосередніми діями і вчинками особи, яка керує ним, оберігає його, відповідно до її сутнісних характеристик (Богоподібність). Отже, життя особи є відкритою проблемою, що розгортається, згідно із задумом Абсолюту. Цей задум здійснюється в межах життя окремої людини, але він може бути миттєво перерваним смертю, що не заперечує переваги трансцендентної мети (прагнення) особи вийти за межі суперечливого, позначеного смертю життя.

Смерть для людини є повідомленням про те, що «життя має свої межі, необхідні для здійснення сутєвих можливостей людини, яка претендує на образ і подібність до Бога з метою отримання життя вічного і безсмертного»<sup>1</sup>. Прагнення особи подолати обмеженості матеріального тіла, розгорнути свої можливості за межі тілесної недосконалості продетерміноване двома характеристиками особи — цілісністю та ідентичністю<sup>2</sup>.

Цілісність та ідентичність стають певними критеріями рівня розвитку особистості і будь-яке їх приниження стає показником знищення людини як особи. Наприклад, зловживання алкоголем є знищенням цілісності особистості, а прагнення маніпулювати життям людини під час процедури клонування є загрозою особистісної ідентичності. В першому і другому випадку спільним моментом є здійснення насильства над людиною з метою знищення особи як суб'єкта життя.

---

<sup>1</sup> *Игнасио Карраско де Паула*. Биоэтика. Этика человеческой жизни и целостности личности // Ливио Мелина. Нравственное действие христианина / Ливио Мелина, Теодор Герр, Игнасио Карраско де Паула, Альберто Бонанди, Карло Брешиани; под общим рук. Л. Мелина. — М.: Христианская Россия, 2007. — С. 145.

<sup>2</sup> Цілісність — це природна і гармонічна єдність особистості, в якій елементи, рівні властивості особи, беруть участь в загальній стратегії розвитку і збереження життя. Цілісність не може стати об'єктом для споживацького використання життя і його маніпулювання. Людина як особа, а разом з нею людське співтовариство реалізує цілісність, коли оберігає і відтворює свої сутнісні характеристики: тілесні, душевні, духовні на благо окремої особи і суспільства загалом.

Ідентичність означає виокремлення позиції захисту індивідуального інтересу в процесі взаємодії із світом природи, соціуму, авто комунікації. Особі, для того, щоб розвиватися в просторі і часі не обов'язково ставати кимось іншою, а необхідно дбати про захист власного суверенітету, бути особистістю як у реальному, так і в майбутньому житті. Бути ідентичним самому собі є необхідною умовою саморозвитку, самовиховання: «необхідна умова для того, щоб стати самою собою перед лицем інших» [5, с. 146]. Для християнсько-богословського контексту ідентичність має чимале значення, тому що кожна окремо взята людина, згідно з біблійними істинами, має бути ототожнена з Ісусом Христом, але це ототожнення не означає знищення власної ідентичності, а навпаки її збереження шляхом інтеграції зі світом трансцендентного, яка вдосконалює і розвиває людину як особу.

Важливо зазначити до сьогодні чи не найважливішим аспектом досліджень неотомізму залишається проблема морального виміру людського життя. Життя в системі християнської моралі постає як вище благо, що визначає ієрархію всіх інших. «Життя як вище благо» стає ключовим принципом біоетики, згідно з яким людське життя є вищою цінністю, що визначає всі інші цінності, якими послуговується особа<sup>1</sup>.

Як вже було зазначено вище, життя має певні межі, тобто на рівні окремо взятої людини воно має свій початок і кінець (життя завершується межею — смертю). Неотомізм наголошує на тому, що життя наповнюється драматизмом людського існування, тобто самознищення життя є показником його тимчасовості, що не дозволяє гарантувати людині істинний сенс життя. Незважаючи на те, що життя є найвищим благом для людини, його тимчасовість і відчуття незавершеності приводить до думки, що воно є невід'ємним від інших рівнозначних благ, які потребують свого завершення в людській біографії. «Просто жити недостатньо; необхідно жити добре»<sup>2</sup>.

Людське життя залишається перманентно відкритою реальністю. «Поки життя не зупинилося, воно продовжує давати надію»<sup>3</sup>. Останнє наголошує на виокремленні морального потенціалу життя, в процесі якого особа реалізує безкінечну кількість можливостей, які залежать від певних умов. Водночас світ «озвучує» їх перспективу, надії і обіцянки. Будь-яке життя людини стає непересічною цінністю, яка не має обмежень, є одиничною і неповторною, невід'ємною від нових надій і сподівань, завжди відкритою до трансцендентного<sup>4</sup>.

Блаженний Йоан Павло II обґрунтовує цінність життя людської особи. Зокрема, він зазначає, що «покликання людини — це життя такої повноти, яка перевищує виміри її земного буття, оскільки передбачає участь у житті самого Бога. На високий рівень цього надприродного покликання вказує велич і надзвичайна вартість людського життя в його земній одміні. Життя в часі є головною умовою, першим кроком і неодмінним складником суцільного та неподільного процесу людського існування»<sup>5</sup>. Саме про таку повноту

<sup>1</sup> *Игнасио Карраско де Паула*. Биоетика. Этика человеческой жизни и целостности личности // Ливио Мелина. Нравственное действие христианина / Ливио Мелина, Теодор Герр, Игнасио Карраско де Паула, Альберто Бонанди, Карло Брешиани; под общим рук. Л. Мелина. — М.: Христианская Россия, 2007. — С. 147.

<sup>2</sup> Там само. — С. 147.

<sup>3</sup> Там само. — С. 147.

<sup>4</sup> Там само. — С. 147.

<sup>5</sup> *Йоан Павло II*. Енцикліка *Evangelium Vitae* / Енцикліка *Evangelium Vitae* Святішого Отця Йоана Павла II до єпископів, священників і дияконів, ченців і черниць, світських католиків та до всіх людей доброї волі про вартість і недоторканність людського життя. / Пер. з польської та німецької К. Демчук, В. Паскевич, В. Дивнич. Редактор доктор теології о. Софрон Мудрий ЧСВВ. — *Liberia Editrice Vaticana*, 1995 — С. 4.

життя йдеться і у Жака Марітена, коли він розмірковує про цінність людського життя. На його думку, оцінка вартості людського життя має парадоксальний характер. «Немає нічого на світі дорожчого за людське життя, — якщо я маю на увазі тлінне життя людини, це твердження абсолютно хибне. Одне-єдине слово дорожче людського життя, коли людина кидає його в обличчя тирану через любов до істини або свободи. Немає нічого на світі дорожчого за людське життя, — якщо я маю на увазі нетлінне життя людини, те, що завершується безпосереднім спогляданням Бога, твердження це є справді істинним»<sup>1</sup>.

Наступною ключовою моральною складовою життя як вищої цінності є поняття особистої гідності. Відомо, що гідним є те, що за своєю сутністю є цінністю, благом, красою. По відношенню до людини як особи гідність є благо, яке не може бути заперечене іншими благами. Наприклад, гідність особи не може бути критично переосмислена ні в контексті економіки, ні в контексті науково-технічного прогресу, ні в контексті інших соціально-культурних цінностей. Людська гідність стає мірою «цінності всіх речей, доступних людині»<sup>2</sup>. Таким чином, католицька філософія за основу тлумачення людської особистості бере поняття людської гідності. Людина є «одиноким сотворінням на землі, яке Бог створив задля нього самого»<sup>3</sup>. Пріоритет людської гідності вимагає від людини стати «началом, підметом і метою всіх громадських установ»<sup>4</sup>. На цій обставині акцентує Йоан Павло II в енцикліці *Redemptor Hominis* («Відкупитель людини», 04.03.1979)<sup>5</sup>.

Людська гідність водночас є принципом світської етики, який дозволяє бачити в людині мету і ніколи — засіб. Свого часу І. Кант стверджував, що «в порядку цілей людина (а з нею й кожна розумна істота) є мета сама по собі, себто ніколи ніким (навіть Богом) не може використовуватися тільки як засіб, не будучи при цьому водночас і метою, що, отже, людськість у нашій особі має бути для нас самих святою, бо людина

<sup>1</sup> *Маритен Жак*. От Бергсона к Фоме Аквинскому. Очерки метафизики и этики / Пер. с франц. — М.: Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. — С. 113—114.

<sup>2</sup> *Игнасио Карраско де Паула*. Биоэтика. Этика человеческой жизни и целостности личности // Ливио Мелина. Нравственное действие христианина / Ливио Мелина, Теодор Герр, Игнасио Карраско де Паула, Альберто Бонанди, Карло Брешиани; под общим рук. Л. Мелина. — М.: Христианская Россия, 2007. — С. 148.

<sup>3</sup> Душпастирська Конституція про Церкву в сучасному світі «Радість і надія — *Gaudium et spes*» // Документи Другого Ватиканського Собору. Конституції, Декрети, Декларації. — Львів: Монастир Монахів Студійського Уставу Видавничий відділ «Свічадо», 1996. — С. 525.

<sup>4</sup> Там само. — С. 525.

<sup>5</sup> *Йоанн Павел II*. Енциклика *Redemptor Hominis* («Искупитель человека») [Електронний ресурс]. — Електрон. дан. — режим доступу: [http://www.catholic.uz/holy\\_material.html?id=466](http://www.catholic.uz/holy_material.html?id=466), вільний. Назва з екрану. — Мова рос.

є суб'єкт морального закону»<sup>1</sup>. Неотомізм пов'язує гідність людини з поняттям «вищого рівня досконалості — Бога». Весь світ ілюструє Абсолют, і лише людина має право рухатися до Божої досконалості, утверджувати гідність людської особи означає визнавати унікальну цінність живої людини як єдиного, конкретного і неповторного прояву — Бога (як Творця і Відкупителя)<sup>2</sup>.

Отже, є всі підстави зробити попередні висновки, що в неотомізмі феномен «життя» тлумачиться як вища цінність, яка є визначальною для всіх інших цінностей. Водночас акцентується на тому, що життя є діяльністю, яка віддзеркалює суттєві характеристики людини як особи. Кожна особа володіє гідністю, що віддзеркалює її Богоподібність. Вислів «цінність людського життя» є адекватним вислову «цінність живої людини, в тому, що вона жива»<sup>3</sup>.

Вищезазначене є підґрунтям вирішення багатьох проблем, якими переймається Соціальне вчительство Католицької церкви. Так, наприклад, Конгрегація віровчення в своїй інструкції *Donum vitae* (Повага до життя, 22.02.1987) логічно продовжує: «Людське життя потрібно поважати, як щось священне, бо з самого початку воно ґрунтується на творчій дії Бога і воно завжди залишається в особистісному відношенні до Творця своєю єдиною метою. Сам Бог є владикою життя від початку до кінця і ніхто за жодних обставин не може привласнити собі право знищити людську істоту»<sup>4</sup>. Йоан Павло II рішуче й однозначно підтверджує цінність і недоторканність людського життя. В енцикліці *Evangelium vitae* він пристрасно закликає всіх і кожного: «Шануй, бережи, люби життя і слугуй життю — кожному людському життю! Тільки на цьому шляху знайдеш справедливість, розвиток й істинну свободу, спокій і щастя! Хай слова ці досягнуть усіх синів і дочок Церкви! Хай досягнуть усіх людей доброї волі, що піклуються про благо кожної людини і про прийдешність усього суспільства!»<sup>5</sup>.

Тема поваги до життя отримує подальший розвиток у працях Папи Римського Бенедикта XVI. Зокрема в енцикліці *Caritas in*

<sup>1</sup> *Кант Імануель*. Критика практичного розуму / Пер. з нім., прим. та післямова І. Бурковського; наук. ред. А. Сроменко. — К.: Юніверс, 2004. — С. 146.

<sup>2</sup> *Игнасио Карраско де Паула*. Биоэтика. Этика человеческой жизни и целостности личности // Ливио Мелина. Нравственное действие христианина / Ливио Мелина, Теодор Герр, Игнасио Карраско де Паула, Альберто Бонанди, Карло Брешиани; под общим рук. Л. Мелина. — М.: Христианская Россия, 2007. — С. 148.

<sup>3</sup> Там само. — С. 149.

<sup>4</sup> Катехизм Католицької Церкви. — Синод Української Греко-Католицької Церкви, 2002. — С. 518.

<sup>5</sup> *Йоан Павло II*. Енцикліка *Evangelium Vitae* / Енцикліка *Evangelium Vitae* Святішого Отця Йоана Павла II до єпископів, священників і дяконів, ченців і черниць, світських католиків та до всіх людей доброї волі про вартість і недоторканність людського життя. / Пер. з польської та німецької К. Демчук, В. Паскевич, В. Дивнич. Редактор доктор теології о. Софрон Мудрий ЧСВВ. — *Liberia Editrice Vaticana*, 1995 — С. 9.

veritate (Любов в істині, 29.06.2009) Понтифік зазначає, що «одним із найбільш зримих аспектів розвитку сьогодення є актуальність теми поваги до життя. Цю тему жодним чином не можна відокремити від питань, які торкаються розвитку народів. Останнім часом зазначений аспект набуває все більшої значущості, зобов'язує нас розширити поняття бідності, відставання в розвитку і пов'язати їх з питаннями про прийняття життя, особливо в тих ситуаціях, коли цьому прийняттю заважають різноманітні перешкоди»<sup>1</sup>.

Повага до життя та його захист обґрунтовується п'ятою заповіддю: «Не вбиватимеш» (Вих. 20, 13), «Ви чули, що було сказано давнім: «Не вбивай і коли хтось уб'є, то підпаде судові»» (Мт. 5, 21—22). Йоан Павло II конкретизує, що п'ята заповідь «становить істотний складник і первінь Євангелії, навіть більше — сама стає «євангелією», тобто доброю і радісною звісткою. Євангелія життя також є для людини великим Божим даром і обов'язком водночас. ... Бог дає людям життя, аби вони його любили, шанували і підтримували. Отже, дар стає заповіддю, а сама заповідь є даром»<sup>2</sup>. Отже, людина не є абсолютним володарем дарованого їй життя, вона не має права його змарнувати, знехтувати, унеможливити, тому від неї очікується його розумне використання. За своє життя людина звітуватиме перед Богом: «Від кожної людини вимагатиму [за] життя людини» (Бут. 9, 5). Людське життя є святим і недоторканим»<sup>3</sup>.

Трансформуючись у норму християнської етики, п'ята заповідь є необхідною умовою розвитку людського життя на землі, захисту гідності людини, створює перешкоди проти найбільш небезпечних джерел загрози життю (навмисне вбивство, аборти, евтаназія, самогубство тощо). Крім цього, ця норма виокремлює адекватні морально-правові засоби захисту життя окремо взятої людини і суспільства загалом, серед яких визначальне право набуває право на життя. Теолог-богослов Ігнасіо Караско де Паула аргументує, що «немає життя без живого суб'єкта, немає живого людського суб'єкта без права на життя»<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> *Бенедикт XVI*. Енцикліка *Caritas in veritate* / Енцикліка *Caritas in veritate* Верховного Понтифіка Бенедикта XVI єпископам, пресвитерам і діаконам, монашествуючим, верним Христу мирянам і всім людям доброї волі о цілому людському розвитку в любові і істині. — М.: Изд-во Францисканцев, 2009. — С. 35.

<sup>2</sup> Душпастирська Конституція про Церкву в сучасному світі «Радість і надія — *Gaudium et spes*» // Документи Другого Ватиканського Собору. Конституції, Декрети, Декларації. — Львів: Монастир Монахів Студійського Уставу Видавничий відділ «Свічадо», 1996. — С. 75—76.

<sup>3</sup> *Йоан Павло II*. Енцикліка *Evangelium Vitae* / Енцикліка *Evangelium Vitae* Святішого Отця Йоана Павла II до єпископів, священників і діаконів, ченців і черниць, світських католиків та до всіх людей доброї волі про вартість і недоторканність людського життя. / Пер. з польської та німецької К. Демчук, В. Паскевич, В. Дивнич. Редактор доктор теології о. Софрон Мудрий ЧСВВ. — *Liberia Editrice Vaticana*, 1995. — С. 77.

<sup>4</sup> *Ігнасіо Карраско де Паула*. Биоэтика. Этика человеческой жизни и целостности личности // Ливио Мелина. Нравственное действие христианина / Ливио Мелина, Теодор Герр, Игнасио Карраско де Паула, Альберто Бонанди, Карло Брешиани; под общим рук. Л. Мелина. — М.: Христианская Россия, 2007. — С. 167.

Право на життя об'єктивно притаманне людині, воно не залежить від бажання і волевиявлення інших людей. Право на життя має сакральний характер, воно вважається дарунком від Бога, що визначає право особи на використання власного життя та захист з моменту його початку до моменту приходу смерті. Йоан Павло II зазначав, що «людина, яка щиро відкрита правді і добру, може світлом розуму і таємничою силою благодаті розпізнати в природному, писаному в серці, законі (пор. Рм. 2, 14—15) святість людського життя від початку аж до краю й переконатися, що кожна людська істота має право сподіватися особливої поваги до свого основного блага. На визнанні цього права ґрунтується співжиття людей та існування політичної спільноти»<sup>1</sup>.

Захист права на життя з-поміж інших прав покладається на Соціальне вчителство Католицької церкви. Цей захист розгортається у двох площинах: шляхом проголошення й установлення християнських засад прав людини і викриття фактів їх порушення в сучасному світі. Загалом вважається, що проголошення християнських засад прав людини більш значущі за критику їх порушень. Йоан Павло II констатує: «Захищати і обстоювати таке право повинні насамперед віруючі в Христа, свідомі прекрасної істини, про що її нагадує II Ватиканський Собор: «Син Божий своїм втіленням з'єднався з кожною людиною». У цій спасительній події звістилась людству не тільки безмежна любов Бога, який «так полюбив світ, що Сина свого Єдинородного дав» (Йо. 3, 16), але не порівнянна вартість кожної особи»<sup>2</sup>.

Враховуючи зазначене вище щодо тлумачення феномену життя, можна запропонувати узагальнений висновок класика неотомізму Жака Марітена: «Істинне життя є вищою трансцендентною цінністю, яка відбиває в собі нетлінне життя людини як особи. Така людина не боїться смерті і зустрічає смерть вічна-віч, вона не прагне уникнути ризику, вона вимагає жертвності, але лише заради мети, яка є достойною людського життя — заради справедливості, заради істини, заради братньої любові. Вона не нехтує людським життям і не заграє зі смертю, вона приймає смерть тоді, коли смерть в очах вільних людей стає здійсненням гідності людської особи і початком вічності»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Йоан Павло II. Енцикліка *Evangelium Vitae* / Енцикліка *Evangelium Vitae* Святішого Отця Йоана Павла II до єпископів, священників і дияконів, ченців і черниць, світських католиків та до всіх людей доброї волі про вартість і недоторканність людського життя. / Пер. з польської та німецької К. Демчук, В. Паскевич, В. Дивнич. Редактор доктор теології о. Софрон Мудрий ЧСВВ. — *Liberia Editrice Vaticana*, 1995. — С. 3.

<sup>2</sup> Там само. — С. 4—5.

<sup>3</sup> *Маритен Жак*. От Бергсона к Фоме Аквинскому. Очерки метафизики и этики / Пер. с франц. — М.: Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. — С. 115.

*В статье рассматривается неотомистская позиция толкования концепта «жизнь», согласно которой жизнь — это наивысшая трансцендентная ценность, определяющая все другие ценности; отражает в себе нетленную жизнь человека как личности; содержание человеческой жизни определяется ее конечной целью — достойной жизнью человека ради Справедливости, Истины, Любви, что в целом приводит к утверждению богоподобной сущности человека в пределах его земного бытия и осуществлению надежды на жизнь вечную.*

*Ключевые слова: концепт «жизнь», достоинство человеческой жизни, ценность человеческой жизни, уважение жизни, защита человеческой жизни, право на жизнь.*

*The article presents the neothomistic interpretation of the concept "life" according to which life is the highest transcendental value determining all other values; it reflects eternal life of a human as personality; the content of the human life is determinate by its ultimate purpose — deserving human life for the sake of Justice, Truth and Love. As a whole it leads to strengthening of Divine essence of a human within one's earthly being and realization of Hope for the eternal life.*

*Key words: the concept "life", the dignity of human life, the value of human life, the respect of human life, the protection of human life, the right of living.*

*Стаття надійшла до редколегії 29.11.11,  
прийнята до друку 09.02.12.*



УДК 101.1:33.01

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

## **ФІЛОСОФІЯ ЕКОНОМІКИ (за концептами Освальда Шпенглера)**

Вихідний пункт для розуміння історії економіки високих культур неможливо знайти в самій економіці. Економічне мислення й економічна дійсність — це лише один бік життя, а не самостійний різновид життя. Так звана світова економіка — це лише західноєвропейська і зовсім не загальнолюдська економіка, яка сьогодні вже пережила свій найвідчайдушніший і найдинамічніший злет.

Те, що ми сьогодні називаємо політичною економією, вибудовано повністю на специфічних, суто англійських передумовах, у центрі яких машинна індустрія, що зовсім була невідома в інших світових культурах. Погляд на політику і її співвідношення з економікою у всіх економічних теоріях Англії визначається остерівним характером цієї країни. Творцями економічної картини там були Давид Г'юм і Адам Сміт. Щодо Маркса — найбільшого противника Сміта, то це лише спроба галасливого протесту проти англійського капіталізму, перебуваючи в полоні його уявлень, а також бажання за допомогою іншої бухгалтерії переправити матеріальні блага від суб'єктів до об'єктів.

Від Сміта до Маркса йдеться про самоаналіз економічного мислення однієї-єдиної культури, причому на певному етапі її розвитку. Аналіз цей цілком раціоналістичний і системний. Оскільки такий спосіб не історичний, то він породжує віру в позачасову значущість понять і правил, де його намагаються використати для формування єдино правильного методу ве-

дення господарства взагалі. Скрізь, де істини цих учень на-штовхувались на факти, вони зазнавали повного фіаско, особливо це виявилось у розбудові радянської економіки за рецептами пролетарських теоретиків.

О. Шпенглер виходить з того, що досі ще не існує політичної економії, якщо розуміти під нею *морфологію економічного боку життя*, тобто життя високих культур із їхнім ідентичним *стилем* економічного розвитку. Економіка не має ніякої системи, проте вона має фізіогноміку й щоб збагнути таємницю її внутрішньої форми, її душу, потрібний фізіогномічний такт.

Щоб досягти у ній успіху, треба бути знавцем, подібним до знавця людей або коней, і не потрібно тут ніякого спеціального «знання» і наукового «ступеня», як від жокея абсолютно не вимагається щось розуміти в зоології. Отже, ми виходимо з того, що будь-яке економічне життя є *виявом душевного життя*.

Економічне мислення, так само й правове, починається тільки тоді, коли мистецтво й філософія без вороття відійдуть у минуле, як це вже було і в Стародавній Греції, і в Римі.

*Економіка й політика* — це два боки єдиного живого потоку існування, відмінного від неспання духу. У них нема історії, вони самі репрезентують історію. Тут панує незворотний час, «коли?». Обидві вони стосуються раси, а не мови з її просторово-каузальною напругою, як релігія й наука. І саме тому економіка і політика орієнтовані на

*факти,* а не на *істини.*

Існують політичні та економічні долі, подібно до того, як у всіх релігійних і наукових ученнях є позачасовий взаємозв'язок причини й наслідку.

Отже, життя має і політичний, і економічний спосіб бути «у формі» для історії. Вони накладаються одне на одного, одне одного підтримують і взаємопоборюють, проте політичний момент, безумовно, перший. Життя хоче зберегти й ствердити себе, навіть більше, воно прагне підсилити себе, щоб ствердитися. В економічній формі потоки існування є самі собою, у політичній же — тільки у їх співвідношенні з іншими. Існує два найважливіших завдання для них:

*харчуватися* і *боротися,*

відмінність у ранзі того чи того боку життя можливо визначити за їхнім, ставленням до смерті. Не існує глибшої протилежності, ніж протилежність

*смерті голодної* і *смерті героїчної.*

Герої Крут і жертви Голодомору — це співвідносні поняття, одних — близько трьохсот зовсім юних українських патріотів, які 29 січня 1918 року загинули в нерівному бою з російсько-більшовицькими військами, інших — мільйони «полеглих не від голоду, а від терору голодом!» Історики не дають точних цифр кількості жертв, ось чому цю кількість оцінюють

так по-різному. Голод у найширшому сенсі загрожує життю людини й економіки, він принижує людину й позбавляє її гідності. Але голод — це одне, а *Голодомор* — зовсім інше. Метою останнього було знищення української нації як політичного чинника суспільного організму. Голод, який розпочався невдовзі після колективізації й особливо посилювався узимку 1931—1932 років, був «звичайним злочином» (і аж ніяк не останнім) радянської держави: влада просто вигрїбала в селян практично все збіжжя, проте майже не забирала ані інших харчових продуктів, ані реманенту, ані хатнього начиння. Такий голод лютував у різних регіонах Радянського Союзу (такий голод визнає тепер й офіційна Росія, мовляв, усі страждали).

А від кінця 1932 року ситуація різко змінилася. Влада руками своїх активістів не лише «вичищувала» збіжжя, а й конфіскувала рештки домашньої худоби, забирала коси, вила й лопати, розвалювала печі тощо. Однак ніхто ще не сказав нам і всьому світові: Голодомор 1932—1933 років був не тільки найбільшим в історії геноцидом — тим вселенським армагедоном, а й наймасштабнішим і найефективнішим грабунком людей державними засобами. Такою собі золотозаготівлею, золотою лихоманкою, або комуністичним «*Klondike*», де жертви самі дістають зі схованок і несуть завойовникам свої родові скарби. Лиш би відтермінувати голодну смерть. А, може, й вижити...

Так ось, влітку 1930 р. при Наркоматі зовнішньої торгівлі СРСР була створена всесоюзна контора «*Торгсин*» (ще один «новояз» від словосполучення «торговля с иностранцами»). Під час голодомору ця «контора» стала єдиною мережею державної торгівлі, де населення могло купити деякі життєво найпотрібніші продукти харчування, але тільки за цінні метали або валюту. Не дивно, що в Україні крамниці торгсину активно почали працювати від січня 1932 р. На практиці вони торгували не з іноземцями, а з голодними селянами. Цій установі було поставлено чітке завдання: все «побутове золото... треба зібрати за допомогою системи «торгсину» і направити на службу інтересам пролетарської держави»<sup>1</sup>.

Партія чітко координувала і синхронізувала за часом і змістом усі постанови і закони щодо організації розширення мережі торгсину в Україні з іншими відомими постановами про організацію геноциду голодом (про посилення хлібозаготівель, про «три колоски»<sup>2</sup> про недопущення будь-якої торгівлі продуктами в селах, про боротьбу з «саботажниками» і

<sup>1</sup> *Надоша О., Гонський В.* Голодомор — це не тільки 7 мільйонів життів, а й 66 тонн золота, 1439 тонн срібла, діаманти, антикваріат тощо // <http://www.pra-da.com.ua/05.01.2007>

<sup>2</sup> Закон про недоторканність соціалістичної влади, ухвалений на союзному рівні 7 серпня 1932 року, Сталін називав його «основою соціалістичної законності».

т. д.). Стає очевидним, що всі постанови й документи з'являлись за принципом: 1) партія забирає в українського селянина весь хліб; 2) торгсин забирає в нього все золото і гроші! Далі, аналіз власне організації роботи партії і торгсину додав ще пункт 3) але зробіть все так, щоб хохли все одно не вижили...

На жовтень 1933 р. в Україні діяло 263 крамниці торгсину, кожна з яких мала мережу приймальних пунктів, відділень з осередками тощо. Найбільше таких крамниць було в Київській обл. — 58, найменше — в Донецькій обл. (11) та Молдавській АРСР (5)<sup>1</sup>.

Якщо співвіднести кількість жертв українського голодомору із сріблом-золотом, що його викачав тоді імперський комунізм з України, вийде десь 5 інвалюотних карбованців, або 12 кг борошна. Така була ціна життя, точніше, страшної смерті одного українця. Враження таке, що реалізовувалася тактика «випаленої землі».

На кордоні Радянської України стають «продовольчі кордони», які не випускають нікого, хто самочинно намагається покинути республіку. І — дуже промовиста деталь! — величезну кількість голодних, напівмертвих дітей просто звозили у спеціально відведені приміщення і кидали помирати. От це вже і є Голодомор<sup>2</sup>. Пік останнього, як відомо, припадає на першу половину 1933 року, після «чого навіть і горді козаки перетворилися на жалюгідних істот без роду та племені»<sup>3</sup>.

Отже, тут люди вмирають

*від чогось, а не заради чогось.*

Герої Крут полягли, захищаючи Вітчизну від більшовицької армії, річницю якої (23 лютого<sup>4</sup>) «правнуки погані» щорічно відзначають навіть у незалежній Україні! Пройшли десятиліття, а ми ще й досі і не усвідомили, що подвиг цих мужніх хлопців і є найяскравішим взірцем безкомпромісної відданості рідній Вітчизні. Вони, не вагаючись, пішли на смерть. «Душу

<sup>1</sup> Масштаби «золотої лихоманки» по-більшовицьки відповідали «графікам» геноциду: якщо 1931 р. через систему «торгсину» до державної скарбниці надійшло 6 млн, 1932 р. — близько 50 млн, то 1933 р. — 107 млн валютних карбованців. З них 75,2 % становили коштовні метали — золото, срібло, платина. Так званий «золотобрухт» становив 38 %, монети царського карбування — 18 % від загальної суми валютних надходжень. Якщо 1932 р. торгсин УРСР «заготовив» 21 тону золота (26,8 млн крб.) та 18,5 тонни срібла (0,3 млн крб.) від населення, то 1933 р. — 44,9 тонни золота (58 млн крб.) і 1420,5 тонни срібла (22,9 млн крб.). За 1 г срібла селянам давали 1 крб. 25 коп., тоді як на Нью-Йоркській біржі — 1 крб. 80 коп. Від такої «дельти» прибутки партії були колосальні. Тільки за чотири місяці діамантових операцій торгсин зібрав діамантів на 600 тис. крб. (Див.: *Надоша О., Гонський В.* Голодомор — це не тільки 7 мільйонів життів, а й 66 тонн золота, 1439 тонн срібла, діаманти, антикваріат тощо // <http://www.pra»da.com.ua/05.01.2007>).

<sup>2</sup> Див.: *Грабовський С.* Голодомор: російський марксизм на практиці // <http://www.pra»da.com.ua/24.11.2006>.

<sup>3</sup> *Крамаренко О.* Чому світ не визнає Голодомор геноцидом? // *День*. — 2006. — 18 жовт.

<sup>4</sup> Варто нагадати, що так званий «день захітників Отечества» виник 1918 р. як день народження Червоної армії (начебто, на честь її «перемоги» над німцькими військами під Нарвою та Псковом). Але це інша історія, точніше, міфологія іншої держави.

й тіло ми положим за нашу свободу» — рядки національного гімну стали для юних захисників Вітчизни присягою, яку вони виконали з честю. Ці герої мали

*вибір, жертва його ніколи немає.*

Вороги гарантували їм життя в обмін на зраду Батьківщини. Але вони обрали вічність. Тому 29 січня варте того, щоб саме цю дату відзначати в Україні як *День захисника Вітчизни*.

Де були тоді батьки<sup>1</sup> (це їхній, *grix*), коли діти (студенти й гімназисти) рятували свою Вітчизну? «Треба визнати, жалюгідний інтелектуальний рівень тодішньої «еліти», її державницьких інстинктів та організаційних здібностей. Знайомий розклад, чи не так? — Запитує сьогодні історик Олександр Палій і веде далі. — Через цю «еліту», власне, і було програно війну, з усіма наступними наслідками, включно з Голодомором»<sup>2</sup>. І як результат (за 15 років), — невідворотне покарання.

За оцінкою академіка Ігоря Юхновського, Голодомор — це *логічне* (курсив наш. — Ю. В.) завершення певного ланцюжка подій, які тягнулись з 1918 року, а не раптова, миттєва катастрофа<sup>3</sup>.

Тепер звернімося до історичної аналогії. Якщо вихід із єгипетського рабства є центральною подією старозавітних євреїв, то центральною подією усієї української історії, безумовно, є Голодомор ХХ ст. як більшовицький геноцид українського народу<sup>4</sup>. Якщо там приблизно 25 000 (?) євреїв на чолі з Мойсеєм вирушили до землі обітованої, то тут, «на рідній, не своїй землі» від терору голодом щоденно вмирало по 25 000 осіб. За два роки українці зазнали катастрофи планетарного масштабу — Україна втратила майже чверть (!) свого етносу. За переписом населення 1926 року, в СРСР жило 81,195 млн (!) українців. Це приблизно стільки ж, скільки на той час там було й росіян. 1939 року населення СРСР у цілому побільшилося. Стало набагато більше і росіян,

<sup>1</sup> «Їхне власне безголів'я робило з них легку здобич» (Див.: *Солдатенко В.* «І справжні, не фальшиві фарби»? Крути: спроба історичної інтерпретації // *Дзеркало тижня.* — 2006. — 28 січ.

<sup>2</sup> *Палій О.* Голодомор як масове вбивство за етнічною ознакою // <http://www.pra>da.com.ua/>. — 15.11.2006. — Загол. з екрану.

<sup>3</sup> Див.: Без правди нам не жити // *День.* — 2006. — 20 жовт.

<sup>4</sup> Нагадаймо, ключове положення знаменитої Конвенції ООН про запобігання злочинам геноциду і покарання за нього від 9 грудня 1948 року, згідно з яким *геноцид* — «це дії, скоєні з наміром знищити *повністю* або *частково* будь-яку національну, расову, етнічну або релігійну групу як таку». Зверніть увагу, що йдеться у Конвенції про конкретні дії, не про наміри, але й наміри, поза сумнівом, теж були — досить згадати про оскраженілу сталінську «класову боротьбу» проти «куркуля» (по суті — українського селянина), «чорні дошки» для «неблагодійних» сіл (що реально означало ізоляцію та винищення переважної частини населення), загороджувальні загопи тощо. Отже, всі ознаки геноциду є, питання було лише в політичній волі Верховної Ради. Парламенти 10 країн (Австралія, Естонія, Італія, Канада, Литва, Грузія, Польща, США, Угорщина, Аргентина) + ЮНЕСКО офіційно визнали український Голодомор геноцидом нашого народу. Нарешті, наприкінці 2006 р. у безпрецедентно гострому протистоянні Верховна Рада визнала *Голодомор геноцидом*.

а от українців стало менше майже втричі (!) — 28,1 мільйона...<sup>1</sup>

Якщо навіть взяти втрати від Голодомору за максимальними науковими версіями (14 млн жертв), то все ж виникає промовисте запитання: а куди ж у такому разі поділися ще 39,095 млн українців? Адже ніяких світових і так званих громадянських воєн<sup>2</sup> на території радянської імперії між 1926 та 1939 роками не було, і за кордон виїхати в той час з СРСР вже не було практично ніякої можливості<sup>3</sup> коли під час перепису населення 1939 року українцям, що проживали поза межами УРСР, влада запропонувала записатися росіянами, то проблем уже не було. До того ж, усвідомивши, за що саме їх нищили, вони переіменували свої прізвища на російській лад. Процес русифікації українців в Україні не зупинено навіть і сьогодні, тому й маємо

був <i>Ворошило</i> ,	став	Ворошилов,
був <i>Зозуля</i>	—	Зозулін,
був <i>Коваль</i>	—	Ковальов,
був <i>Козак</i>	—	Козаков,
був <i>Приймак</i>	—	Примаков,
був <i>Чепурний</i>	—	Чепурнов,
був <i>Хрущ</i>	—	Хрущов, т. д., і т. п.

Ось вона — розгорнута, але непрочитана — Чорна Книга буття українського народу. Доки геноцид ХХ ст. не став головною подією в особистій долі кожного українця (*спокуютою гріха*) — через усі покоління і на всі віки — ми ніколи не відбудуємо свого *Храму Воскресіння* і «навіщо тоді дорога, — запитуємо ми, — якщо вона не веде до Храму...»

<sup>1</sup> Див.: *Крамаренко О.* Чому світ не визнає Голодомор геноцидом? // День. — 2006. — 18 жовт.

<sup>2</sup> NB — термін «громадянська війна» стосовно Радянської Росії неточний — ніякої громадянської війни у 1918–1920 рр. на просторах колишньої царської імперії не було «з більшовиками воювали лише так звані окраїни, але не Московщина» (*Малаянчук С.* До проблеми більшевизму — Нью-Йорк, 1956. — С. 11). Навіть червоний терор у його державній фазі принесли в Україну більшовицькі багнети. Це не внутрішній український історичний продукт, а специфіка режиму, встановленого більшовиками в результаті прямої агресії проти УНР.

<sup>3</sup> А за що тоді, 1935 р., отримали перші маршальські звання п'ять найвищих військових чинів СРСР? Без участі армії такі масштабні акції — знищення мільйонів українців силами одного НКВД були б просто неможливі. Правда полягає в тому, що з усього СРСР в 1932–1933 р. лише в Україні, а також лише в населених українцями районах Кубані застосовували військові операції з огороження, з тим, щоб не дати населенню врятуватися від голодної смерті. Цілі області України, населені пункти, а також сам кордон УРСР в 1932–1933 р. були оточені військовими загонами, які не випускали людей до інших регіонів СРСР, а також із сіл і містечок у великі міста України. Отже, території, на яких був організований голодомор, оточували військовими кордонами і населення не випустили за їхні межі. Тому Голодомор маємо вважати *геноцидом*, тобто масовим убивством за етнічною ознакою. І це не в змозі заперечити навіть МЗС Росії, попри всі свої зусилля (Див.: *Палій О.* Голодомор як масове вбивство за етнічною ознакою // <http://www.praxda.com.ua/>. — 15.11.2006. — Загол. з екрану).

Політика жертвує людьми заради мети, вони гинуть за ідею, економіка дає їм можливість лише опускатися й пропадати. «Війна — творець, голод — нищитель всього великого» (Геракліт). У першому випадку життя підноситься через смерть (300 юних героїв стали легендою<sup>1</sup>, про яких складають пісні; в іншому — голод породжує страх, за яким настає руйнування особистості і неприхована боротьба за існування людино-тварин. Канібалізм<sup>2</sup> в українських селах — це доконаний факт (рапорти енкавідистів, спомини очевидців тощо), тоді як випадків канібалізму в російських селах не пам'ятає ніхто<sup>3</sup>.

Тоталітарний режим доклав багато зусиль для того, щоб про Голодомор ХХ ст. мовчали всі, і навіть ті люди, що його пережили, а також їхні діти та внуки. Міжнародна спільнота теж робила вигляд, що тоді нічого не відбувалось. Але основна проблема не в них, а в нас самих — світ ніколи не визнає геноциду, якого не усвідомила абсолютна більшість народу, що його пережив.

*Постгеноцидне* суспільство (визначення Джеймса Мейса<sup>4</sup>) — це хворе суспільство, хвороба наша — це страх (похилене і сумне обличчя)<sup>5</sup> який на генетичному рівні передається з покоління у покоління. Позбутися ж страху — означатиме спокутуваний гріх (підняте обличчя). І запорукою цьому стане відновлення нашої історичної пам'яті — «і хто не був записаний у книзі буття, той був кинутий до озера вогненного» (Гал. 6:7).

Отже, осмислення трагедії Голодомору може допомогти повному прочитати всю українську історію, що передбачає не тільки наше право відстоювати самих себе, й право на пізнання себе. Право не тільки на своє майбутнє, а й на своє минуле, а права ці взаємопов'язані й взаємозалежні.

Нарешті, не забуваймо про дві речі, що злочини проти людства (а геноцид — насамперед) не мають і ніколи не матимуть строку давності, а також про слова великого німця Фрідріха Шіллера: «Всесвітня історія — це всесвітній суд»<sup>6</sup>.

Тепер повернімось до питання подвійного сенсу всієї історії, і як він виявляється у суперечності між

<sup>1</sup> Їхня звитяга гідна подвигу біблійних Маккавеїв, які повстали проти насильницької еллінізації Юдеї (167 р. до Р. Х.).

<sup>2</sup> Канібалізм (від фр. *cannibalisme*) — 1) Людожерство. 2) Поїдання тваринами особин того самого виду, один з різновидів внутрішньородової боротьби за існування.

<sup>3</sup> Див.: *Крамаренко О.* Чому світ не визнає Голодомор геноцидом? // День. — 2006. — 18 жовт.

<sup>4</sup> Чверть століття тому 30-річний американський історик Джеймс Мейс із трибуни міжнародної конференції з голокосту та геноциду в Тель-Авіві перший серед західних дослідників публічно назвав Голодомор-33 актом *геноциду* проти української нації. То був важливий крок до розкриття страхітливої правди, рівнозначний науковому і громадянському подвигу. Він працював в Україні й помер тут. Потім був Роберт Конквест із книгою «Жнива скорботи» (Нью-Йорк, 1986).

<sup>5</sup> «Похилити обличчя — не бути прощеним, посумніти; підняти обличчя — бути прощеним» (1 М. 4:7).

<sup>6</sup> Цит. за: Без правди нам не жити // День. — 2006. — 20 жовт.

жінкою та чоловіком.

Існує приватна історія, як уособлення «життя у просторі» через послідовність зачатих і народжених поколінь, та історія публічна, котра, як політичне буття «у формі», захищає й забезпечує перше. Вони знаходять свій вираз в

*ідеї сім'ї* і *держави*,  
тобто через «лінію веретена» і «бік меча»,

а також через образ оселі (сімейного вогнища), де добрих духів подружнього ложа Генія<sup>2</sup> і Юнону<sup>3</sup>, як це повелося із стародавнього Риму, охороняє бог вхідних дверей — Янус<sup>4</sup>.

Так історія економіки стає поряд із приватною історією роду. Від тривалості квітучого життя неможливо відокремити його силу, від тайни зачаття й оплодотворення — спосіб харчування. Найчастіше взаємозв'язок того й того виявляється в існуванні здорових, плодovitих і міцних у расовому розумінні селянських родів, що кореняться на своєму шматку землі у шкаралупі селянської хати. І як в образі тіла статевий орган пов'язаний з кругообігом<sup>5</sup>, так і центр оселі, в іншому сенсі, утворює священне домашнє вогнище, Веста.

Саме тому історія економіки означає щось принципово інше ніж історія політики. Економіка — це лише підстава скільки-небудь усвідомленого існування. Важливо не те що індивідуум або народ у цілому перебувають «у формі» — добре харчуються і плодяться, а й те, для чого все це потрібно, і що вище піднімається людина історично, то вище стоїть її політична і релігійна воля над формами й глибиною економічного життя як такого.

Лише з розвитком цивілізації починається занепад усього світу форм і на поверхню виходить обрис голого і нічим не прихованого комфорту. Якщо за часів культури (згадаймо знаменитий вислів Сократа), люди їли, щоб жити, то тепер, за умов цивілізації, переважно живуть, щоб добре їсти і солодко спати. Настає той час, коли заяложений вислів про «голод і любов»<sup>6</sup> як рушійну силу існування, набуває дійсної справед-

<sup>1</sup> У знатних родинах епохи середньовіччя, коли народжувалась дівчинка, їй в руки вкладали веретено, а коли хлопчик — його прикладали до меча, а потім вже до грудей матері. Відтак починається виховання — дружини і матері, з одного боку, чоловіка і воїна — з іншого.

<sup>2</sup> Геній (від лат. *genius*) — дух.

<sup>3</sup> Юнона [від лат. *Juno (Junonis)*] — богиня неба, покровителька шлюбу, охоронниця жінок.

<sup>4</sup> Янус (від лат. *Janus*) — бог часу, всякого початку і кінця. Завжди зображається з двома обличчями — старим і молодим, що обернені в різні боки.

<sup>5</sup> У нас є два органи космічного існування: органи кровообігу і розмноження, обидва вони пов'язані з кругообігом небесних світил, кровообігом від моменту зачаття і до смерті, тобто продовженням вічного кругообігу життя за межами нас самих, коли кров наших пращурів протікає через ланцюг поколінь, об'єднуючи нас (і мертвих, і живих, і ненароджених) єдиною долею, ритмом і часом.

<sup>6</sup> «Найбурхливіші устремління усякої тварі — похоть і голод, перший — це постійно звернений до них поклик продовжувати свій рід, другий — поклик самозбереження» Дж. Аддисон (1672—1719).

ливості, коли завданням стає вже не готовність до великих справ, а щастя більшості, зручність і вигоди, спокій і затишок, коли на місце великої політики приходить економічна політика як самоціль. Це епоха «сексу у великому місті», який відрізняється від сексу у малому місті лише розмірами самого міста.

Оскільки економіка належить до расового боку життя, вона як і політика, володіє лише звичаями й традиціями, але не має жодної моралі, адже в цьому полягає відмінність

*знати від духівництва,  
фактів від істин.*

Кожна професійна група, як і будь-який стан, наділені само собою зрозумілими почуттями не добра й зла, а

*найкращого та поганого.*

Хто цим почуттям не володіє, той позбавлений честі і підлий.

Отже, честь і почуття такту економічно діяльної людини відрізняє її від релігійного світоспоглядання і його фундаментального поняття гріха.

Ніхто цих звичаїв не встановлював і пером не записував, однак вони існують як і будь-які станові звичаї взагалі, вони змінюються від епохи до епохи і незмінно обов'язкові лише в колі тих, хто сюди належить.

До аристократичних чеснот — вірності, хоробрості, лицарства і товариствськості, властивих всім професійним групам, тут додаються наполегливість, прагнення успіху й почуття дистанції. Всім цим володіють, самі того не усвідомлюючи доти, доки хтось їх не порушить; на противагу релігійним заповідям — вічним і універсальним, — які назавжди залишаться незреалізованими ідеалами, які треба завчити, щоб знати їх і йти за ними.

Фундаментальні релігійно-аскетичні поняття, такі як «самота» і «безгрішність»<sup>1</sup> не мають жодного сенсу в економічному житті. Для кожного справді святого економіка сама собою — це вже гріх<sup>2</sup>, не кажучи вже про лихварство і вдоволення розкішшю або ж заздрість, яку бідний відчуває щодо багатства. Притча про «польові лілії» для глибоко релігійних і філософських натур — безумовна істина. Центром ваги свого ества вони перебувають поза економікою й політикою, як і поза іншими факторами «світу цього». Про це свідчить епоха Ісуса Христа і життя Діогена, святого Бернара, а також Канта чи Сквороди. Такі люди вибирають добровільну бідність, усамітнення або мандри, ховаючись у чернечих келіях або учених кабінетах від світу цього.

<sup>1</sup> Знаменитий Генрі Форд, напевно, мав всі підстави, щоб заявити: «Свій другий мільйон я заробив уже чесно».

<sup>2</sup> Порівняйте: *Вебер М.* Избр. произведения. — М., 1990. — С. 91—92.

Ні релігія<sup>1</sup>, ні філософія ніколи не брали участі в економічній діяльності. Займалися нею завжди тільки політичний організм певної церкви, або соціальний організм товариства, яке теоретизує<sup>2</sup>. Така діяльність завжди є компромісом із «цим світом» і знаком «волі до влади». Відоме запитання Пілата: «що є істина?» встановлює також і співвідношення між

*економікою та наукою.*

Релігійна людина з катехизисом у руках (або ж філософ із «ідеальною державою», «суспільною угодою», чи «маніфестом») марно намагається удосконалити навколишній світ політики, який завжди йде своєю дорогою, залишаючи «удосконалювача» наодинці зі своїми думками. Перед святим, як і перед ученим постає вибір:

1) *притосуватися* і тоді він стає церковним політиком, або філософом-правителем, або ж поетом-політиком, який подався у депутати і втратив совість;

2) *«втікати»* від світу, стати самотником, мандрівним філософом<sup>3</sup>, або ж розпрощатися із життям взагалі, як це робили античні мислителі, наслідуючи Сенеку.

Не дивно, що теж саме повторюється, і не без комізму, всередині міської духовності. Філософ, який створює етико-соціальну систему, сповнену абстрактних чеснот, звісно, єдино правильну, намагається повчати економіку, як вона повинна жити і до чого прагнути, на підставі яких принципів розподіляти матеріальні блага тощо. Утім, не має жодного значення, чи це система ліберальна, анархістська або ж соціалістична, і хто її створив — Платон, Прудон чи Маркс. Проте економіка, як завжди, йде далі, залишаючи мислителів вибір: усунутись від економічного життя і «вилити на папері»<sup>4</sup> своє обурення з приводу цього світу, або вступити у світ економічної політики, де він обов'язково стане посміховиськом<sup>5</sup>, або ж він пошле свою теорію під три чорти, щоб відвоювати собі місце під сонцем<sup>6</sup>.

Якщо можна говорити про так зване «економічне життя» рослини, то воно відбувається на ній і всередині неї. Рослина — лише арена і безвільний об'єкт природних процесів. Той же рослинний, окутаний сном елемент, лежить в основі «економіки» людського тіла, що перебуває в утробі матері й веде безвільне існування. Проте до організму, який вільно пересувається у просторі, додається ще й елемент неспанья, тобто

<sup>1</sup> Не плутайте релігію і церкву як інститут, як землевласника.

<sup>2</sup> Щось на кшталт літфонду при Спілці письменників радянської доби, який розподіляв дачні ділянки, автомобілі, норкові шапки та інші матеріальні блага.

<sup>3</sup> Як це робив наш Сковорода, додаючи: «Світ ловив мене, та не впіймав»...

<sup>4</sup> Як це робили Прудон у «Філософії злиднів» і Маркс у «Капіталі».

<sup>5</sup> Як це сталося з усіма академіками від політекономії під час горбачовської «перебудови» і програми «100 днів».

<sup>6</sup> А це вже шлях Чубайса і Пинзеника.

відчуття, що змушує його самостійно турбуватися про підтримку життя. Це породжує страх перед життям, відтак жива істота відчуває все навколо себе, донючується, дослухається, вдивляється у світ, щораз розвинутішими органами відчуттів, а потім і рухається в просторі, щоб

*знайти,  
зібрати,  
наздогнати,  
перехитрити,  
відібрати здобич.*

У деяких видів тварин, наприклад, бобрів, білок, мурах, бджіл і хижих звірів, ці дії виростають до зачатків економічної діяльності, що передбачає міркування, тобто відокремлення

*розуміння від відчуття.*

Істота стає людиною, коли її розуміння звільнюється від відчуттів і перетворюється на мислення, творчо впливаючи на взаємовідношення мікро-і макрокосмосу.

Економічне мислення піднімається вище від цього рівня і дозволяє орати ниву, одомашнювати тварин, видозмінювати й обробляти матеріали, щоб підвищувати рівень життя і перетворити залежність від навколишнього світу на панування над ним. Таке мислення є основою будь-якої культури. Раса використовує економічне мислення, яке інколи стає настільки потужним, що відокремлюється від своїх цілей, будуючи абстрактні теорії і, губиться в утопійних далях.

Усе вище економічне життя розвивається на базі селянства і над ним. Лише селянство не має собі попередників. У певному сенсі воно є расою, яка веде рослинний (буквально — закорінений у ґрунт) спосіб життя і немає історії. Селянство виробляє тільки для себе і само ж споживає. Воно завжди самодостатнє, зі звернутим до світу поглядом, в якому всі інші економічні істоти видаються чимось випадковим і заслуговують зневаги. Виробничому різновиду економіки протистоїть суто завойовницька (хижацька за своєю природою), яка завжди використовує першу як об'єкт, живиться нею, обкладаючи даниною, або просто грабуючи її.

Політика і торгівля первісно нероздільні, обидві мають воювничий характер, воліють накинати свою волю, прагнуть влади і здобичі; вони привносять із собою цілковито інший погляд на світ — згори вниз. Це достатньо яскраво демонструє вибір тварин для геральдичних знаків — тут леви й ведмеді, грифи і яструби, взагалі — *хижаки*, тому що, все решта — *здобич*.

Війни первісно були тільки загарбницькі, а торгівля — нерозривно пов'язана з грабунком і піратством. Політика й торгівля у розвинутій формі — це вже мистецтво досягнення переваги над супротивником завдяки духовній перевазі. Обидва види цієї

діяльності — це ніщо інше як заміна війни іншими засобами. «Газові» чи «м'ясо-молочні» війни — це теж війни, тільки іншими засобами. Основою будь-якої дипломатії є *торг*, і, навпаки, основою будь-якого торгу є *дипломатія*, і обидві вони ґрунтуються на принциповому знанні людей і фізіогномічному такті. Чого найбільше бракує українській дипломатії — це уміння торгуватися, а бізнесовим колам — бути тонкими дипломатами в хижацькому оточенні численних «газпромів». Дух підприємництва, щоб мати успіх, вимагає стратегічного дару полководця. Справжній володар і державний діяч воліє володарювати і правити, проте справжній підприємець бажає лише одного — бути багатим і багатіти, як сьогодні це робить Білл Гейтс. Але тут виникає і відмінність між

*економікою як засобом* і *економікою як метою*.

Можна воліти здобичі заради влади і влади заради здобичі, адже фінансова економіка вважається засобом управління, коли вся нація виступає об'єктом стягнення данини у вигляді податків і мита, які використовуються не для поліпшення умов життя, а для забезпечення історичної стабільності та посилення влади.

Той, хто прагне лише економічної вигоди, завжди буде нездалим у політичному мисленні. Економічне і політичне мислення, збігаючись за формою, докорінно відрізняється за своїм спрямуванням і у всіх дрібницях за тактикою. Великі ділові успіхи пробуджують відчуття необмеженої суспільної влади. Лише тоді, коли людина перестає відчувати свою підприємницьку діяльність як приватну справу задля примноження майна, виникає можливість перетворення її з «ділка» на *політика*. Проте для людей зі світу політики існує зворотна небезпека, яка полягає у тому, що їхнє мислення й воля до виконання історичних завдань зводиться до простої турботи про власний добробут, про «хатину» серед вікових смерек. Тоді зі знаті виходить розбійницьке лицарство. Так з'являються відомі князі, міністри, народні лідери і революційні герої, усе бажання яких зводиться тільки до насолоди життя і до нагромадження незчисленних багатств. Тоді нема майже ніякої різниці між

*Версалеми* і *клубом яacobінцив,*  
*підприємцями* і *робітничими лідерами,*  
*генерал-губернаторами* і *секретарями обкому*<sup>1</sup>.

Політика тих, хто вже «дорвався» в епоху зрілої демократії часто ідентична не тільки з торгівлею, а й з найбруднішими спекуляціями великих міст. Саме тут, на думку О. Шпенглера

<sup>1</sup> Нічого дивного немає у тому, що В. Путін відновив старі імперські губернії на чолі з бойовими генералами, більше того, у найбільших корпораціях Росії віцепрезидентами є колишні генерали і полковники спецслужб. Росія — це абсолютне правління бюрократії, яка взяла на себе функцію контролю за розподілом економічного продукту. У цьому виявляється інваріант Російської імперії, а двоголовий орел і триколонор — лише її символи.

розкривається потаємний хід будь-якої високої культури. На початку з'являються прагани —

*знать*                    і                    *духівництво,*  
із своєю символікою

*часу*                    і                    *простору.*

Це відбувається саме тоді, коли

*політичне життя*                    і                    *релігійне переживання*

набувають стабільної рівноваги, у надрах якої ще несвідомо протікає економічне життя у визначеному нею (культурою) річищі. Коли ж потік існування, виявляється у кам'яних нагромадженнях міст, роль лідера на етапі дозрівання цивілізації завжди виконують

*гроші*                    й                    *дух.*

Тоді як

*героїзм*                    і                    *святість,*

символічний розмах яких, характерний для ранньої доби, стають рідкістю і виявляються лише у вузьких колах. Їхнє місце посідають твереза буржуазна ясність мислення. Тоді закінчення теоретичної системи або укладання економічного контракту, по суті, є лише різновидом високопрофесійної діяльності інтелектуалів<sup>1</sup>. За своїм символічним рангом політичне і економічне життя майже ніяк не відокремлене одне від одного, релігійне й економічне пізнання проникають одне в одне, дотикаються й переміщуються. У суєті великого міста потік існування втрачає свою чітку й багату форму.

Звідси бере *початок морфологія економічної історії*. Первісна людська економіка, завжди подібна до «економіки» рослин і тварин. Вона повністю охоплює всю примітивну епоху і завжди є у високій культурі. Люди розводять тварин і вирощують злаки шляхом приручення, культивування, добирання найкращих видів, тут використовують вогонь і метал. Все це наскрізь наповнене політико-релігійними звичаями і смислами, причому без можливості чітко розмежувати табу і тотем, тут панує голод, душевний страх, статевий потяг, мистецтво, війни, ритуальне жертвопринесення, вірування й досвід.

Чимось цілковито іншим за своєю ідеєю й розвитком виявляється строго оформлена і чітко окреслена за темпом і тривалістю економічна історія високих культур, кожна з яких має власний економічний стиль. Феодальним відносинам відповідає економіка країн, де немає міста.

Коли провідне становище в державі посідають міста, виникає і міська економіка, базована на грошах, яка з дозріванням

<sup>1</sup> Від середини XIX ст. стає помітною різниця між російською інтелігенцією і західними інтелектуалами — це так звані «зайві люди» і активні гравці, «обломови» і «штольци».

цивілізації перетворюється на диктатуру грошей. Одночасно й паралельно у світових столицях перемогу святкує демократія.

Кожній культурі властивий свій незалежний світ форм. Тілесні гроші аполлонівського стилю (викарбувані монети) так само далекі від фаустівських динамічних грошей (кредитні операції за чековими книжками), як античний поліс від західноєвропейської держави. Економічне і суспільне життя вибудовується за принципом піраміди:

1) внизу зберігається абсолютно примітивна, до якої майже не доторкнулася культура, економіка села;

2) пізня міська економіка, як справа рук лише вирішальної меншості, завжди дивиться на патріархальне сільське господарство з висока, селяни ж із ненавистю дивляться «знизугору», на життя, що вирує за стінами міст;

3) на завершальному етапі — великі міста породжують цивілізовану (глобальну) світову економіку, контрольовану дуже вузькими колами, яка абсолютно підпорядковує собі все провінційне господарство. Врешті-решт розвиток переходить у тривалий і незмінний стан (сьогодні це називають — сталим розвитком), якому характерне дивне змішувння вишуканої духовності й абсолютно примітивних рис, із якими греки ознайомилися в Єгипті, а згодом європейці в Індії та Китаї.

На противагу цьому економічному рухові люди «тримають форму» як економічні класи, подібно до того, як вони «тримають форму» у світовій історії як політичний стан. Будь-яка окрема людина завжди посідає певне становище в рамках економічної структури, подібно до того, як вона займає який-небудь ранг усередині суспільства. Одночасно обидва ці види належності визначають її почуття, думки і поведінку. Життя хоче бути тут, воно хоче щось важити. Проте велика плутанина в наших поняттях починається тоді, коли політичні партії сьогоднішні, і в елліністичний час, воліють зробити спосіб життя окремих економічних груп щасливішим, так би мовити облагородити їх, піднісши їх до політичного стану, як це зробив Маркс із класом найманих фабричних робітників, надавши йому статус класу-гегемона<sup>1</sup>.

До духівництва належать учені, які ведуть характерний для цього кола людей — усамітнений спосіб життя у великих містах. Сюди також слід віднести і лікарів, яких у прадавні часи неможливо було відокремити від жерців, священників, і різного гатунку знахарів і чаклунів. Проте

*замком і собором*

закінчується велика символіка. *Tiers*<sup>2</sup> — це вже не стан, а залишок, строкате й різнопланове скупчення, що набуває значення у великих містах і тільки на момент політичного протесту. Тому він до-

<sup>1</sup> Гегемонія (від грец. *hegemonia* — провід, керівництво) — керівництво, керівна роль якого-небудь класу, держави щодо інших класів або держав.

<sup>2</sup> Те, що Платон називав «третім станом».

дає собі ваги, виступаючи на боці тієї чи тієї партії. Самовідчуття виникає не від того, що ти буржуа, а, тому що «ліберал», а отже, ти не втілюєш у своїй особі якоїсь великої речі, а належиш до неї лише через свої переконання. Унаслідок слабкості цієї суспільної оформленості на перший план виступає економічний момент у вигляді «буржуазних» профспілок, гільдій і об'єднань.

Селянство в економічному плані є першим і чи не єдиним споконвіку продукуючим видом життя, який тільки і робить можливим будь-яке інше. Сюди належать і пастухи, і рибалки, і мисливці. Крім того, існує глибинний зв'язок між селянством і гірниками: метал видобувають у шахті як хліб на полях і здобич у лісах. Прастани в ранні часи теж повністю базують своє життєзабезпечення полюванням, розведенням тварин і володінням землею.

Протистоїть усім їм *посередницький*, торговий і хизацький за своєю суттю спосіб життя<sup>1</sup>. Торгівля, при порівняно малій кількості тих, хто нею займається, має колосальну владу і дуже рано стає вже доконечною. Це вишуканий паразитизм, абсолютно непродукуючий і тому чужий до землі, блукаючий, «вільний» і до того ж не обтяжений душевно мораллю і звичаями землі: життя, що живиться від іншого життя. Між цими двома видами економіки виникає третій її різновид, це, так би мовити, економіка переробної техніки, що виявляється у численних ремеслах, промислах і професіях, саме вони привносять творчий характер у вивчення природи. Честь і совість представників цих професій назавжди пов'язані з результатами їхньої праці<sup>2</sup>. У виробничій, переробній і посередницькій економіці, як і в політиці, і в житті взагалі, існують

*суб'єкти*                      й                      *об'єкти керівництва,*

тобто цілі групи людей, які дають вказівки, ухвалюють рішення, організовують виконання, контролюють тощо, і ті, які лише виконують чужі рішення. Різниця у ранзі може бути різною або ледь помітною, просування угору — є абсолютно немислимим або само собою стає зрозумілим<sup>3</sup>. Відмінності ці диктують традиція і закон, талант і майнове становище, кількість населення, рівень розвитку культури, економічне стано-

<sup>1</sup> Від первісного мореплавання (піратства) до біржових та фондових обгородок світових столиць. Усе обертання, що здійснюється річками, морями, океанами, шосейними, залізничними і повітряними шляхами, також належить сюди.

<sup>2</sup> Сучасне машинно-тракторне сільське господарство характеризується західним типом винахідника та інженера. Гірничі і металургійні промисловості й дотепер сприймаються як шляхетніша справа, ніж, наприклад, хімічна промисловість або енергетика. У цій галузі працює найдавніша технічна «аристократія» (у царській Росії її називали — «белая кость»), яка веде свій родовід від містичного першообразу коваля, а він — від легендарного титана Прометея.

<sup>3</sup> Якщо ти колгоспник радянської і пострадянської доби, то як би ти не працював і любив землю, тебе ніколи не «оберуть» головою цього, так би мовити, «колективного» господарства. І, навпаки, якщо ти належиш до номенклатури тебе, просувають «угору», або по «горизонталі» від одного колгоспу до іншого, від одної керівної посади до іншої.

вище, проте вони завжди існують, вони задані разом із самим життям і ніхто їх ніколи не скасує.

З економічного погляду, ніякого «робітничого класу» не існує. Це витвір теоретиків, котрі розглядали становище тільки фабричних робітників в Англії, у промисловій країні, де майже не було селянства, та ще в один із перехідних періодів, і поширили цю схему на всі культури і на всі епохи. Політики підхопили цю ідею і використали її для створення партій. Реально ж існує необхідна кількість видів суто службової діяльності у цеху, конторі, машбюро і корабельному трюмі. Отже, лише партійна політика пізніх періодів розвитку культури, за допомогою гасел гуртує їх у єдину протестувальну масу, щоб скористатись нею у своїх цілях.

Античний раб як державно-правове поняття для політичного тіла, яким був античний поліс, не існує, тоді як в економічному плані він може бути селянином, ремісником тощо.

На ранньому етапі будь-якої культури починається економічне життя у його стабільній формі. Населення веде суто сільський (закорінений) спосіб життя у сільській місцевості. Для нього ще не існує ніякого міського світовідчуття й переживання. Те, що виникає поряд із селом, із замком, монастирем, храмом — це ще не місто, а ринок (точніше базар), — простий пункт перетину селянських інтересів.

У цьому житті, де кожний щось виробляє і споживає, виникають товари, і споконвічний процес їх розподілу називається товарообміном, у процесі якого товари з одного життєвого кругообігу переходять в інший. За своєю сутністю, за своєю душею цей товар нерозривно пов'язаний з тим життям, яке його породило або має потребу в ньому. Селянин гонить на базар «свою» корову<sup>1</sup>, жінка ховає у скрині «свої» прикраси. І слово «маєток» починається від рослинної за своєю природою власності — він «має», вона «має»; подібно до того, як «садиба» — походить від «свого» саду, тобто існування якого пов'язане з глибоким закоріненням у ґрунт. Ще не існує ні поняття вартості, ні загального еквівалентного товару<sup>2</sup>. Торговець входить у такт і хід цього товарообміну тільки як посередник<sup>3</sup>.

Абсолютно інший спосіб життя пробуджується разом із душею міста. Як тільки ринок (буквально — площа-ринок) перетворюється на місто, він перестає бути простим перехрестям торговельних шляхів, що існують у сільській місцевості, а

<sup>1</sup> Для селянина на ранніх ступенях розвитку культури «його» корова — передусім жива істота, а потім уже предмет обміну.

<sup>2</sup> Монети ранньоготичного часу як наслідування античності карбували лише як знаки суверенітету, адже вони беруть участь в економічному житті лише як товари: шматочок золота коштує стільки ж, як і корова, а не навпаки.

<sup>3</sup> Тому він так часто виникає не з сільського життя, яке непроникливо замкнене саме в собі, а виступає у ролі байдужого до нього чужинця. Такими були фінікійці на зорі античності, римляни на Сході в епоху Митридата, євреї в усі часи, а також візантійці, перси та вірмени на Заході готичного періоду, араби в Судані, індійці у Східній Африці, західноєвропейці у Росії.

з'являється абсолютно інший світ усередині стін. Найважливіша відмінність у тому, що справжній мешканець міста не є виробником у первісному «земному» сенсі цього слова. Він не має внутрішнього зв'язку і з ґрунтом, і майном, яке проходить через його руки. Майно не є частиною його життя (це не те, що корова для селянина), він розглядає його збоку і тільки крізь призму підтримання власного життя. Отже,

*добро* стає *товаром*,  
*обмін* — *товарообігом*,  
*місце* мислення продуктами *посідає мислення грішми*,

або грошове мислення. Абстрактне поняття «грошей» повністю відповідає абстрактному поняттю «числа». І те, і те абсолютно необмежені.

Усі сучасні грошові теорії припускаються помилки, виходячи не з форми економічного мислення, а з вартості грошей або навіть матеріалу, із якого виготовлені платіжні засоби<sup>1</sup>. Гроші, як і число або право, це категорії мислення. Існує грошове мислення, так само як і юридичне, математичне або технічне мислення навколишнього світу. Візуальний образ будинку викликає абсолютно різні асоціації, залежно від того, хто його бачить: торговець, суддя або інженер. Один у ньому вбачає грошовий баланс, інший — об'єкт правової суперечки, третій оцінює можливість його руйнації. Найближче до грошового мислення стоїть математика.

Навколишній світ можна мислити грошово, так само, як його можна мислити юридично, математично або технічно. Мислити економічно — означає рахувати<sup>2</sup>. Звідси починаються різні теорії вартості. Згідно з ідеєю, усі вони повинні були б бути об'єктивними, проте будуються на суб'єктивних засадах, інакше і бути не може. Теорія Маркса, наприклад, визначає «вартість як таку» так, як цього вимагають інтереси робітничого класу, тоді як внесок винахідника й організатора, виявляється, вартості не має. Проте оголошувати її хибною було б неправильно. Усі ці учення *істинні* для їхніх прибічників і *хибні* для супротивників, але питання в іншому: чи буде людина прибічником або супротивником, визначається не логікою аргументації, не резонами, а самим життям.

Маєток, як те, що органічно пов'язане з життям і ґрунтом, завдяки грошовому способу мислення перетворюється на майно, яке за своєю суттю завжди «рухоме» і якісно невизначене: адже воно складається не з товарів, а «вкладається» у

<sup>1</sup> Долар або євро так само не є «грошима», як і метр або грам не є силою. Монети або банкноти — це реальні вартості. Саме тому, що ми не знаємо античної фізики, ми не плутаємо поняття гравітації і гирю, як це ми робимо на підставі античної математики з числом і величиною, і уподібнюючись до античних монет, з грішми та їх речовим виразом.

<sup>2</sup> За радянських часів нас учили не «рахувати», а швидше — заклинати: «економіка повинна бути економічною».

них. Само собою воно має лише суто числовий вираз кількості грошової вартості. «Розмір» майна — це те, що можна порівняти з «обсягом» мастку.

Грошове мислення своїм осідком вибирає місто і перетворює його на грошовий ринок або грошовий майданчик (сучасні біржі<sup>1</sup>) центр вартості. Саме тут потік грошових вартостей пронизує, одухотворює і підпорядковує собі потік товарів. Відтак торговець перетворюється з органу економічного життя на його *господаря й диктатора*.

Грошове мислення — це завжди торгове, «ділове», «підприємницьке» і «бізнесове» мислення. Мислення грішми (на відміну від мислення образами, поняттями тощо), споконвіку було загарбницьким і хижацьким за своїм духом, воно передбачає економіку, що продукує і розвивається, а також боротьбу за нові джерела економіки, нові території і нові ринки збуту.

Слова «виторг», «прибуток», «спекуляція»<sup>2</sup> прямо вказує на *вигоду*, яку попутньо приносять речі, спрямовані до споживача. Щоб зрозуміти це, треба повністю зануритися у дух і економічне бачення справжнього торговця. Він працює не для задоволення власних потреб, а на продаж, «за гроші». Підприємницьке сприйняття поступово охоплює всі види діяльності.

Селянин, будучи внутрішньо пов'язаним з товарообігом, був одночасно і давачем, і отримувачем. З появою грошового обігу між виробником і споживачем, між двома розділеними світами з'являється «хтось третій», чие мислення тієї ж миті стає панівним у діловому житті. Він примушує першого до пропозиції, а другому нав'язує попит: і той, і той звертаються саме до нього; тут посередництво піднесено до рівня монополії і головної діяльності в економічному житті. Врешті-решт посередник підкорює своїм інтересам і виробників, і споживачів, змушує обох тримати «форму»: перших виробляти ті товари, які вважає потрібними, а інших — купувати те, що він їм нав'язує.

У всіх культурах розвиток йде цим шляхом. Той, хто оволодів цим стилем мислення, стає майстром робити гроші<sup>3</sup>. А той, хто не засвоїв такого стилю мислення, завжди буде об'єктом грошових впливів великого міста. Відмінність між

*селянином* і *міським мешканцем* —

це не тільки різниця між

*селом* і *містом*,

<sup>1</sup> Сучасні біржі за своєю суттю — це органи думки зрілої грошової економіки.

<sup>2</sup> Спекуляція, — ї, ж. 1. Скуповування та перепродаж цінностей (цінних паперів, товарів, майна і т. ін.) з нестійким курсом для одержання зиску на різниці в курсі, в цінах. 2. Незаконне скуповування та перепродаж товарів за підвищеними цінами для наживи. (Див.: Великий тлумачний словник суч. укр. мови. — К.; Ірпінь, 2001. — С. 1167).

<sup>3</sup> Аж до сучасних акул грошового ринку, які займаються посередництвом посередництва і ведуть з товаром «гроші» азартну гру, як це описав Е. Золя у романі «Гроші» (1891).

але й між

<i>майном</i>	і	<i>грішми,</i>
<i>обійстям</i>	і	<i>капіталом,</i>
<i>добром</i>	і	<i>багатством</i> <sup>1</sup> .

Розкішна культура аристократичних дворів проростає разом із людиною і з нею зливається, як це є в житті стародавніх родів, які ще й сьогодні живуть у сільських маєтках. Культура ж буржуазії = «комфорту». Вона є чимось привнесеним ззовні — тим, що взагалі можна «оплатити»<sup>2</sup>.

Будь-яка високорозвинута економіка може бути тільки міською. Світову економіку, тобто економіку усіх цивілізацій, можна було б назвати економікою світових столиць. Світові й економічні долі вирішуються у центрах концентрації грошей (грошових майданчиків): у Вавілоні, Фівах, Римі, Візантії і Багдаді, у Лондоні й Парижі, Берліні, Нью-Йорку або Токіо. Усе решта — це провінційна економіка, яка обмежено й повільно здійснює свої оберти, не усвідомлюючи навіть своєї залежності.

Гроші стають *формою духовної енергії*, в якій виявляється концентрована воля до панування, політична, соціальна, технічна, розумова здатність, пристрасне устремління до життя високого польоту. Б. Шоу абсолютно мав рацію, коли писав: «Загальна повага до грошей — єдиний обнадійливий факт нашої цивілізації... Гроші й життя нероздільні... Гроші — це саме життя»<sup>3</sup>. Отже, цивілізація означає такий ступінь культури, де *традиції* й *особистість* втратили своє безпосереднє значення, і будь-яка ідея, щоб бути зреалізованою, повинна бути спочатку помислена у грошах. Якщо колись людина була багатою, тому що мала владу, то тепер вона має владу, тому що має гроші<sup>4</sup>. Лише гроші можуть піднести дух і посадити його на трон. Демократія — це досконала й довершена тотожність

<i>грошей</i>	і	<i>політичної влади:</i>
<i>малі гроші</i>	=	<i>малій владі,</i>
<i>великі гроші</i>	=	<i>великій владі.</i>

В історії економіки будь-якої культури відбувається відчайдушна боротьба, яку ведуть

*традиція раси* проти *духу грошей*.

<sup>1</sup> Добро, наприклад, неможливо успадкувати — його можна тільки нажити, тоді як багатство можна й успадкувати.

<sup>2</sup> Так само і з буржуазним ідеалом свободи. Згідно з теорією і за конституцією, усі засадничо є вільними. У реальному житті міста незалежним можна бути тільки за допомогою грошей.

<sup>3</sup> Цит. за: Шпенглер О. Закат Європи: Очерки морфологии мировой истории. Т. 2. Всемирно-исторические перспективы. — Мн.: ООО „Попурри“, 1999. — С. 642.

<sup>4</sup> Якщо народними депутатами першого демократичного скликання ставали дисиденти, відомі письменники, які потім поліпшували своє матеріальне становище, то сьогоднішні «крутелики» витрачають колосальні кошти, щоб через «входження у владу», захистити і примножити своє матеріальне становище.

Знамениті селянські війни, що відбуваються на пізньому етапі розвитку культури, слід розглядати як перше повстання

<i>крові</i>	проти	<i>духу,</i>
<i>села</i>	проти	<i>міста.</i>

Якщо гроші не можуть захопити маєтку, тоді вони проникають у саме мислення селянина й аристократа. У результаті — успадковані родові гнізда (маєтності) перетворюються на майно, яке тільки вкладене в земельне володіння і як таке вже рухоме<sup>1</sup>.

Гроші прагнуть до мобілізації всіх речей. Останній бастион, який протистоїть духові грошей — це земля, українська земля. І той, «хто мобілізує ґрунт, оберне його у порох», — застерігав барон фон Штайн<sup>2</sup>. Світова економіка — це економіка абстрактних, повністю відірваних від землі, плінних цінностей<sup>3</sup>.

Фаустівське грошове мислення «відкриває» цілі континенти, використовуючи енергію великих рік, мускульну силу населення величезних ландшафтів, поклади вугілля, дикі ліси, закони природи і перетворює їх на фінансову енергію, яка згодом знаходить собі вихід у формі преси, виборів, бюджетів і армій, що слугують втіленню у життя задумів правителів.

Будь-якій культурі властиве своє грошове мислення і власний символ грошей, за допомогою яких вона робить видимим свій принцип оцінки в економіці. Дотепер неможливо описати ідею грошей, яка, наприклад, була основою єгипетського натурального й безготівкового грошового обміну. Єдине, що ми можемо, це лише зіставити гроші

<i>аполлонівські</i>	та	<i>фаустівські,</i>
<i>гроші як величину</i>	і	<i>гроші як функцію.</i>

Для античної людини навколишній світ, навіть з економічного погляду, видається як сума тіл, які рухаються, мандрують, зіштовхуються, взаємно поборюючи й знищуючи одне одного, як це описував атоміст Демокріт. Людина — це тіло серед інших тіл. Поліс, як сума тіл, представляє собою теж тіло, тільки вищого порядку. Подібно до того, як статуя Аполлона репрезентує античне божество, античні гроші також виступають у тілесній формі. Біля 650 р. одночасно з дорійськими храмами й античними статуями виникла монета — металева міра ваги у вишукано відкарбованій формі. Вартість як величина існувала споконвіку, вона давня як і вся культура. І

<sup>1</sup> «Фермер» — це людина, яка пов'язана з ділянкою землі лише через практичні стосунки.

<sup>2</sup> Див.: Шпенглер О. Закат Європи: Очерки морфології мирової історії. Т. 2. Всемирно-історическіе перспективи. — Минск, 1999. — С. 642.

<sup>3</sup> Щораз вища інтенсивність цього мислення створює образ економіки як нарощування готівкової грошової маси, як щось абсолютно абстрактне і уявне, вона немає нічого спільного з видимим запасом золота як товару. Саме тому дедалі більша енергія грошового мислення породжує в усіх культурах відчуття, що «ціна грошей падає».

досі цей античний витвір ми зараховуємо до одного з чудових «досягнень людства», після чого повсюди почали карбувати власні монети так само, як і споруджувати статуї на майданах і вулицях своїх міст.

*Монета як гроші* — це суто античне явище, яке можливе лише в евклідовому оточенні, там вона панувала у всьому економічному житті, оформлюючи й утворюючи його. Такі поняття, як «прибуток», «майно», «борг», «капітал», означають в античних містах щось принципово інше, ніж у нас, оскільки під ним розуміється не економічна енергія, що випромінюється з однієї точки, а сума речей, що має цінність і перебуває в одних руках.

Майно — це завжди *рухомий готівковий запас*, який змінюється унаслідок додавання або віднімання цінних предметів і не має нічого спільного із земельною власністю. Ці два поняття в античному мисленні абсолютно відокремлені. Кредит (в античному розумінні) полягає у позичці готівкових грошей і очікуванні того, що вони можуть бути повернені назад у точно такому ж вигляді<sup>1</sup>.

Наскільки важко було античній людині уявити собі переведення у тілесні гроші такої невиокремленої зі всіх боків речі, як земельні наділи, показують кам'яні сваї (стели) на грецьких земельних ділянках, які повинні були нагадувати собою іпотеку<sup>2</sup>. Зазвичай, купівля відбувалася у присутності свідків, коли в обмін на монету з рук у руки передавали і жменьку землі. Як наслідок, там ніколи не було справжньої торгівлі товарами, як її нема сьогодні і в Україні, доки земля не стане економічним товаром за всіма державно-правовими нормами, а не у вигляді «хабарів», «послуг» тощо.

Упорядковане співвідношення між вартістю землі та грошовою вартістю так само немислиме для античного розуміння, як і співвідношення між художньою і грошовою цінностями. Духовні, а отже, безтілесні витвори, такі, як драма або фрески, з погляду античної економіки, абсолютно не мають жодної вартості.

Лише мислення тілесними грошима робить зрозумілим, наприклад, масові страти багатців за другої тиранії, щоб приборати до своїх рук більшу частину готівкових грошей, що перебували на той час в обігу. А римські ветерани взагалі все своє майно носили на собі у вигляді коштовних металів. Звідси і вислів: «Все своє — ношу з собою».

Античне багатство — це не маєтності, а радше купа грошей. Тоді як сьогодні найбагатша людина світу — Білл Гейтс готівкою має не більше ніж середньостатистичний америка-

<sup>1</sup> Подібно до того, як нещодавно ми позичали у сусідів „троячку» до «зарплати».

<sup>2</sup> Від (грец. *hypothēkē* — застава), застава нерухомого майна, переважно землі, будівель тощо для одержання позички, закладна на заставлене майно, борг за іпотечним кредитом.

нець. Античний грошовий майданчик — це не кредитний центр, як сучасні біржі, а місто, у якому була зібрана значна частина готівкових грошей усього світу. Можна припустити, що в епоху Цезаря більша половина античного золота постійно була в Римі. Тоді як сьогодні дві третини готівки доларів США постійно обертається поза її межами.

Приблизно від Ганнібала цей світ вступив в епоху панування грошей у тих межах, на які поширювалася його влада. Щоб покрити щораз більшу потребу в готівкових грошах, люди звернули свою увагу на рабів, які були ще одним *різновидом тіл* і могли служити своєрідними античними грошима. Раб ніколи не був особистістю, а річчю (в економічно-правовому плані) і тому міг мислитися, як гроші, як жива готівка.

Від цього моменту і надалі, античний раб виявляється чимось небувалим у всій економічній історії. Властивості монети були перенесені на живий об'єкт, відтак, поряд із металевою готівкою на сцену виступає і «людська готівка». Виник предивний вид подвійної валюти і своєрідний спосіб оцінки. Раб як «людська готівка» має свій курс, тоді як земельний наділ його немає. Раб є засобом для накопичування великої готівкової маси, і лише цим пояснюється неймовірна концентрація рабів у Римі.

Доки кількість рабів обмежувалося потребами господарства, вона була невеликою і завжди легко покривалася за рахунок військової здобичі й оборнення у рабство за борги. Навіть в Афінах раби ніколи не становили третини населення. Рабство мало державно-правовий, а не економічний характер.

Оскільки антична економіка мала статичну природу, а не динамічну, і їй не відоме планомірне освоєння енергетичних джерел, то раби в Римі існували не для того, щоб їх експлуатувати. Радше їх намагалися чим-небудь і де-небудь задіяти, щоб виправдовувати їх велику кількість. Перевагу надавали тим рабам, які мали неординарні здібності, певну кваліфікацію, оскільки за рівних видатків на їх утримання вони мали вищу вартість. Їх віддавали в оренду, як сьогодні передають футболістів, або як дають гроші в борг. Їм надавали право самостійно вести своє господарство. Ними збивали ціни на вільну працю — усе робилося лише для того, щоб покрити видатки на підтримання «форми» цього «живого капіталу»<sup>1</sup>. Більшу частину рабів так і ніколи не вдавалось «доцільно» використовувати. Вони виконували своє найважливіше завдання тільки

<sup>1</sup> У цьому полягає повна протилежність щодо негритянської работоргівлі в період нашого бароко, яка була лише підготовчим етапом на шляху до машинного виробництва. Це була економічна організація «живої енергії», від якої згодом перейшли до енергії вугілля і парової машини. Перше стали сприймати як аморальне лише тоді, коли прижилося друге. З цього погляду перемога Півночі в американській Громадянській війні 1865 р. означала економічну перемогу концентрованої енергії вугілля над простою енергією мускулів.

тим, що були завжди як грошові знаки, завжди «під рукою», і їх кількість не мала природних обмежень.

Отже, потреба в рабах зростає до колосальних масштабів і спричиняє наступні війни, єдиним сенсом яких було взяти в полон якнайбільше рабів. Коли, наприклад, при зруйнуванні чужих міст золоті статуї перековували на монети, а мешканців виводили на невольницький ринок, для античного мислення це була одна і та ж операція: у тому й іншому випадку тілесні предмети перетворювалися на гроші.

Найяскравіша протилежність цьому є фаустівський символ *грошей як функції*, як сили, чия цінність у дії, а не у простому існуванні. Новий стиль цього економічного мислення виявляється вже в тому, як нормани 1000 р. зуміли організувати захоплені землі та народи в економічну силу. Звідси такі слова, як «чек», «конто» і «контроль», а поняття сучасного кредиту, що ґрунтується на довірі до сили і довготривалості економічного образу дії, майже тотожні ідеї західноєвропейських грошей.

Чому західноєвропейських? Тому що наші «гроші» такими поки що не стали. Без власності на землю, незалежної банківської системи, закону про банкрутство та інших реалій ринкових відносин. Саме тому і пливе капітал на Захід, адже тут він не має ні динаміки, ні перспективи, а за своїми обсягами він значно перевершує усі ті «транші» від МВФ. А депутатська метушня навколо «незаконного» вивезення, і законного повернення їх народів України — ніщо інше як чергові «розборки» тільки на найвищих щаблях влади.

Цей новий фінансовий метод є сплавом *сили математичного мислення і королівської влади*, який проник із Нормандії до Франції і 1066 р. був потужно застосований у захопленій Англії. Пізніше італійський купець і математик середньовіччя Леонардо Пізано, більш відомий під іменем *Fibonacci* (1180—1240), під покровительством Великого Гогенштауфена, запроваджує окрім арабської цифрової системи і від'ємні числа для дебету. У праці «Книга Абака» (1202) він вивів ряд чисел: 1; 1; 2; 3; 5; 8; 13; 21; 34; 55; 89; 144; 233; 377... де перші два члена цієї послідовності дорівнюють 1, а наступні члени чисел дорівнюють сумі двох попередніх. Для визначення послідовності Фібоначчі треба знати два перші його елементи. Особливі назви цьому відношенню почали давати ще до того, як фра Лука Пачолі назвав його Божественною пропорцією. Серед сучасних назв нам відомий *Золотий переріз і відношення кручених квадратів*. Кеплер назвав це відношення скарбом геометрії. В алгебрі ми позначаємо його грецькою буквою  $\phi = 1,618$ . Це єдине число, яке після додавання до 1 дає свою ж інверсію:  $0,618 + 1 = 1 : 0,618$ .

Властивості чисел Фібоначчі відображають основну закономірність росту організмів, тому вони виявляються в Золотій

пропорції крові людини, будові людського тіла, ряд Фібоначчі є в архітектурі та в часописах давньої історії тощо. Отже, можемо очікувати появи нових закономірностей, пов'язаних з цими числами, які вплинуть на хід розвитку науки про вивчення живої природи і людських цивілізацій.

Вирішальним витвором цієї доби стало те, що «одночасно» із запровадженням античної монети (650) фра Лука Пачолі<sup>1</sup> реалізував ідею подвійного запису (подвійної бухгалтерії) 1494 р. Імена Фібоначчі та фра Лука Пачолі сміливо можна поставити поряд з їхніми великими сучасниками — Колумбом і Коперніком.

Норманам ми зобов'язані рахівництвом, ломбардами — за цю бухгалтерію. Подвійний запис народжується з того ж духу, що і система Галілея й Ньютона. Він тими ж засобами упорядковує різні явища у штучну систему. Його можна назвати першим космосом, побудованим на принципах механічного мислення. Подвійний запис відкриває перед нами космос світу економіки, за допомогою того ж методу, яким пізніше відкриють космос світу зірок великі дослідники всесвіту. Подвійний запис базується на фундаментальному принципі, який послідовно провадиться у життя: осягати усі явища тільки у кількісному аспекті. Невипадково Гете назвав це одним із найкращих витворів людського духу.

*Подвійний запис — це чистий аналіз Всесвіту економічних вартостей, побудований на системі координат, вихідним пунктом якого є «фірма». Антична монета допускала лише арифметичні дії з величинами вартості. Тут знову протистоїть один одному*

*Пітагор і Декарт.*

Античний економічний світ, як космос Демокріта, членується згідно з

*матерією і формою.*

Матерія у формі монети є носієм економічного руху і скеровує споживчі величини однакової вартості до місця їх застосування. Західний економічний світ членується згідно з

*силою і масою.*

<sup>1</sup> Фра Лука Пачолі (прозваний Лука ді Борго, *Pacioli*, 1445(?)–1517), італійський чернець і математик. Його головний твір «*Summa de arithmetica, geometria, proportioni et propontionatita*» (1494) — енциклопедичне зібрання усього того, що було відоме в математиці на той час. Один з розділів цієї монументальної праці називався «Трактат про рахунки і записи». У ньому подано достеменний опис подвійного обліку, за яким, кожний факт господарського життя обов'язково і треба реєструвати двічі: «на» означає завжди боржника (дебітора) — одного з багатьох; «від» — завжди довірителя (кредитора) — одного з небагатьох. Тоді як у Головній книзі нічого не може бути занесено до статті «Дати», чого не було б у статті «Мати», відтак виникає баланс між «дати» і «мати», який складається, коли закривається Головна книга. Це дає змогу перевіряти арифметичну правильність записів усіх фактів господарського життя в облікових реєстрах і вираховувати фінансовий результат: чи мав ти прибуток або ж збиток, чого і скільки. Рахунок прибутків і збитків урівноважується рахунком капіталу, тобто сукупністю дійсних статків.

Силове поле грошових напруг діє у просторі, надаючи кожному об'єктові, абстрагуючись від конкретного його виду, позитивну або негативну вартісну дію, що й відбивається в записах бухгалтерських книг: «*quod non est in libris, non est in mundo*»<sup>1</sup>. Проте уявлення про функціональну суть грошей є те, що тільки і можливо поставити поряд з античною монетою, це не запис у конторській книзі, не вексель, не чек і не банкнота, а сам акт, через який функція виявляється виконаною у письмовому вигляді, суто історичним свідченням чого є цінні папери в найширшому їх значенні.

У той же час, під впливом античності, Захід карбує свою монету не тільки як знак суверенної влади, він свято вірив, що це і є справжні гроші, які реально відповідають його економічному мисленню. Так само у готичний період було запозичене й римське право з його ототожненням речі й тілесної величини, а також евклідова математика, побудована на понятті числа як величини. Так уже вийшло, що розвиток цих трьох форм великих духовних світів (математики, права, економіки) відбувався у формі послідовної емансипації поняття величини.

Поняття грошей, яке знайшло свій символічний вираз у монеті, повністю збігається з духом античного тілесного права. Для західноєвропейського мислення це зовсім не так. Тут життя налаштоване динамічно, а не статично і не стоїчно; тому для нього головним є момент сили, успіх, зв'язки, здібності (організаторський талант, дух винахідництва), кредит, ідеї, методи, джерела енергії, а не просте існування тілесних речей. Тому «римське» тілесне мислення наших юристів настільки ж далеке від життя, як теорія грошей, що свідомо чи несвідомо виходить з монети.

У західній культурі кредит країни ґрунтується не на складеній де-небудь золотій масі, а на економічній ефективності та політичній організації, що надають фінансовим операціям і бухгалтерським записам характер дійсної «грошотворчості». Лише античні забобони підносять золотий резерв до дійсного мірила кредиту, тому що його величина залежить тепер не від бажання, а від уміння. Монети, які перебувають в обігу, — це товар, що має свій курс на відміну від кредиту країни. Що менший кредит, то вищий курс золота, і так триває доти, коли грошей вже бракує, щоб заплатити за нього, і золото зникає з обігу, так, що його можна придбати тільки за інший товар.

Отже, золото, як і будь-який інший товар, вимірюється одиницями бухгалтерського обліку, а не навпаки, як на те вказує вислів «золотий стандарт». У дрібних торговельних обладках золото можна використовувати як платіжний засіб, так само як і поштову марку. У Єгипті, де грошове мислення

<sup>1</sup> Лат. вислів: «Чого не має у книгах, того не існує у світі».

вважаюче нагадує західне, і навіть в епоху Нового царства (Китай) не існувало нічого, що хоч якось би нагадувало монету. Письмового переказу було цілком достатньо, аж до *початку еллінізації*, що відраховується від заснування Александрії (650), тоді як античні гроші, що потрапляли до цієї країни, зазвичай, рубали на шматки і продавали на вагу, як товар.

На жаль, сучасна політична економія виникла в епоху класицизму, коли не тільки статуї, вази і манерні драми вважались єдиним справжнім мистецтвом, а й вишукано викарбувана монета — єдиними справжніми грішми. До цього прагнув і Адам Сміт зі своєю теорією вартості: чиста присутність відчутних величин. Зіставляти

*вартість речі*                      з                      *обсягом праці,*

що була затрачена на її виготовлення, все одно, що плутати

*гроші*    з                      *монетами.*

Тут «праця», як цілком матеріально представлений результат того, що вироблено, дещо відчутне, у чому неможливо віднайти щось варте уваги, окрім його обсягу.

Повною протилежністю до цього є економіка західноєвропейської + американської цивілізації, яка ґрунтується на такій праці, що характеризується тільки своїм внутрішнім статусом. Недаремно його називають світом економічної динаміки. Праця кожного індивіда тут не просто сумується, як в евклідовій математиці, а перебуває у функціональній залежності. Суто виконавча праця, яку тільки й враховував Маркс, — це ніщо інше, як похідна функція від винахідницької, розпорядницької, організаторської діяльності, яка надає їй сенсу і відносної вартості, взагалі створює можливість того, що щось буде виконано. Світова економіка після винаходу парової машини — це результат діяльності людей, наділених великим розумом. Їхня праця — це творче мислення, а не просто певна «кількість роботи», і його цінність вимірюється не грошовими знаками. Воно само собою і є гроші, але не карбовані (аполлонівські), а фаустівські, що мисляться як центри дії (пульсації) самого життя, наприклад — Silicon Valley, чие внутрішнє значення підносить думку до рангу факту. Грошове мислення породжує гроші — ось у чому таємниця світової економіки.

Закон хвиль Елліота (*Ralph Nelson Elliott*) говорить про те, що *прогрес людства* (оцінкою якого в доступній формі є *фондовий ринок*, як дивовижно точний запис строгої структури розвитку людства) не йде по прямій лінії, і не відбувається випадково, і зовсім не циклічно. Точніше, розвиток набуває форми: «три кроки вперед, і два кроки назад». Отже, хвилі — це моделі направленого руху (три кроки вперед), а «відкати» (два кроки назад) — невід’ємна частина загального направленого руху. Тоді «п’ятихвильова» (3 + 2) модель є базовою, про що й

стверджує Елліот у своїй знаменитій праці «Закон хвиль» (1938).

Внаслідок «експропріації експропріаторів» із творчого процесу були вирвані особливо обдаровані люди, а разом із ними і душа, і воля економічного прогресу. У цьому розумінні Маркс є таким само класицистом і продуктом римського правового мислення, як і Адам Сміт. Він бачить тільки готову величину, а не функцію. Теоретик комунізму хоче відокремити засоби виробництва від тих, чий дух, завдяки новим технологіям, організації ефективного виробництва, завоюванню ринків збуту перетворює сталеві конструкції і цегляну кладку на фабрику, як центр економічної енергії. Припустімо, робітники взяли управління заводом у свої руки, від цього нічого не зміниться. Або вони виявляться ні на що не здатними, і тоді все загине, або ж фортуна їм усміхнеться, і тоді вони внутрішньо переродяться на підприємців і будуть думати тільки про те, щоб зміцнити свою владу. Жодна теорія не зможе спростувати цього факту: так улаштоване життя.

Тому, хто бажає створити теорію сучасної праці, має пам'ятати про фундаментальний момент усього живого: у будь-якій життєдіяльності існують

*суб'єкти* і *об'єкти*

й різниця тим випукліша, якщо вагомішим і оформленішим є саме життя. Кожний потік існування складається із меншості вождів і абсолютної більшості тих, кого ведуть; будь-який вид економіки, відповідно, складається із

*управлінської* та *виконавчої роботи*.

Отже, виконавча праця з'являється лише як наслідок управлінської. Вирішальну роль завжди відіграє творець парової машини, а не кочегар. Мислення — ось, що важливо.

У грошовому мисленні теж існують суб'єкти й об'єкти. Одні через свою здатність створюють гроші і скеровують грошові потоки в доцільне річище, а інші — утримуються на них. Гроші фаустівського стилю — це вироблена з економічної динаміки сила; тому, одні, завдяки своєму внутрішньому статусові, є частиною цієї

*сили*, інші тільки протистоять їй як *маса*.

Словом «капітал» О. Шпенглер означає концентрацію і нуртування саме такого мислення: не поняття вартості, а те, що урухомлює їх і змушує працювати. Капіталізм виникає тільки в умовах цивілізації великих міст у вузькому колі тих людей, які своїм розумом та енергією репрезентують його існування. Противагою капіталізму може бути тільки провінційна економіка, а не так званий соціалізм. У цьому основна причина поразки Радянського Союзу в змаганні із Заходом, а згодом і його розпад.

Античному тяжінню до усього близького й теперішнього відповідає економічний ідеал *автаркії*<sup>1</sup>. Політичній атомізації античного світу повинна була відповідати атомізація економічна. Кожна з цих атомізованих одиниць воліла мати власний і повністю замкнутий у самому собі економічний цикл, який протікав би незалежно від усіх інших, причому безпосередньо у полі зору. Античні походи по золото до чужих народів точно відповідають походам ХІХ ст. у пошуку вугілля, і походам ХХ ст. по нафту. Вугілля і нафта за своєю глибинною суттю не є «речами», а радше запасами енергії.

Протилежним до цього є західноєвропейське поняття *фірми* — мислиме як не тілесний центр сили, дія якої поширюється на всі боки до нескінченності. Античному світовідчуттю недоступною була категорія економічної імперії. Тому

*західноєвропейська* і *антична культури*

означають відповідно

*максимум* і *мінімум організації,*

більше того, навіть такого поняття для античної людини не існувало. Тут не існувало ні бюджету, ні чогось такого, що могло нагадувати економічну політику. «Господарська діяльність» у римських провінціях швидше нагадувала неприховане публічне й приватне піратство з боку сенаторів і грошових мішків. Антична людина ніколи не замислювалась про планомірне ведення економічного життя, а орієнтувалась лише на миттєвий результат, під яким розуміла доступну кількість готівкових грошей (раб теж антична готівка). Імператорський Рим загинув би без Стародавнього Єгипту, але, на його щастя, там існувала цивілізація, яка протягом тисячоліть ні про що інше не думала, окрім організації своєї економіки. Римляни не розуміли цього стилю життя і не могли запозичити його.

Якщо через певні обставини зникає грошове мислення, тоді людина повертається до споконвічного селянського стилю життя. Споконвіку в уяві росіян «Європа» або сприймається як гріхопадіння, адже їх абсолютно містичне життя у грошовому мисленні вбачало тільки гріх. Про що свідчить, наприклад, образ Луки в п'єсі М. Горького «На дні» й усе світовідчуття Л. Толстого. Тут протистоять один одному два світи економіки, один із яких поверховий, чужий, цивілізований, що просочується із Заходу, а інший селянський, глибинний, який не рахує, а шляхом обміну хоче забезпечити собі прості життєві потреби. У середині ХІХ ст. у російській суспільній думці ці два світи зіткнулись як «западники» — Анненков, Тургенєв, Чаадаєв і «славянофили» — брати Аксакови, Хом'яков та ін. Останні ратували за принципово відмінний від західноєвропейського шлях розвитку Росії.

<sup>1</sup> Автаркія (від грец. *autarkeia* — самовдоволення), тобто створення замкнутого самодостатнього господарства в межах окремої країни.

Під час горбачовської «перестройки» історія знову повторилась, тільки вже у вигляді фарсу: коли зіткнулись письменники ліберально-демократичного (фактично «західного») спрямування і письменники-«деревеньщики». А вибори 2003—2004 і 2008 років у Росії ще раз показали: «как узок круг либералов и как страшно далеки они от народа». Марксизм у Росії ґрунтується на неймовірному непорозумінні. Вище економічне життя петровської Росії народ тільки терпів, але не створював його і не визнавав. Загадкова «русская душа» не бореться із капіталом, вона просто його не розуміє. Той, хто уважно читав Достоевського<sup>1</sup>, помітить у росіянах молодий народ, для якого не існує грошей, але є тільки потрібні для життя речі, центр ваги яких далеко за економічною площиною. «Страх перед додатковою вартістю» міг спричинити навіть самогубство, а вміння робити гроші за допомогою грошей для селянського мислення є святотатством, а для російського православ'я — гріхом.

Апокаліптична ненависть російської душі спрямована не тільки проти Петербурга як міста, як центру політичної влади західного зразка, але і як центру західного грошового мислення, що отрує життя і скеровує його хибним (у релігійному розумінні — грішним) шляхом. Третій різновид російського християнства побудований на Євангелії від Йоанна, набагато ближче до магічної релігії ніж до фаустівської; подібно до того, як Третій інтернаціонал сталінського пошибу набагато ближче до російської ідеї, ніж західної теорії комунізму Маркса. Лише імперська стурбованість і передчуття майбутніх хрестових походів за «збирання земель» змушує цю «загадкову» душу терпіти західну економіку, так само як першохристияни терпіли римську, але внутрішньо вона ніколи не буде брати в ній участі.

Отже, економічне життя у формі потоку золота згасає під натиском молоді (фаустівської) культури, раби перестають бути грішми. Відтоді античний раб як тип більше не існує.

*В статье рассматриваются некоторые аспекты морфологии экономической истории, а также соотношение экономики и политики, экономики и науки, политики и торговли.*

*Ключевые слова: морфология экономической истории, экономика, политика, наука, энергия денежного мышления.*

*The article describes some aspects of morphology of economic history, and correlation of the economics and the science, the economics and the politics, the politics and the trade.*

*Key words: morphology of economic history, economics, politics, science, energy of monetary thinking.*

*Стаття надійшла до редколегії 11.11.11,  
прийнята до друку 09.02.12.*

<sup>1</sup> Раскольников убивает стару лихварку не столько за гроши, а швидше, щоб довести собі: «Тварь я дрожащая или право имею...»

**Світлана Бондар,**  
*кандидат філософських наук,  
старший викладач кафедри філософії  
ДВНЗ «Київський національний економічний  
університет імені Вадима Гетьмана»*

## **СХОЛАСТИКА — УНІВЕРСАЛЬНА ФОРМА РАЦІОНАЛЬНОГО ФІЛОСОФСТВУВАННЯ**

В основу раціонального філософствування покладений пошук остаточної реальності, яка б мала властивості несуперечності, безпосередньої ясності і визначеності. Мислення є власне мисленням, тобто раціональним процесом лише за умови, що воно є себе визначаючим процесом, вільним, з проаналізованими й усвідомленими вихідними твердженнями. Розум відстоює право на власну самостійність, оскільки від її здійснення залежить ґрунтовність і послідовність викладення власних міркувань. У ході осмислення, шукаючи «ясність та визначеність» свідомість виявляє їх як власні характеристики і знаходить нову остаточно очевидність у самій собі.

Ясність і чіткість, до якої прагне раціональність, вимагають побудови замкненої системи пояснювального знання. Мислення у межах такої системи має бути несуперечливим, послідовним, цілісним. Замкненість раціональної системи обумовлює визначення змісту знання, що мислення виробляє та упорядковує, як певної цілісності. Цілісність і замкненість знання передбачають його самодостатність. Існування та функціонування такої системи не вимагають наявності нічого іншого поза її межами. У той же час вона позиціонує себе як універсальну систему, що охоплює все існуюче. Раціональність передбачає не тільки чітке та ясне визначення системи пояснювального знання, а й адекватне його висловлення та представлення у вигляді закінченого тексту, який може бути дуже складним для розуміння, проте обов'язково має точно описувати відповідну предметну сферу.

Мова влаштована так, що описує світ, у якому присутня людина і визначає його онтологію з урахуванням укоріненості у ньому людини. Поза цим, сформованим мовою світом існує те, що не піддається поясненню і розумінню, не підлягає висловленню. Проте раціонально побудовані системи прагнуть універсальності, тому, навіть те, що не можна раціонально пояснити та назвати, повинно бути певним чином відтворене, принаймні у термінах заперечення. При цьому поняття та категорії наповнюються умовним змістом. Реальність обігрується, імітується, а не пізнається. Відтворюється лише зовнішня, формальна правильність. Виникає те, що називають схоластичним знанням.

Початок раціональності — у розрахунках, численні. Її фундаментом є логіка. Її втіленням у реальному світі є спра-

ведливість, в ідеальному — знак (символ). Справедливість тут постає як синонім істинності. Якщо певне твердження має характеристики істинності та необхідності, але є несправедливим, це стає підставою вважати його хибним. Раціональне міркування може вважатися послідовним і обґрунтованим за умови усвідомлення власних меж, наявності передумов мислення та сфер, що не підлягають понятійному опису. Існування таких сфер зазвичай ігнорується. Проте, отримання істинного знання передбачає їх врахування. Треба зазначити, що межі не встановлюються, а визначаються самою природою раціональності, яка враховує лише загальне, необхідне, суттєве і, власне, зводить саму реальність до цих характеристик. Відповідно, все, що не підпадає під вищенаведені риси, ігнорується, незважаючи на декларацію об'єктивності, обґрунтованості, повноти як властивостей шуканого знання. Сама раціональність встановлює, що існує і гідне пізнання. Раціональність, таким чином, визначає не тільки те, що знаходиться у межах, а й поза ними. Відмінність полягає у тому, що внутрішня сфера, на протигагу зовнішній, структурована та аксіологічне визначена. Іншим способом раціональність існувати не може. Мислення вимагає цілісності та диференційованості власного змісту, зняття меж буде означати його знищення. Межі не є абсолютними, проте вони визначають масштаб мислимого.

Певна невизначеність, проникність меж сприяє взаємному обміну змістовними елементами між зовнішньою та внутрішньою сферами. Зміст категорій і понять поступово змінюється, точніше він завжди більший, ніж розкриває кожне конкретне визначення. Зростання та зміна змісту категорій є умовою мислення, оскільки вичерпна формалізація змісту знання, остаточне розуміння реальності означає одночасно припинення мислення. Виключна прозорість, зрозумілість можливі тільки у межах абсолютно замкнених формальних абстрактно-понятійних систем. Галузь їх застосування обмежена і не результативна, оскільки вміщуючи максимум інформації вони, у той же час, практично не взаємодіють, не мають точок стику з реальністю. Раціональність, як певна система, можлива завдяки існуванню свого антипода — сфери невизначеного, немислимого, нераціонального. Філософське мислення можливе саме на межі двох сфер, в умовах «граничної ситуації», як її називали екзистенціалісти. Філософія час від часу намагається подолати власну раціональність, оскільки усвідомлює неповноту раціонального опису реальності, проте лише приходить до висновку про багатоманітність її форм. Затемненість змісту знання не завжди є ознакою його хибності. Нерозуміння, так саме як розуміння, є атрибутами людської природи. Раціональність окреслює межі олюдненої реальності, але не вичерпує її. Вона створює цілісний безпечний простір людського світу, проте

мислити насправді означає долати кордони заспокоєності, межі вже осмисленого.

Раціональність утворює, реалізує певні концептуально-понятійні побудови і потім розглядає їх як частину реальності, знаходить для них фактологічне підтвердження і, таким чином, доводить їх адекватність. Вихідною рисою раціонального знання є осмислення власного змісту, рефлексія та самопізнання. Пізнання взагалі є одночасно самопізнанням, усвідомленням підґрунтя власного буття. За М. Мамардашвілі, зрозуміти можна лише те, що вже розумієш, тобто за умов наявності досвіду взаємодії з тим, що не піддається поясненню, висловленню. У Середні віки існувала легенда про книгу, яку може прочитати лише людина, що народила людину та вбила людину, тобто її розуміння передбачає наявність відповідного досвіду. Читач здатен відтворити послідовність міркувань автора, якщо він принаймні припускає, інтуїтивно розуміє задум автора. Тому розуміння можна вважати двонаправленим процесом, сполученням взаємних зусиль, спрямованих на поступове розгортання змісту знання та більш адекватне його визначення.

Вихід за межі сфери раціональності означає вихід за межі олюдненого світу, наявної «прирученої», «одомашненої» реальності. Його наслідком є кардинальна зміна визначальних атрибутів звичної реальності. Сфера нерационального не залежить від людини. Вона перебуває поза людським досвідом. Взаємодія з нею призводить до зміни характеристик самої раціональності, певних зсувів ціннісно-сміслових координат. Уживання в нову реальність вимагає вольових зусиль, напруження психіко-фізичних і духовних сил. Вихідна спрямованість, центрованість раціональності на людину змінюється двополярністю. З'ясування характеру сфери нерационального є темою окремого дослідження. Філософи різних шкіл та епох прагнули принаймні позначити, дати назву цій сфері. Для розв'язання нашого питання достатньо визначити її у термінах заперечення.

Характер взаємодії з нерациональним не може бути зрозумілий на основі чужого досвіду. Його не можна навчити, але можна спрямувати, направити до його осягнення. Зіткнення з нерациональним не означає зникнення або відкинення раціональності, воно вибудовує нові межі та відкриває нові горизонти. Відбувається зміна співвідношення раціонального та нерационального. Розуміння передбачає наявність не тільки відповідних знань і досвіду, а й певного стану свідомості — її цілісності та прозорості, спокійне прийняття неповноти власних знань, як його необхідного атрибуту та стимулу для подальших дій. Раціональність надає понятійних форм і тим самим визначає межі адекватних (істинних) знань, але мислення вимагає нечіткості, невимовності, певної невизначеності, яка

відкриває можливість включити власний досвід у процес розуміння.

Особливістю раціональності є прагнення до об'єктивації змісту знання і створення певних абстрактно-понятійних форм, які роблять його вичерпно зрозумілим. Відбувається розмежування суб'єкта пізнання та об'єкта дослідження, утворюється дистанція, що має на меті звільнення суб'єкта та виведення його за межі створеної ним системи. Відтворення точки зору стороннього спостерігача є умовою об'єктивності. Проте звільнення не завжди відбувається, оскільки властивості утвореної дистанції задані самим суб'єктом і залежать, у першу чергу, від нього і, до того ж, певні принципи утворення раціональної системи самі не можуть бути визначені, формалізовані остаточно і залишаються поза межами аналізу.

Стагнація у межах раціональності призводить до вихолощування змісту знання, виникненню смислових порожнеч, незважаючи на збереження певної формально-логічної та змістовної правильності. Смысл зникає саме там, де він повинен бути. Прикладом можуть слугувати деякі сучасні праці з гуманітарних наук і підручники з філософських дисциплін. Незважаючи на інформативність і струнку послідовність викладення, в них дуже складно відшукати живу, глибоку думку, власне філософську. Виникнення смислових прогалин обертається руйнуванням послідовності міркувань, збільшенням похибок, що компенсується шляхом особливої розумової еквілібристики, гри поняттями, конструюванням порожніх термінологічних систем. Зміст знання поданий так, що сприймається фрагментарним, чужинним реальності, відрубним. Питання, що вирішуються та методи його розв'язання виглядають штучними. Проте зовні такі системи можуть здаватися осмисленими, грамотно побудованими. Завдяки спеціальній термінології відтворюється власний абстрактно-умоглядний світ, який розглядається як реальний або такий, що відображає реальний.

Спроби заповнити невичерпну неповноту розуміння або смислову злиденність штучним введенням нової термінології базуються на давній вірі в те, що назване тотожне підкореному, осягнутому, зрозумілому, на ілюзорному уявленні про те, що Божественне Слово різнозначне слову людини. Так виникає книжно-схоластичне знання, яке є не тільки історико-культурним явищем, що належить середньовічній філософській традиції, але однією з форм раціонального знання, що досить успішно функціонує по наш час. Схоластичні способи викладення інформації можна зустріти практично у всіх галузях наукового знання. У сучасних схоластичних працях зазвичай кидається в очі послідовність і лаконічність викладення і одночасна беззмістовність. Зберігається лише зовнішня правильність. Такого роду твір зазвичай або базується на непроаналізованих засновках, некритично прийнятих вихідних положен-

нях, або на відмові автора закінчити власну думку, довести її до логічного завершення і вивести з неї відповідні висновки, тобто початок і закінчення схоластичного міркування залишається, так би мовити, у сутінках.

Раціональність передбачає абсолютизацію позиції власного «я», усвідомлення його автономності і значущості у якості творчого начала. Відтворення точки зору стороннього спостерігача, яка дає можливість поглянути на все, навіть на себе, збоку, дає певну свободу у створенні теоретичних побудов. Така позиція є передумовою об'єктивності. Вона підкріплюється вмінням чітко формулювати і відстоювати власну точку зору. Передбачається також, що ця власна позиція значно відрізняється від загальноновизнаної, тільки за такої умови вона має пізнавальну цінність. У межах раціональної системи знання людина може покладатися тільки на власні сили і здібності. Вона сама визначає мету і несе відповідальність за результати пізнавальної діяльності. Моделюється штучний інтелектуальний світ — експериментальна модель, що описує певний аспект реальності. Оскільки жодна модель не здатна відтворити дійсність у свій її повноті, будь-яка раціонально влаштована картина світу є завжди неповною, одномірною. Шлях раціонального пізнання — це спосіб діяльності, в якій людина здатна відчутти себе богом, оскільки сама визначає закони, за якими живе створений нею штучний світ, визначає мету його існування, мету власної діяльності. Це світ свободи, самовиявлення та утвердження власної волі.

Схоластику зазвичай характеризують як раціональний спосіб філософствування, а основним її методом вважається тлумачення священних текстів, які містять абсолютну істину, надану Богом у одкровенні. Між записаним Словом Божим і сучасною людиною — не тільки часова дистанція, а ще й безліч посередників і тлумачень. Множинність тлумачень можна розглядати як різні способи існування певного, єдиного за змістом, знання. Проте, інтерпретація містить у собі можливість замикання раціональності на самій собі, коли певне розуміння вважається остаточним і ототожнюється з реальністю як такою. Прикладом слугує класичне (кореспондентське) визначення істини. Один з дослідників феномену раціоналізму А. Гіжа стверджує, що схоластичне мислення можна вважати наслідком замикання раціональності на самій собі, і оцінює її як своєрідне виродження раціональності, що переоцінює власні повноваження. Схоластичне мислення викликане прагненням виявити прихований зміст слів і сутність речей і подати цю сутність як таку, що має певну відповідність у реальності. Воно захоплене пошуками таємничого суттєвого, сутностей речей і явищ, але, як зазначалося, характеристики такої суттєвості визначаються самою системою раціональності. Схоластика не є «незрілістю», злиденністю раціональності, вона і є сама раціональність. Схоластичне мис-

лення — це приклад мислення, яке спирається тільки на саме себе, вірить у власні сили та здібності. Тому періодом розквіту схоластики можна вважати не Середньовіччя, а Новий і Новітній час, сучасність. «Предмет» студій середньовічних схоластів був занадто глобальним і питання, які вони намагалися вирішити вкрай важливими для становлення молодої цивілізації, відповідно їх помилки, невідповідності були значно помітнішими, вони значно вплинули на ідеологію, ціннісно-ідейний стержень сучасного європейського суспільства, проте як зріле явище схоластика оформилася значно пізніше за Середньовіччя. Схоластика — особливий стиль мислення, який завдяки створенню складної системи спеціальних термінів приховує неосязність або невизначеність предмета міркувань. Якщо у природничо-науковій галузі зміст знання може бути об'єктивований практично повністю, точно відповідати термінологічним формам, отже бути чітким, несуперечливим, загальнозначущим, мати певні зчіпки, точки дотику з реальністю, то у гуманітарних студіях відбувається побудова штучних раціональних конструкцій і введення нових методів аналізу, що розподіляють реальність на частини, визначають їх межі так, щоб вони вписувались у певну раціональну систему, це аргументується складністю предмета дослідження. Отже, вже на початку дослідження маємо справу з фрагментарною та перетвореною реальністю, незважаючи на декларацію цілісності, об'єктивності, системності підходу, нелінійності тощо.

Схоластичне мислення можна описати як раціональність, що досягла своїх меж і сприймає їх як остаточні межі самої реальності та мислимого. Їй, зазвичай, надають характеристик книжного, відірваного від життя знання. Це якраз той випадок, коли можна погодитися з висловом Ф. Ніцше про те, що думка пригнічує життя. Створена система термінів заміщує собою реальність, укорінюється в ній і дробить на частини. Але те, що вже осмислене або буде схоплено мисленням, навіть схоластичним, включається у людський світ, стає його частиною. Подолання схоластичного мислення означає долання загальноновизнаних, сталих форм і способів мислення. Новітня європейська культура з її дифірамами всьому новому, зазвичай, зустрічає такі зміни з ентузіазмом. Проте, як свідчить історія (історія філософії у тому числі), вони не завжди успішні.

Схоластичне вчення будується за принципом найпростішої зрозумілості, певного спрощення вихідного матеріалу, прагне, за можливість, до образності, наочності. Зрозумілість і ясність позбавляють думку глибини, з якої починається мислення. Чи можна вважати філософські твердження вичерпно зрозумілими, чи можна оцінювати їх як істинні/хибні? Раціональність претендує на право визначати суттєве, істотне, але чи є щось неістотне у реальності? Для того, щоб це з'ясувати необхідно тотальне, вичерпне знання реальності як такої.

Для Середньовічної схоластики характерне поєднання раціоналістичної методології та логіко-філософської проблематики з вихідними твердженнями, що є надрозумними та принципово не підлягають процедурі верифікації. Схоластичному стилю мислення не властивий сумнів взагалі, як методологічний принцип дослідження і не властивий сумнів у власних підставах, вихідних положеннях. Основними характерними ознаками середньовічної схоластики були корпоративність, професійна (цехова) замкненість, орієнтація на традицію та авторитет канонізованих постатей і священних текстів. Будь-які дослідження у межах схоластичного знання суворо регламентувалися, так що навіть вибір матеріалу та жанру дослідження був нормований і формалізований і виключав вільне поводження з ним. Із часом нормативність тільки зростала.

Схема досліджень середньовічних схоластів мала такий вигляд: спочатку наводилися аргументи та твердження, що суперечать тезі, яку висував автор дослідження. Далі наводилася теза, яка підкріплювалася посиланням на канонічні тексти та думку авторитетних постатей. Останніми наводилися доведення тези та заперечення аргументів, що суперечать тезі. Автор схоластичного твору повинен був включити максимально широке коло аргументів як за, так і проти тези, яку він відстоював, надати посилання на відповідну літературу та висловлювання певних авторитетних осіб. Це вважалося умовою наукової обґрунтованості та коректності. Обов'язковим був також екскурс у історію проблеми. Схоластика орієнтована у минуле, у історію, відповідно незнання історії проблеми розглядалося як поверхнєве знайомство з нею. Найважливішим вважалося знання вихідних джерел — Священного Писання і творів отців церкви, «християнізованих» античних авторів. З них черпалася не тільки загальноновизнані відомості, а й підтвердження власних оригінальних ідей. Без такого обґрунтування власна позиція могла бути розцінена як хибна або єретична. Основою середньовічної схоластичної методології було коментування, тлумачення та пояснення вихідних текстів, їхні результати узгоджувались у ході диспутів.

Середньовічна схоластика сформувала спеціальну напівштучну мову, яка пристосована для теоретичних досліджень і виявлення найтонших аспектів смислу. Ця мова створювалася згідно з усіма правилами граматики та логіки. Проводилася навіть певна паралель між тим, що можна назвати, промовити, і тим, що існує у дійсності. В результаті середньовічні вчені створили систему термінів, які пізніше будуть використовуватися не тільки у теології, а й у різноманітних галузях наукового знання.

Існують певні відмінності між сучасною раціональністю та середньовічною схоластикою: якщо для сучасного науковця раціональне пояснення полягає у виявленні структури, складо-

вих певного предмета, його відношення та взаємодії з іншими предметами, то для середньовічного дослідника пояснити — означає виявити єдину основу досліджуваного предмета (явища), фактично, треба було виявити відношення предмета до вихідного джерела буття — Бога. Для середньовічної схоластики характерне унікальне в історії науки гранично чітке визначення вихідних принципів і прагнення вивести всі можливі наслідки, що випливають з них. Суттєвим недоліком середньовічного схоластичного знання було жорстке неприйняття альтернативних точок зору, їх обговорення припускалося лише з метою заперечення. Середньовічним схоластичним текстам властива знеособленість. Власний стиль мислення уніфікується у прокрустовому ложі нормативності. Вважається, що істина належить не окремій особі, а корпорації вчених-схоластів, вона формулюється та узгоджується усіма колегами-єдиновірцями. Самопізнання та рефлексія є недоречними у філософсько-схоластичних дослідженнях.

У 15—17 ст. так звана друга схоластика становить основу філософської та богословської освіти. Світогляд і наукові уподобання багатьох видатних філософів і науковців Нового часу (Р. Декарт, Дж. Локк, Г. Лейбніц та ін.) сформувалися саме під впливом схоластичних диспутів і на базі «шкільної філософії» створеної схоластиком. Вона заклала базис для формування новоєвропейської класичної раціональності, визначивши тим самим, парадигму сучасного наукового мислення та філософствування.

Залежність від панівної ідеології є особливістю схоластичного мислення загалом, а не тільки його середньовічного варіанту. В ній, так само, як в історії і традиції, вона шукає обґрунтування і підтвердження власних ідей. Сучасна схоластика підтримується переважно політичною ідеологією та масовою публіцистикою.

Раціональне знання завжди містить схоластичність як власний елемент, заданий самою природою раціональності, як можливий спосіб мислення. Наявність парадигмальної складової в системі раціональності стимулює схоластичний стиль філософствування, який ґрунтується на сталій сукупності методів і зразків аналізу, що спрямовує міркування у тороване русло і практично повністю зумовлює їх результат. Допускається і навіть вітається новаторство, проте воно, зазвичай, не торкається суті обраного методу. Основним методом залишається коментування. Предмет дослідження задається самою системою раціональності, її ціннісно-смысловими координатами. Отримані знання систематизуються і подаються у вигляді схеми, у якій наочно простежуються взаємовідносини між окремими його проблемами та елементами. Формулювання все нових і нових істин, сумування різних варіантів інтерпретацій розглядається як шлях до вичерпного знання, що адекватно відображає реаль-

ність. На перший план висувається єдиний аспект поняття «істина» — гносеологічний.

*Схоластику характеризуют как рациональный способ философствования, а основным её методом считается толкование священных текстов, содержащих абсолютную истину, явленную человеку в откровении. Цель статьи — показать, что схоластика представляет собой не только явление европейской культуры определенного исторического периода. Она изначально укоренена в рациональности как естественный элемент и всегда присутствует в ней в качестве возможного стиля мышления. Средневековая схоластика и так называемая вторая схоластика, фактически, определили гносеологическую проблематику и характер классической рациональности Нового времени, а так же обозначили направленность современного научного и философского дискурса.*

*Ключевые слова: истина, метод, иррациональное, объективность, понимание, разум, рациональность, содержание, существенное, схоластика, схоластическое мышление.*

*Scholasticism is characterized as a rational way of philosophizing, and basic method is interpretation of sacred text that contains absolute truth, which was revealed to man in revelation. Purpose of the article to show scholasticism is not only a phenomenon of European culture of a certain historical period. It is a natural element of rationality and its inherent style of thinking. Medieval scholasticism and the second scholasticism determined the epistemological problems and character of classic rationality of Modern Times also direction of modern scientific and philosophical discourse.*

*Key terms: content, essential, irrational, method, objectivity, rationality, reason, scholastic mentality, scholasticism, truth, understanding.*

*Ключові терміни: зміст, істина, істотне, метод, ірраціональне, об'єктивність, розум, розуміння, раціональність, схоластика, схоластичне мислення.*

*Стаття надійшла до редколегії 25.11.11,  
прийнята до друку 09.02.12.*

**Микола Симчич,**  
*кандидат філософських наук,  
науковий співробітник відділу історії філософії України,  
Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України*

## **ДОСЛІДЖЕННЯ ФІЛОСОФСЬКОЇ СПАДЩИНИ КИЄВО-МОГИЛЯНСЬКОЇ АКАДЕМІЇ У РАДЯНСЬКИЙ ЧАС<sup>1</sup>**

Вважається, що одним з найбільших досягнень радянської історико-філософської україністики є дослідження філософської спадщини Києво-Могилянської академії (КМА). Починаючи з кінця 60-х років, ця сфера інтенсивно розвивалася в межах Інституту філософії АН УРСР. Про могилянську філософію було написано майже десяток монографій, близько сотні статей і видано у перекладі значну кількість філософських курсів XVII—XVIII ст. Однак, беручи до уваги заідеологізованість філософії у СРСР, можна припустити, що це мало певним чином відобразитися і на дослідженнях КМА. Завдання даної статті — дослідити роботи про могилянську філософію, виконані в радянський період, і визначити їхній якісний здобуток та значення на сьогоднішній день.

Проводячи таке історіографічне дослідження, слід мати на увазі, що не варто робити якісь остаточні висновки, відштовхуючись виключно від друкованих текстів того періоду. То був час, коли наука перебувала під пильним контролем ідеології, а дослідники були позбавлені можливості вповні виражати свої думки в друці. Діяла цензура. Крім того, працювала самоцензура. Дослідник, як на свідомому, так і на підсвідомому рівні розумів, що деякі свої ідеї краще приховувати чи переінакшувати задля власної безпеки. Тому зараз, коли вивчаємо тексти того часу, мусимо брати це до уваги. Проте тут постає інша проблема: крім друкованих текстів, маємо обмаль інших надійних джерел, які би допомогли виявити справжню «кухню» наукової творчості того часу. Звичайно, у великій помочі тут стають усні свідчення учасників тих подій. Пам'ять, однак, є річчю досить непостійною і непевною, тому як історичне джерело треба до неї підходити з великою обережністю. Тим не менш, працюючи з цією темою, я відштовхувався як від друкованих чи рукописних джерел, так і від усних свідчень, проте намагався бути обережним як щодо одного, так і іншого.

Перш ніж приступити до розгляду могилянського напрямку в радянській історико-філософській науці, слід сказати кілька слів про тогочасне розуміння історії філософії як такої. Відповідно до марксизму-ленінізму, історико-філософський процес

---

<sup>1</sup> Робота виконана за підтримки гранту Державного фонду фундаментальних досліджень України Ф 41.5/007 «Філософія в системі національної культури: порівняльний аналіз історико-філософських досліджень в Білорусі та Україні».

являв собою постійну боротьбу матеріалізму з ідеалізмом і діалектикою з метафізикою. Як не важко здогадатися, матеріалізм і діалектика уособлювали позитивне начало, а ідеалізм і метафізика — негативне. Згідно з марксистсько-ленінським баченням, схоластична філософія, до якої належали моголянські курси, тяжіла до ідеалізму і метафізики, тому була негативним явищем в історії філософії. Нічого дивного, що дослідження моголянської філософської спадщини в той час виглядали безперспективно і в перші десятиліття радянської влади взагалі не проводилися.

Перше звернення до філософії киево-моголянських професорів, відбувається аж у повоєнний період і поза межами основних філософських інституцій. У 1949 Петро Пелех, співробітник Інституту психології Міністерства освіти (тепер — Академії педагогічних наук), захистив дисертацію «Психологія в Києво-Моголянском колегиуме XVII в.». Кількома роками пізніше на цю тему він опублікував дві об'ємні статті під назвою «З історії вітчизняної психології XVII ст.»<sup>1</sup> і «Психологія в Київській академії в XVIII ст.»<sup>2</sup>. Петро Пелех як історик психології налаштований, в першу чергу, на дослідження психологічних доктрин, представлених у моголянських курсах, однак час від часу звертає увагу й на більш загальні філософські проблеми, наприклад, проблему універсаль-індивідуації. Попри визнання схоластичності моголянських курсів, він констатує наявність в них матеріалістичних елементів.

Першим, хто спробував зайнятися дослідженням моголянських курсів в Інституті філософії АН УРСР, був Віктор Беляєв. На початку 50-х років він переклав курс діалектики Стефана Яворського (1691—93 навч. років)<sup>3</sup>, а також написав монографію «К истории общественной и философской мысли Украины в XVII и XVIII веках»<sup>4</sup> та статтю «Преподавание логики в Киеве в XVII—XVIII вв.»<sup>5</sup>. Віктор Беляєв належав до старої генерації дослідників. Він ще до революції закінчив Санкт-Петербурзьку духовну академію, крім того, деякий час вчився в Ляйпцизькому і Берлінському університетах. Дослідник знав багато іноземних мов і був добрим спеціалістом з ло-

<sup>1</sup> Пелех П.М. З історії вітчизняної психології XVII ст. // Нариси з історії вітчизняної психології (XVII-XVIII ст.). — К.: Радянська школа, 1952. — С. 5—79.

<sup>2</sup> Пелех П.М. Психологія в Київській академії в XVIII ст. // Нариси з історії вітчизняної психології (XVII—XVIII ст.). — К.: Радянська школа, 1952. С. 8—122.

<sup>3</sup> Переклад мав зберігатися в архіві Інституту філософії, проте мені не вдалося його там знайти. Однак уявлення про цей переклад можемо мати з розлогих витягів, поміщених як додатки до монографії «К истории общественной и философской мысли Украины в XVII и XVIII веках». Вражає професіоналізм Беляєва-перекладача. Він добре знав латину, був компетентний у церковній термінології і чудово володів російською, зразка XIX ст.

<sup>4</sup> Беляєв В.А. К истории общественной и философской мысли Украины в XVII—XVIII вв. — 1952. // Архів Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України — Оп. 2. — Од.зб. 99.

<sup>5</sup> Беляєв В.А. Преподавание логики в Киеве в XVII — XVIII вв. — 1955. // Архів Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України — Оп. 2. — Од.зб. 151

гіки Арістотеля. Мабуть, виходячи з цього основного свого зацікавлення, він захопився дослідженням логіки у КМА. Проте свої дослідження він не зумів зробити згідно з тодішніми науковими критеріями, тобто відповідно до марксизму-ленінізму. Таким чином, його твори про КМА не мали тоді жодної перспективи бути виданими, а сам Беляєв згодом у 1954 році був звільненим з інституту, в зв'язку з виходом на пенсію.

Доля Віктора Беляєва і його творів чітко показує, наскільки непросто було в радянський час займатися дослідженням такої ідеологічно незручної царини, як філософія КМА. Тим не менш, спроби вивчати моголянську філософську спадщину не припинилися. У 1961 р. до філософських курсів КМА, насамперед курсу Йосифа Коновича-Горбацького (1639—40), звертається Галина Ломонос-Ровна<sup>1</sup>. У 1963 естафету підхопив Ісай Табачников, який у своїй статті «З історії філософської думки в Києво-Моголянській академії першої половини XVIII ст.»<sup>2</sup> намагався провести порівняння філософських курсів Стефана Яворського і Теофана Прокоповича. Ці дві спроби були досить несміливі. З одного боку автори констатують, що, за словами Табачникова: «Філософський курс [у КМА — М. С.] являв собою середньовічний арістотелізм, омертвлений отцями церкви і західноєвропейськими схоластами і підпорядкований релігії...»<sup>3</sup>. З іншого боку вони розуміють, що моголянську філософію треба вивчати і якимось чином вписати у загальноприйнятну на той час схему історико-філософського процесу.

Чому радянські дослідники, попри всі складнощі, спричинені марксистсько-ленінською ідеологією, відчували потребу звернення до моголянської філософії? На мою думку було кілька причин. По-перше, в той час було чітке розуміння, що кожен народ повинен мати свою філософію<sup>4</sup>. Дослідники, котрі працювали у цій царині, розуміли, що українська філософія не може зводитися виключно до революціонерів-демократів і Сковороди. Завдяки залученню моголянських текстів історію філософії можна продовжити на два століття вглиб. По-друге, киево-моголянські філософські курси — це пам'ятки академічної філософії. На відміну від художніх творів, найбільшою мірою залучених тоді до української філософії, моголянські тексти — це філософські

<sup>1</sup> Ломонос-Ровна Г. З історії філософії в Києво-Моголянській колегії («Підручник логіки Й. Коновича-Горбацького») // Наукові записки (Інститут філософії АН УРСР) — Т. VII. — 1961. — С. 24—39.

<sup>2</sup> Табачников І.А. З історії філософської думки в Києво-Моголянській академії першої половини XVIII ст. (Стефан Яворський і Теофан Прокопович) // З історії філософської думки на Україні. — К.: Вид. АН УРСР, 1963. — С. 3—33.

<sup>3</sup> Табачников І.А. З історії філософської думки... — С. 5.

<sup>4</sup> Наприклад, московська «История философии» під редакцією М.А. Динника була написана як історія філософій різних народів. (Див. История философии В 6-х т. / под ред. М.А. Динника. — М.: Изд.-во АН СССР, 1957—65.)

за жанром роботи. По-третє, Києво-Могилянська академія була добре популяризована ще дореволюційними дослідниками, було відомо про її великий внесок у становлення вищої освіти як України, так і Росії. Люди вірили у її славетність, і були переконані, що й її філософія має бути не менш славною. По-четверте, збереженість джерел є досить великою — відомо про майже сотню рукописів могилянських професорів. Навіть якщо припустити, що не всі ці роботи є однаковою мірою оригінальними, все ж таки залишається шанс, що один чи кілька курсів є справді геніальними, і врешті ми знайдемо українських Декарта чи Локка.

Мабуть, у результаті цих чинників у кінці 60-х розгорнувся широкомасштабний проект з дослідження могилянських філософських курсів у Інституті філософії АН УРСР. Про розмах проекту свідчить те, що за участю більше двох десятків спеціалістів було розпочате розшифрування, переклад і дослідження майже десятка філософських курсів могилянських професорів XVII—XVIII ст.

Те, що саме друга половина 60-х виявилася вирішальним моментом для започаткування проекту, схоже, не було випадковістю. По-перше, для творення масштабних дослідницьких проектів потрібна інституційна підтримка. У 1962 році в Інституті філософії відбулася зміна керівництва. На зміну обмеженому, сталіністському гарту, Данилу Острянину, прийшов новий директор — Павло Копнін. Останній був непересічною особою як за своїми організаційними здібностями, так і за філософським хистом. Невідомо, хто подав пропозицію здійснення проекту, але безперечно — без підтримки директора вона була неможливою. По-друге, особа Копніна була визначальною для можливості здійснення задуму ще й в іншому аспекті. В той час реалізація великих проектів у сфері української філософії була небезпечною через можливість звинувачення в українському буржуазному націоналізмі. Копнін був росіянином, хоча й симпатизував українській культурі, тому можливість такого звинувачення була суттєво зменшена.

Робота над могилянськими курсами розпочалася з того, що 1966 році цю тему було призначено як планову для відділу історії філософської і соціологічної думки на Україні. Проте оприлюднення початку роботи відбулося наступного року. 31 березня 1967 року Павло Копнін, Ісай Табачников і Володимир Євдокименко у газеті «Літературна Україна» опублікували статтю «Біля джерел філософської думки», де доводили потребу дослідження могилянської філософської спадщини. Стаття була свого роду «пробним вистрілом», щоб побачити як прореагує громадськість і партійні органи на таке дослідження. Оскільки ніякої негативної реакції не наступило, вирішили продовжувати проект за попередньо узгодженим планом.

Однак фактором стримування був не тільки страх перед партійним контролем, але й відсутність людей, які би могли кваліфіковано провести таке дослідження. Справа в тому, що киево-могилянські філософські курси написані латинською мовою. Рівень знання латини, який мали випускники філософського факультету, був недостатнім, щоб досліджувати і перекладати оригінальні тексти. Тому довелося залучати людей з-поза меж філософського цеху. По-перше, це були молоді випускники класичної філології Львівського університету<sup>1</sup>: Мирослав Рогович, Марія Кашуба, Ігор Захара, Іван Паславський, Анатолій Коркішко, Володимир Конзьолка. Частина з них була прийнята до аспірантури Інституту філософії. Кожен з них обрав по одному філософському курсу, який мав перекладати і досліджувати в рамках підготовки кандидатської дисертації. Крім того, було залучено співробітників кафедри класичної філології Львівського університету: в першу чергу Володимира Маслюка і Юрія Мушака. Відтак, за рекомендацією останніх, залучили до перекладу латинських текстів інших знавців латинської мови, які або працювали в інших університетах, або не належали до академічної сфери взагалі: О. А. Січкар, О. С. Компан, Я. М. Гайдукевич, Ф. Й. Луцька, А. Є. Березицький, Б. Г. Яніш, В. Ю. Яніш, І. І. Андрійчук, С. Й. Войтович, П. П. Венгловський, Н. І. Безбородько.

Однак керівництво роботою довірили професійному філософу — Валерії Нічик. Остання на той момент вже більше десяти років працювала в Інституті філософії у відділі діалектичного матеріалізму і до цього схоластичною філософією не займалася. Ініціатори проекту вважали, що для успішності його проведення буде достатньо, щоб знавці латини і філософи співпрацювали разом. Тобто є люди, які знають латину і можуть з неї перекласти, а є люди, які на основі цього перекладу можуть зробити філософське узагальнення.

На думку Валерії Нічик, робити якісь твердження щодо того, якою була могилянська філософія (наприклад, чи була вона схоластичною, чи — ні), можна тільки після того, коли достатній корпус текстів буде розшифрований, перекладений і проаналізований. Мабуть з цим методологічним припущенням пов'язано те, що взялися за переклад одразу майже десятка могилянських курсів.

Перші результати роботи дослідницької групи Нічик почали з'являтися у 1969 році. Тоді у новоствореному часописі «Філософська думка» почали виходити статті під практично незмінною назвою: «Філософія у Києво-Могилянській академії», де публікувалися фрагменти перекладів з могилянських курсів. Всі статті були оформлені за єдиною схемою: спочатку

---

<sup>1</sup> На той час єдиним університетом на Україні, де була спеціальність «класична філологія», був Львівський університет.

вступна стаття, де розповідалося про автора філософського курсу і його філософські погляди, потім — сам фрагмент тексту. Кожна зі статей була продуктом колективної роботи, де разом із перекладачем і автором передмови виступали спеціальний і філософський редактор. У цій серії вийшли друком фрагменти з філософських курсів: Йосифа Кононовича-Горбацького, Інокентія Гізеля, Стефана Яворського, Теофана Прокоповича, Стефана Калиновського, Михайла Козачинського, Георгія Кониського. Подавалися фрагменти з Логіки, Фізики, Математики, а також і з Риторики.

Проте в середині 1972 року видання серії статей у «Філософській думці» різко припиняється. Причина не була пов'язана з науковим процесом. Справа в тому, що через антирадянську діяльність двох співробітників відділу історії філософської і соціологічної думки на Україні, Василя Лісового і Євгена Пронюка, арештували. Сам відділ було реорганізовано.

Ця подія нанесла суттєвого удару по дослідженнях могилянської спадщини. Тим не менш, дослідження не припиняються. Того ж року виходить друком збірник «Від Вишенського до Сковороди»<sup>1</sup>. Матеріал до збірника було зібрано ще до репресій, проте видали його вже за нових реалій.

В наступні роки дослідницькій групі Валерії Нічик вдалося опублікувати низку статей, монографій і перекладів, присвячених різним філософським курсам професорів КМА. Виникає питання, якщо дослідження могилянської філософії були під загрозою звинувачення в українському буржуазному націоналізмі у відносно сприятливі 60-ті, то як їм вдалося уникнути цього звинувачення у період репресій? Справа в тому, що існує деяка відмінність у інтерпретаційних схемах до 1972 року і після. В перший період Києво-Могилянська академія подавалася як елемент історії української філософської думки, у другий момент найчастіше — як *вітчизняної*. При цьому це досить обтічне слово не завжди розшифровували. Після 1972 року КМА дуже часто досліджували у парі з Московською греко-слов'яно-латинською академією. При цьому дослідники часто мали за мету довести єдність поглядів професорів двох академії. Крім того, оскільки багато могилянських професорів після закінчення викладання у академії продовжували свою кар'єру у Росії, їх подавали як спільних україно-російських діячів. Вдавшись до таких «хитрощів», вдалося врятувати проект, і 70—80-ті роки виявилися плідними на дослідження.

Якщо оцінювати дослідницькі здобутки того часу і їх тематику, то поза сумнівом найбільше уваги було присвячено **Теофану Прокоповичу**. Цим могилянським професором найбі-

<sup>1</sup> Від Вишенського до Сковороди (з історії філософської думки на Україні XVI—XVIII ст.). — К.: Наукова думка, 1972.

льшою мірою займалися Валерія Нічик, Мирослав Рогович і Володимир Литвинов. Йому, крім низки статей, була присвячена монографія Валерії Нічик «Феофан Прокопович»<sup>1</sup>, а також значна частина її ж монографії «Из истории отечественной философии конца XVII — начала XVIII в.»<sup>2</sup> та робота Володимира Литвинова «Ідеї раннього просвітництва у філософській думці України»<sup>3</sup>. У 1979—81 році вийшов тритомник філософських творів цього мислителя. Крім фрагментів філософського курсу, до нього були включені уривки з Риторики, Математики, історичні праці та листи<sup>4</sup>. Доля цього видання була непростою. Уже в 1969 році Мирослав Рогович пише, що колектив дослідників і перекладачів підготував до друку зібрання філософських творів Прокоповича<sup>5</sup>. Проте, з ідеологічних і бюрократично-фінансових причин, цьому виданню судилося вийти аж десятиліттям пізніше.

Філософією **Георгія Кониського** займалася Марія Кашуба. Цьому професору присвячена її кандидатська дисертація «Філософський курс Георгія Кониського»<sup>6</sup> і монографія «Георгий Конисский»<sup>7</sup>. Переклад курсу Кониського у повному обсязі був здійснений ще у кінці шістдесятих, і був поданий як додаток до кандидатської дисертації дослідниці. Проте друком він вийшов аж у 1990 році<sup>8</sup>. У 80-х Марія Кашуба зайнялася дослідженням курсів етики у КМА і опублікувала в перекладі на російську тексти багатьох могилянських етичних курсів<sup>9</sup>.

Дослідженням філософського курсу **Стефана Яворського** займався Ігор Захара. Він опублікував дві монографії «Борьба идей в философской мысли Украины на рубеже XVII—XVIII вв. (Стефан Яворский)»<sup>10</sup> і «Стефан Яворський»<sup>11</sup>. Переклад курсу логіки Стефана Яворського вийшов уже за часів незалежності.

<sup>1</sup> Нічик В.М. Феофан Прокопович. — М.: Мысль, 1977.

<sup>2</sup> Нічик В.М. Из истории отечественной философии конца XVII — начала XVIII в. — К.: Наукова думка, 1978.

<sup>3</sup> Литвинов В.Д. Ідеї раннього просвітництва у філософській думці України. — К.: Наукова думка, 1984.

<sup>4</sup> Прокопович Ф. Філософські твори: В 3-х томах. — К.: Наукова думка, 1980—82.

<sup>5</sup> Філософська думка в Києво-Могилянській академії. Мануйло Козачинський (Книга друга. Про раціональне знання або велику логіку...) / Вступна стаття і переклад з лат. М.Д. Роговича, філос. редакція В.М. Нічик // Філософська думка. — 1969. — № 1. — С. 98.

<sup>6</sup> Кашуба М.В. Філософський курс Георгія Кониського (З історії філософської думки на Україні в перш. пол. XVIII ст.) / Інститут філософії АН УРСР. Дис. канд. філос. н. — К., 1970.

<sup>7</sup> Кашуба М.В. Георгий Конисский. — М.: Мысль, 1979.

<sup>8</sup> Кониський Георгій. Філософські твори: У 2-х томах. — К.: Наукова думка, 1990.

<sup>9</sup> Памятники этической мысли на Украине XVII — пер. пол. XVIII ст. / Пер. с лат., вст. ст. и примеч. М.В. Кашубы. — К.: Наукова думка, 1987.

<sup>10</sup> Захара І.С. Борьба идей в философской мысли Украины на рубеже XVII—XVIII вв. (Стефан Яворский). — К.: Наукова думка, 1982.

<sup>11</sup> Захара І.С. Стефан Яворський. — Львів: Каменяр, 1991.

Ярослава Стратій, що приєдналася до гуртка Нічик у кінці 70-х, найбільше уваги присвятила філософському курсу **Інокентія Гізеля**, зокрема його натурфілософії і психології. Вона опублікувала роботу «Проблемы натурфилософии в философской мысли Украины XVII в.»<sup>1</sup>.

Темою кандидатської дисертації Мирослава Роговича був філософський курс **Михайла Козачинського**<sup>2</sup>. Оскільки Козачинський читав філософію у КМА тричі, дослідник концентрується на останньому його курсі.

Крім цих найбільш досліджених філософських курсів, були роботи присвячені іншим могилянським професорам. Курсом **Йоасафа Кроковського** займався Іван Паславський<sup>3</sup>, курсом **Йосипа Кононовича Горбацького** — Анатолій Коркішко<sup>4</sup>, курсом **Стефана Калиновського** — Віктор Андрушко.

Крім наведених робіт, присвячених конкретним могилянським курсам, була опублікована низка робіт узагальнюючого характеру.

Як бачимо, незважаючи на деякі ускладнення, які виникли на початку 70-х років, протягом наступних двох десятиліть дослідницькій групі Валерії Нічик вдалося досягти, на перший погляд, досить непоганих результатів. Однак, якщо трохи вийти за межі кількісного аналізу і перейти до змістового, то побачимо деякі особливі тенденції у цих роботах.

Як уже зазначалося, сприйняття схоластичної філософії в системі марксизму-ленінізму було різко негативним. Щоб виправдати можливість досліджувати могилянські курси і ввести ці тексти до наукового обігу, довелося доводити їх несхоластичність. Звичайно, довести, що могилянські професори, належачи до чернечого і священничого сану, були матеріалістами, не зовсім просто. Тому дослідники намагалися віднайти в курсах *елементи* матеріалізму, а також пантеїзму чи деїзму. Наприклад Мирослав Рогович, аналізуючи філософський курс Михайла Козачинського, пише:

Наиболее важную роль в его [Михайла Козачинського — М.С.] философских воззрениях играют элементы пантеизма и деизма, определяющие антисхоластические тенденции философии XVIII в., материалистического сенсуализма и, наконец,

<sup>1</sup> Стратий Я.М. Проблемы натурфилософии в философской мысли Украины XVII в. — К.: Наукова думка, 1981.

<sup>2</sup> Рогович М.Д. Мирозрение М. Козачинского и его место в истории отечественной философской мысли первой половины XVIII в.: Диссертация на соискание ученой степени кандидата филос. наук. — К., 1978.

<sup>3</sup> Див. Паславський І.В. Критика метафізики томізму у натурфілософії Й.Кроковського // Філософська думка. — 1976. — №5. — С. 94—108.

<sup>4</sup> Філософія в Києво-Могилянській академії. Йосип Кононович-Горбацький (Розділ 9. Предикаменти) / Вступна стаття М.Д. Роговича, пер. з лат. А.А. Коркішка, спец. ред. М.В. Кашуби, філос. ред. В.С. Лісового // Філософська думка. — 1972. — №1. — С. 90—101; Філософія в Києво-Могилянській академії. Йосип Кононович-Горбацький ([Логіка] Другий трактат) / Вступна стаття В.С. Лісового, переклад А.А. Коркішка, спец. і філос. редакція М.Д. Роговича // Філософська думка. — 1972. — №2. — С. 81—93.

раціоналізма, ставшего для Козачинського мостом в епоху Просвітництва<sup>1</sup>.

Слід відзначити, що радянські дослідники не доводили, що в курсах професорів КМА немає нічого схоластичного. Вони твердили, що могилянська філософія є перехідною формою між схоластикою і Просвітництвом. Їхнім завданням було відшукати у творах могилянців «прогресивні» елементи. Пошук найчастіше полягав у надінтерпретації, коли вирвані з контексту цитати підставляли у заздалегідь підготовлені схеми.

Крім того, більшість тодішніх дослідників намагалися досить однозначно заперечити вплив «негативних» явищ на могилянську філософію. В першу чергу доводили *нетомістичність* могилянських курсів. Зокрема автори роботи з промовистою назвою «Філософська думка на Україні: правда історії і націоналістичні вигадки» переконують.

Зображувати професорів Києво-Могилянської академії як послідовників Фоми Аквінського може лише людина, яка або ніколи не гортала жодного курсу, прочитаного в академії, або є свідомими фальсифікатором. Звичайно, це не значить, що професори Київської академії зовсім не використовували твори представників другої схоластики, але вони відмежовувались від неї й критикували багатьох її представників<sup>2</sup>.

Можна погодитися, що, справді, могилянські професори не завжди були прихильними до ідей Томи Аквінського чи його послідовників. Але це відбувалося тому, що вони симпатизували іншим конкурентним до томізму напрямкам всередині другої схоластики, найчастіше єзуїтській школі, деколи — скотистській. Проте радянські дослідники могилянської філософії не зовсім добре орієнтувалися у особливостях пізньосхоластичної філософії і поняття «томізм» сприймали з перспективи ХХ ст. Для них томізм — це головна філософська доктрина Католицької Церкви. Вони не враховували, що філософія Томи Аквінського одержала такий статус лише наприкінці ХІХ ст., після енцикліки папи Лева ХІІІ «*Aeterni Patris*». До цього томізм був лише одним з конкурентних напрямів всередині схоластичної філософії, підтримуваний найчастіше домініканцями.

Подібна ситуація з самим поняттям «*друга схоластика*». Дослідники з гуртка Валерії Нічик вживали його виключно в негативному контексті. Вони намагаються відмежуватися від цього явища, тобто, довести, що могилянські курси не належали до другої схоластики. При цьому не дають жодних уточ-

<sup>1</sup> Рогович М.Д. Мирозрєние М. Козачинського... — С. 10.

<sup>2</sup> Нічик В.М., Горський В.С., Литвинов В.Д. Проти буржуазно-націоналістичного тлумачення розвитку філософської думки на Україні епохи феодалізму // Філософська думка на Україні: правда історії і націоналістичні вигадки. — К.: Наукова думка, 1987. — С. 81—82

нень, що таке друга схоластика, і які погляди філософів, яких до неї зараховують.

Ще одним, поза сумнівом, лайливим словом було «єзуїти». Їх сприймали як «войовничий загін католицизму» і будь-яку подібність між концепціями, висловлюваними представниками цього ордену, і могилянцями зазвичай намагалися різко заперечити:

В лекционных курсах киевских профессоров заметна постепенно возрастающая тенденция к критике догматизма, авторитаризма, свойственных схоластике. [...] Этот вывод подтверждается и общей критической направленностью лекционных курсов многих киевских профессоров против представителей так называемой второй схоластики — Арриаги, Васквеза, Овiedo, Толетто, Суареца и иных, особенно томистов, философские учение которых использовалось иезуитами и Ватиканом<sup>1</sup>.

При цьому деколи доходило до кумедних ситуацій. Наприклад, Ігор Захара, аналізуючи курс Стефана Яворського, знаходить у ньому номіналістичні тенденції. На основі цього доходить до думки: «Докладно проаналізувавши трактат Стефана Яворського можна зробити висновок, що вчений належить до прихильників номіналізму Скота та Оккама»<sup>2</sup>. Насправді, Дунс Скот ніколи номіналістом не був, на противагу до філософів-єзуїтів Педра Уртада де Мендоси, Франсиска де Овіеда, Родріга де Арріяги, часто цитованих як у курсі Яворського, так і в інших могилянських курсах. Однак вплив останніх краще було оминати, та зацентувати свій аналіз на понятті «номіналізм», адже за твердженням Маркса і Енгельса: «Номинализм является первым выражением материализма». См. : Маркс, Енгельс, Соч. Т. 2. — С. 142»<sup>3</sup>.

Задля справедливості слід зазначити, що заперечення впливу єзуїтської філософії не завжди було однаковим. Якщо звернутися до досліджень Ігоря Захари, то можна помітити, що у 1971 році, коли умови були відносно сприятливіші, попри деякі застереження, він визнає, що Стефан Яворський був під певним впливом філософії єзуїтів. Проте у своїй книжці 1977 року цю думку заперечує: «Часто профессор [Яворский] обращается к философскому наследию Аквината, однако отношение С. Яворского к Аристотелю отличается от интерпретации философского наследия Стагирита философами-иезуитами»<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Ничик В.М. Роль Киево-Могилянской академии в развитии отечественной философии // Философская мысль в Киеве. Историко-философский очерк. — К.: Наукова думка, 1982. — С. 117.

<sup>2</sup> Захара І.С. Курс психології Стефана Яворського // Від Вишенського до Скороди (з історії філософської думки на Україні XVI — XVII ст.). — К., Наукова думка, 1972. — С. 95.

<sup>3</sup> Захара І.С. Борьба идей... — С. 105.

<sup>4</sup> Захара І.С. Борьба идей... — С. 37.

Як бачимо, розвиток проекту дослідження Києво-Могилянської філософії у радянський час, особливо після 1972 року, відбувся завдяки суттєвій «жертві»: пристосування результатів досліджень до панівної ідеології. Однак чи варто це сприймати виключно як «кон'юнктурність» дослідників? На мою думку, це не зовсім так. Перш за все, дослідники були виховані у марксистській філософії. Її сприймали, так би мовити, зсередини. Коли, наприклад, доводили несхоластичність могилянських курсів, то не робили жодного насильства над собою. Для них схоластика справді була негативним явищем в історії філософії. Крім того, їм бракувало знань у сфері другої схоластики. Такі безперечні тогочасні авторитети, як Франсиско Суарес, Бартоломео Мастрі чи Йоан від Святого Томи, для них були порожніми іменами. В Радянському Союзі було дуже мало добрих досліджень, присвячених схоластичній філософії, тим більше схоластиці XVI-XVIII ст. Крім того, друга схоластика як явище інтелектуальної історії погано вписувалася в загальноприйнятую тоді не тільки в марксизмі, але й на Заході схему розвитку філософії. Схоластична філософія вважалася особливою формою мислення, що характерна для західно-європейського Середньовіччя. Епоха Ренесансу, яка справді протиставляла себе Середньовіччю, на їхню думку, покінчила зі схоластикою. Століття XVII—XVIII — це не час для схоластики, це вже пора новочасної філософії: раціоналізму у континентальній Європі і емпіризму на Британських островах. Тому й не дивно, що, наприклад, Валерія Нічик порівнює ідеї могилянських професорів то з Гобсом, то зі Спінозою, то з Декартом<sup>1</sup>. Більшість тогочасних дослідників не враховували, що у навчальних закладах по всій Європі аж до середини XVIII ст. домінувала схоластика. А раціоналізм і емпіризм розвивався в позаакадемічних гуртках інтелектуалів. Таким чином, києво-могилянську філософію вивчали поза її природним контекстом, що не могло не позначитися на результатах дослідження.

Якщо оцінювати результати роботи дослідницької групи Валерії Нічик, виникає питання, чи їхні здобутки мають якусь об'єктивну цінність і яке їх значення на сьогоднішній момент. На жаль, доводиться констатувати, що ці роботи мають здебільшого історичну вартість. З них можна більше довідатися про радянську філософію, ніж про могилянську. Можливо, тут нема нічого дивного, історія філософії, як будь-яка наука, розвивається так, що наступні дослідження перекреслюють попередні. Однак безперечним здобутком Валерії Нічик і її колег є інституціоналізація досліджень могилянської спадщини. Тепер практично ні в кого не виникає питань про доцільність дослідження цих текстів у межах історії української філософії.

<sup>1</sup> Нічик В.М. Из истории отечественной философии... — С. 23.

*У советский период, особенно с 1969 по 1991 г., осуществлено много исследований моголянских курсов философских профессоров. Задача данной статьи — проследить историю этих исследований и оценить их результаты. В статье установлено, что марксистско-ленинская идеология значительно влияла на оценку философии киево-могилянских профессоров. Тем не менее, исследования того времени значительно способствовали легитимизации изучения киево-могилянского наследия как отрасли истории украинской философии.*

*Ключевые слова: Киево-Могилянская академия, философские курсы, схоластика, советская философия, марксизм-ленинизм*

*At the Soviet time, especially since 1969 until 1991, there were a number of researches into the Mohylian philosophical courses. The article is devoted to tracing the history of those studies and assessing their results. It concludes that the Marxist-Leninist ideology strongly influenced Soviet studies of Kyiv Mohyla Academy. However, those researches significantly contributed to legitimizing this branch of the history of philosophy in contemporary Ukraine.*

*Key words: Kyiv Mohyla Academy, philosophical courses, scholasticism, Soviet philosophy, Marxism-Leninism*

*Стаття надійшла до редколегії 27.12.11,  
прийнята до друку 09.02.12.*

**Володимир Терещенко,**  
*старший викладач кафедри філософії  
ДВНЗ «Київський національний економічний  
університет імені Вадима Гетьмана»*

## **КАТЕГОРІАЛЬНИЙ ВИБІР ГАЙДЕГГЕРА (до питання про відношення понять трансцендентальний суб'єкт і буття у феноменологічній філософії)**

Кінець ХХ та початок ХХІ ст. позначені настанням історичних за своїм значенням зрушень у взаєминах між суспільством та особистістю, новим запитом щодо фундаментальних властивостей, які прагне бачити суспільство у людині. Відображенням цих процесів у філософії стала «криза антропологізму». «Філософський образ» людини як всебічно розвинутої та самочинної особистості, що свідомо та вільно буде свої відносини зі світом, і прагне залишити неповторний слід у історії, поступився місцем уявленню про маніпулятивну залежність людини від численних анонімних сил надіндивідуального характеру, які визначають її місце в соціумі, спосіб її світосприйняття та дії. Таке положення справ актуалізує, на нашу думку, завдання глибокого вивчення філософської творчості тих мислителів, які першими окреслили контури сьогоденної ситуації, а також самою логікою своїх праць відобразили її сутність.

Метою нашої роботи є дослідження еволюції центального поняття «доповоротного» періоду філософської творчості М. Гайдеггера — Буття та з'ясування інтелектуальних обставин, які спричинили відхід Гайдеггера від тієї моделі феноменологічної філософії, яку розвивав Е. Гуссерль. Для досягнення поставлених цілей ми будемо аналізувати один із важливих засновків Гуссерлевої філософії, ідею трансцендентального суб'єкта як фундаментального феномена, що визначає усі інші змісти досвіду, з метою виявлення внутрішніх суперечностей у позиції засновника феноменології, які був змушений вирішувати М. Гайдеггер через зроблений ним категоріальний вибір. Крім того, в ході дослідження передбачається уточнення самого поняття буття, виходячи з експлікації тих теоретичних викликів, відповіддю на які воно стало.

У роботі «Мій шлях у феноменологію» Гайдеггер згадує, що приблизно у 1922 році, опрацьовуючи зі студентами Гуссерлеві «Логічні дослідження», він дійшов висновку (спочатку, як зізнається Гайдеггер, нічим не підкріпленого), що феноменологія, можливо, лише відтворила (чи повторила) основоположні засади давньогрецького філософського мислення, — що феномени і суть те, що колись мислилося Аристотелем (і греками взагалі) як «алетя» — непохованість, саморозкриття, самопоказування «присутнього». Питання «Звідки і як визна-

часться те, що має бути впізнане, згідно з феноменологічним принципом, як «сама річ» — є це свідомістю з її «предметностями», чи буттям суцього у його непохованості?» поставало все настирливіше, і, зрештою, необхідність його з'ясування призвела до створення «Буття і часу»<sup>1</sup>. Йдеться, іншими словами, про те, що, позаяк Гусерлева «Свідомість» не виглядала більше вдалим категоріальним оформленням для масивів змістів, які у ході феноменологічних процедур виявилися очищеними з-під самозгущень дискурсів, Гайдеггерові довелося інтуїтивно «намацувати» новий, адекватніший, на його думку, виражальний засіб (який, «за збігом», виявився і категоріальним позначенням осьової проблематики філософського мислення взагалі). Те, що його поява «Буття» у філософському лексиконі Гайдеггера відпочатково могла бути вмотивована не копітким дослідженням викопних решток «дійсно» філософського мислення, а, радше, більш чи менш очевидними категоріальними перевагами його (поняття) з точки зору придатності для того, аби бути вписаним у конфігурацію феноменологічних пошуків, схиляє нас до думки, що Буття спочатку було використане Гайдеггером не як готова (завчасно приготована) категоріальна форма, наповнена готовим (завчасно приготованим) категоріальним змістом, а виключно як теоретичний засіб. Якщо розгортання Гайдеггерового тексту виступає відповіддю на певний виклик, то цей останній, як зовнішня умова, і окреслює межі змістовних еволюцій поняття Буття. А відтак, питання про зміст, мислимий у ньому Гайдеггером, може бути переформульоване (чи переформатоване) у питання про те, яку проблему, яку «дискурсивну лакуну» воно собою «зшиває».

Підказкою у окресленні можливих внутрішніх задач Гайдеггерового дослідження для нас може прислужитися наступне висловлювання К.Ф. Гетманна: «Гайдеггер знаходить, що основну ланку проблеми слід шукати там, де Гусерль не коливаючись заявляє: трансцендентальне его стверджує себе як суще. Бути сущим означає для Гусерля, — бути конституїтованим. Але якщо суб'єкт у якості конституїтованого є сущий у тому ж розумінні, як і всі несуб'єктивні предмети — виникає питання: на основі чого слід визначати, що є суще? Лише коли суб'єкт розглядається також як суще і при цьому відмінність конституїтовуючого і конституїтованого проявляється як фундаментальна буттєва відмінність, тоді лише поняття буття вперше стає проблемою... Відтак, фундаментально-онтологічна аналітика в «Бутті і часі» вирішальним чином визначена проблематикою суб'єктивності суб'єкта»<sup>2</sup>. Гуссерлів трансцендентальний суб'єкт має такий самий статус феномена, як і будь-яка предметність, що ця остання, в той самий час, розглядається і як

<sup>1</sup> *Хайдеггер М.* Мой путь в феноменологию // Логос. — 1994. — № 6. — С. 307.

<sup>2</sup> *Гетманн К. Ф.* От сознания к действию. Прагматические тенденции в немецкой философии первых десятилетий XX века // Логос. — 1999. — № 1. — С. 27.

фундована суб'єктом. Зазначена обставина, за Гетманном, і стає каменем спотикання для Гайдеггера.

Гуссерлева феноменологічна редукція, за визначенням К. А. Сва-сьяна, була «радикальним очищенням досвіду від будь-яких домішок і нашарувань і поверненням «до самих речей», не так, як вони даються нам у модусах різноманітних «інтерпретацій» (наукових, релігійних, повсякденних, все одно), а так, як вони є *насправді* (курсив автора), у первинній кореляції абсолютно очищених інтенцій свідомості та оголених предметних сутностей»<sup>1</sup>. Первинно, завдання редукції, отожд, полягає в тому, що ми маємо злушити усі дискурсивні чи інтерпретаційні відкладення, зруйнувати усі виражальні звички як самозгущення дискурсу. Визначення (і навіть сама наявність) області, яка відкривається внаслідок такого злушення, самі по собі до суті редукції не належать. Не належать остільки, оскільки тут йдеться, так чи так, про поновлення дискурсу (і сукупності виражальних засобів) у його правах, яке (поновлення) має бути обґрунтоване виключно результатами виконання негативного завдання редукції. Гуссерль вказує і шлях до того, як саме ми маємо наново розпочати філософствування, як ми повинні наново увести категорії як такі, що є можливими (і необхідними) після проведення редуктивних процедур. На початку вступу до другого тому Логічних досліджень Гуссерль ставить чіткі акценти: «Логічні поняття, як одиниці мислення, що володіють значущістю, повинні мати своє джерело у спогляданні; вони мають виростати завдяки ідеючій абстракції на основі певних переживань, і при новому здійсненні цієї абстракції вони повинні завжди наново підтверджуватися і пізнаватися у своїй самототожності. Інакше кажучи, ми безумовно не хочемо задовольнитися «просто словами», тобто просто символічним розумінням слів... Значення, що оживляються лише досить віддаленими, розмитими, невласними — якщо взагалі якимись — спогляданнями, не можуть нас задовольнити»<sup>2</sup>. Йдеться про необхідність знаходження «фундууючої» основи виражально-дискурсивного шару у очевидностях. Лише від такої основи й може і має відштовхнутися дискурс і лише нею (у змістовному сенсі) він як такий має бути виправданий у своїй власній необхідності.

Слідом за цим, Гуссерлева думка розгортається між двома полюсами:

З одного боку, відмова від дискурсивних координат у яких розголошується первісний шар досвіду і якими він стратифікується призводить до того, що агент дискурсу (не важливо, існує він *per se*, чи лише реалізує стратегії якогось іншого, зов-

<sup>1</sup> *Свастьян К. А.* Феноменологическое познание: пропедевтика и критика / К. А. Свастьян. — Ереван: Изд-во АН АрмССР, 1987. — С. 51.

<sup>2</sup> *Гуссерль Э.* Собрание сочинений. Т. 3 (1). Логические исследования. Т. II (1) / Перев. с нем. В. И. Молчанова. — М.: Гнозис, Дом интеллектуальной книги, 2001 — С. 17.

нішнього щодо себе порядку) знаходить себе серед предметностей не зібраних до купи границею чи межею, яка може постати у його досвіді, і яку він міг би будь-яким можливим способом виразити. Гуссерль твердить: «Кожен природознавець знає, що... жодна область дійсності все ж не ізолюється, увесь світ в решті решт — це єдиний світ, і у ньому простягається одна-єдина «природа», а природничі науки — це частини одного-єдиного природознавства. Сутнісно інакше справи складаються з областю переживань як абсолютних сутностей. Ця область міцно ізольована всередині себе і однак позбавлена границь, що могли би розділяти її із іншими сферами. Все, що могло би обмежити її, мало би розділити з нею сутність. Однак, ця область є всеприсутність абсолютного буття у тому сенсі, якому дозволили проявитися наші аналізи»<sup>1</sup>. феноменологічна редукція не призводить до саморозкриття встановленої, окресленої єднаючої множини, до якої належали би всі предметності досвіду і не дає підстав для будь-якого іменування такої єднаючої множини. У сфері, вирізненій не традиційними дискурсивними засобами, а простим вказівним жестом «Ось!» будь-які можливі змісти (наприклад, слова цього тексту, папір, що є його носієм, хімічний склад нанесених на нього геометричних символів, стіл, на якому лежить стосик вкритих літерами листів, той, хто читає, його спогади, і навіть та обставина, що він, читач, зараз читає текст), виявляються покладеними поряд одне з одним «ніде» — тобто не у «просторі» і не у «місці», які могли би бути окреслені бодай якимись «радіусом» чи лінією. Таким чином, феноменологічна ретельність не дозволила Гуссерлеві оминати, як на нас, найбільшу проблему, з якою стикається його варіант феноменології.

З іншого боку, феноменологічна редукція результує не вказаною констатацією сутнісної незібраності досвіду, а завершується ідеєю трансцендентального суб'єкта. Всупереч тому, що суб'єкт не може бути проведений через «очищувальний вогонь» редукції й отожд з'ясовується як феноменологічно невиявлений, Гуссерль наполягає, що він якимось чином фундує усі інші предметності досвіду: «Наперед зрозуміло одне: провівши подібну редукцію ми в потоці різноманітних переживань — у цьому трансцендентальному залишку — ніде не зустрінемося з чистим «я» як переживанням серед переживань, не зустрінемося з ним також і як з фрагментом переживання, який виникав би і знову зникав разом з самим переживанням, частину якого він би являв. Уявляється, що «я» постійно і навіть необхідно повинне бути присутнім тут і ця постійність, вочевидь, не є постійністю якогось тупо застряглою на місці переживання, «фікс-ідеї». Навпаки, «я» належить до будь-

<sup>1</sup> Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга первая / Пер. с нем. А. В. Михайлова; Вступ. ст. В. А. Куренного. — М.: Академический Проект, 2009. — С. 156.

якого переживання, яке проявляється, а слідом спливає разом з потоком, його «погляд» проникає «крізь» будь-яке актуальне cogito, спрямовуючись до предметного. Промінь цього погляду наново виникає з кожним новим cogito і зникає разом з ним. А «я» — тотожне... Чисте «я» уявляється ... чимось принципово необхідним, чимось абсолютно тотожним при будь-якій дійсній і можливій зміні переживань, а тому ні в якому випадку не може вважатися реальною частиною або моментом самих переживань»<sup>1</sup>.

Купність і співкладеність змістів досвіду, певна «неінаковість», у якій знаходить їх агент дискурсу спонукають Гуссерля, всупереч результатам послідовно проведених редуکتивних процедур, схопити їх позитивним визначенням.

Гайдеггерове тлумачення розвивається в принципово іншому напрямку. Насамперед, він переосмислює саме поняття феномена, надаючи йому формального, чи методичного значення. Наприкінці авторського вступу до «Буття і часу» знаходимо фрагмент, важливий для розуміння усієї гайдеггерової праці: «Феноменологія є способом підходу до того і спосіб показуючого визначення того, що покликане стати темою онтології. Онтологія можлива лише як феноменологія. Феноменологічне поняття феномена має на увазі як кажуче себе буття сущого, його суть, його модифікації та деривати. І казання себе тут не яке завгодно, ні тим більше щось на зразок явища. Буття сущого менш за все здатне будь-коли бути чимось таким «за чим» стоїть ще щось, «що не проявляється». «За» феноменами феноменології не стоїть по їх суті нічого іншого, але мабуть те, що покликане стати феноменом, може бути похованим. І саме тому, що феномени найближчим чином і більшою частиною не дані, потрібна феноменологія»<sup>2</sup>.

Сприйняття Гайдеггерового тексту умовним читачем, що розпочинає знайомство з «Буттям і часом» історично прив'язане до гуссерлівського тлумачення феноменів — як змістів досвіду «підвішених» (за виразом Мамардашвілі) у чистому просторі рефлексії. Оскільки Гуссерль найважливішим своїм завданням вважав саме «очищення» феномена, у якому мислення й сягає реальності, визначеної в такий спосіб (як феномен), природно було би вважати, що Гайдеггер, виголошуючи своє дослідження «феноменологічним», принципово рухається у тому ж напрямку, якимось чином інтенсифікуючи Гуссерлеві феноменологічні процедури. Однак, ці очікування та їх «вчитування» у текст «Буття і часу» лише віддаляють нас від адекватного розуміння Гайдеггерової думки. «Феномен» Гайдег-

<sup>1</sup> Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга первая / Пер. с нем. А. В. Михайлова; Вступ. ст. В. А. Куренного. — М.: Академический Проект, 2009. — С. 177—178.

<sup>2</sup> Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. В.В. Бибихина. — М.: ad Marginem, 1997. — С. 35—36.

гера, як з'ясовується, зовсім не скеровує читача до Гусерлевих евіденцій. Гайдеггер виявляє категоріальний зміст поняття, тобто відкидає будь-яке емпіричне наповнення, і мислить його виключно як логічну форму, здатну висвітлити у досвіді нові, ще невідомі нам обставини. Феномен не суть явлене, виголошує Гайдеггер, — він суть те, що нічого за собою не ховає. Таке формулювання повертає нас до витоків філософствування як такого, адже гайдеггерове визначення феномена майже дослівно співпадає з давньогрецьким поняттям начала-архі, логічно відрефлектованим Платоном як *αυτὸθῆτος ἀρχή* — незапочатковане начало. Позаяк за незапочаткованим началом будь-що не стоїть ні в гілетичному, ні в логічному сенсі, воно виявляється цілковито відвертим, неприхованим, таким, стосовно якого неможливо помилитися, і, над те, таким, що із самої своєї цілковитої відвертості утворює й того, перед ким постає.

Єдино можливий спосіб вірно витлумачити згадані співприналежність і купність посталою, на які воно саме, начебто, згідно з Гуссерлеві, вказує, Гайдеггер вбачає у тому, щоби рухатись у розумінні його вконтекстуалізованості не від посталою до фундууючого його визначення, а «з протилежного боку», від фундууючого визначення до посталою. Хоч це останнє і дає себе разом, неподільно з'єднаним із власною вконтекстуалізованістю, але зазначена вконтекстуалізованість не може бути абстрагованою «з» посталою, вона приєднується до нього зовнішнім чином. І постале (дане з очевидністю) і вконтекстуалізованість (дана не як окремий зміст серед посталою, а лише разом з, і, сказати б, «між» змістами) покладаються фундууючим їх Феноменом як цілковито відвертим, який, однак не постає на їх боці як такий, тобто виявляється оберненим до посталою своєю відсутністю. Завдання «Буття і часу» не полягає в унаочненні Феномена. Воно полягає в унаочненні його відсутності. Розкритті очевидності його відсутності.

Наші спроби реконструкції Гусерлевої концепції трансцендентального суб'єкта і, відповідно, причин та спрямованості Гайдеггерового відходу від неї, будуть неповними, якщо ми не спробуємо здійснити деякого роду «теоретичний синтез», який зможе пояснити появу «чистого Я» на феноменологічній авансцені.

Як зауважив Ф. В. фон Херрман, «Як для Гайдеггера, так і для Гуссерля «феноменологія» — не змістовно окреслена точка зору і не змістовно обумовлений напрямок, а методичне поняття. Як така феноменологія і для Гуссерля означає не тематичний предмет філософії, а як його розробки»<sup>1</sup>, і далі: «спільне в розумінні феноменології Гайдеггером і Гуссерлем

<sup>1</sup> Херрманн Ф.-В. *Фон. Понятие феноменологии у Хайдеггера и Гуссерля* / Пер. с нем — Мн. Прописи, 2000. — С. 32.

полягає в тому, що Гайдеггер визначає як формальне поняття феноменології. Їх відмінність стає явною, коли мова заходить про питання: з уваги на що розформалізовується поняття феноменології, з одного боку для Гайдеггера, з іншого — для Гуссерля»<sup>1</sup>. Постає питання: яка ж формальна (логічна, умоглядна) модель лежить у підґрунті Гуссерлевих розвідувальних?

У реконструкції формальних (логічних) засад Гуссерлевого мислення присутність суб'єкта виступає важливим дороговказом. Однак, сказане потребує уточнення — у процитованому вище уривку Гуссерля, як і загалом у Гуссерлевих текстах, йдеться не стільки про «я», скільки про «чисте я», не стільки про суб'єкта, скільки про трансцендентального суб'єкта. І це є показовим. Просуваючись у напрямку відкриття евіденцій у їх притаманній первинності, Гуссерль зрештою відкриває (а можливо й відпочатково має на увазі) не емпіричного суб'єкта у його особному, партикулярному бутті, який виступив би підставою унікального і неповторного, а отож і не розголошеного досвіду, а суб'єкта трансцендентального, чистого, інакше кажучи схематичного — механізм подібності, принципової тождності емпіричних людських буттів, який забезпечує не лише і не просто порозуміння, а можливість повної та вичерпної трансляції будь-яких змістовних визначень особного досвіду. Відтак виявляється, що Гуссерль не зупиняє зазіхань дискурсу на вираз досвіду, а, точно навпаки, прагне абсолютизувати виражальні можливості дискурсивних засобів. Від Декартових часів європейська філософія засвоїла тезу про існування двох принципово відмінних реальностей — тяглої речі та мислення, фундаментальна відмінність між якими полягає в тому, що лише тягла річ може бути вичерпно переказана. Гуссерль виходить з уявлення про принципову придатність для універсального, загальнозначущого виразу області *res cogitans*.

На відміну від природничих наук, ідеальні об'єкти яких «мисляться», але ніколи не діють в емпіричному світі — емпіричний об'єкт описується законом «у підсумку», але не безпосередньо, а отож і репрезентує свого «ідеального» двійника лише у сенсі певного припущення, — ідеальний об'єкт Гуссерлевої філософії (мислимої, згадаймо, як точна наука), трансцендентальне еґо, неопосередковано діє у просторі свідомості, яка виявляється цілковито визначеною у кожному своєму моменті його присутністю. Будь-який людський виражальний акт ненульового рівня універсальності можливий лише з уваги на те, що інспірується означеним трансцендентальним суб'єктом, і є зрозумілим для інших лише як покладений цим останнім. Чисте Я виступає найглибшою і найнеобхіднішою підставою інтерсуб'єктивності. Досвід людини, одержаний у певних особи-

<sup>1</sup> Херрманн Ф.-В. Фен. Понятие феноменологии у Хайдеггера и Гуссерля / Пер. с нем — Мн. : Прописи, 2000. — С. 36—37.

стих, соціальних чи історичних обставинах перестає бути партикулярним і набуває ваги універсального та загальнозначущого досвіду внаслідок того, що першочергово він є досвідом трансцендентального суб'єкта, і оскільки він може транслюватися трансцендентальним суб'єктом в універсальних, загальнозначущих формах, тобто як «пряма мова» трансцендентального суб'єкта.

Ідея науковості феноменологічного знання (універсальної значущості партикулярного досвіду як досвіду трансцендентального суб'єкта) зміщує центр ваги проблематики феноменологічної філософії у бік пошуку адекватних дискурсивних (виражальних) засобів, тим часом як трансцендентальний суб'єкт має характер константи, що забезпечуючи єдину, універсальну основу дискурсу, а також надаючи йому зв'язності та послідовності. Констатація Гуссерлем аподиктичного характеру трансцендентального суб'єкта означає приналежність його не до порядку досвіду, а до порядку дискурсу.

Ця «зустріч» двох тем — з одного боку дискурсу, мислимого вже у його здатності конструювати досвід індивіда згідно з зовнішньою, об'єктивованою моделлю, фактично «вдруковувати» тотожні змістовні визначення в свідомість різних індивідів, а з іншого — трансцендентальної суб'єктивності, як суто формального засновку означеної можливості — являє собою хистке перевисання, яке тяжіє або зміщенням у бік онтологізації суб'єкта, або, навпаки, в бік перебирання на себе його, суб'єкта, ознак та функцій самою виражальною сферою.

Власне-феноменологічний зміст Гуссерлевого фундаментального феномена при ближчому розгляді «витоншується» до виключно логічної необхідності. І якщо Гайдеггер наприкінці життя, за твердженням Херрманна, наголошує на суто феноменологічній вмотивованості «Буття і часу», то це може означати лише те, що, попри неприйняття Гуссерлем його твору, насправді він пішов за вчителем настільки далеко, наскільки міг піти феноменолог, не втрачаючи аріадниної нитки «оживляючої очевидності». Гайдеггерові довелося відбудовувати феноменологію без засновку трансцендентальної суб'єктивності. Останнє легко могло би видатися суперечністю у визначенні і логічною нісенітницею, і вже напевне вимагало неабиякої інтелектуальної гнучкості, однак, альтернативу чистому Я висвітлив сам Гуссерль — можливо, утім, і не зауваживши її.

У інтерпретаціях Гайдеггерової праці Буття позиціонується, зазвичай, як тема, якій присвячений основний зміст твору. Видається, однак, що постать анонімної виражальності, яка інспірує, чи примушує до існування змісти свідомості, а так само і їх реципієнта (у творі вона одержала лише одне з багатьох своїх імен), не настільки цікавить Гайдеггера, як екзистенціальна історія людини — агента сутності, що його полишила, тимчасової істоти, вкинутої у фундаментальну невизначеність

власного існування, що розгортається на тлі і в присутності Буття.

*Статья посвящена рассмотрению внутренних противоречий феноменологической концепции Э. Гуссерля, связанных с понятием «трансцендентального субъекта», повлекших за собой отход М. Хайдеггера от феноменологии Гуссерлевого образца и появление собственной модели феноменологического философствования, а также определивших выбор им категории Бытия в качестве основного теоретического средства при создании труда «Бытие и время».*

*The article is dedicated to the internal contradictions of the phenomenological conception of E. Husserl, concerned with the idea of the transcendental subject, which have led to M. Heidegger's withdrawal from Husserlian phenomenology and incipience of his own model of phenomenological thinking and also have determined the choice of the category of Being as the basic theoretical tool in his Being and Time.*

*Ключові слова: фундаментальний феномен, трансцендентальний суб'єкт, буття, феноменологія.*

*Стаття надійшла до редколегії 01.11.11,  
прийнята до друку 09.02.12.*

## **СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ ФЕНОМЕНУ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ**

Сьогоднішній стан і перспективи розвитку людської цивілізації переважна більшість дослідників пов'язують із таким складним, динамічним, багатограним у своїх проявах і всезагальним у наслідках соціальним явищем, як глобалізація. Формування широкого наукового дискурсу щодо цієї проблематики не забезпечило системності та глибини дослідження і навіть такі відомі теорії глобалізації, розроблені С. Хантінгтоном, Ф. Фукуямою, М. Фезерстоуном, Р. Робертсоном, Г. Тернборном, Е. Гідденсом, Д. Беллом, Е. Тофлером, та ін., страждають деякою обмеженістю, а найголовніше — не витримують перевірки часом.

Примітним є той факт, що сам термін глобалізації, як позначення деякого економічного явища, з'явився лише наприкінці ХХ століття, а його чіткого системного розуміння, науково-теоретичного обґрунтування та філософського осмислення не відбулося і до тепер, як немає і базової теорії. Дехто, як, наприклад, І. С. Єщенко і Ю. І. Палкім, вважають, що процес глобалізації розпочався ще у період великих географічних відкриттів. А дослідження Х. Шумана, М. Хардта, А. Негрі, А. Тейта, Л. Клайна, Дж. Майера, Дж. Петраса та багатьох інших мислителів другої половини минулого століття у різних сферах життєдіяльності суспільства вказували на появу та розвиток принципово нових соціально-економічних, культурних, політичних тенденцій, що призвели до кардинальної зміни світобудови і світопорядку вже у ХХ сторіччі. Роботи Б. Андерсона, З. Баумана, У. Бека, З. Бжезинського, Ю. Хабермаса, Н. Еліаса, Х. Шредера та інших авторів вказали на необхідність більш широкого підходу до розуміння глобалістичного дискурсу перш за все у контексті цивілізаційних і загальних соціокультурних процесів.

Не менш цікавими з точки зору осмислення соціокультурних трансформацій у контексті глобалізаційних зрушень є дослідження вітчизняних науковців таких, як Н. Бусова, С. Войнович, Є. Головаха, С. Макеєв, Н. Паніна й ін.

Та вже на початку ХХІ століття стало цілком зрозумілим, що людство перейшло не тільки у нове тисячоліття, а найголовніше — зовсім інших обрисів і сутнісних сенсів набув світ — світ природи, людини, свідомості, суспільства, духовності, історичного процесу, культури, людської цивілізації. Це стало своєрідним шоком, проявом певної людської розгубленості і безпорадності як на рівні окремої особистості так і на рівні

урядів провідних держав. Для позначення цієї загрози з'являється термін — глобальні проблеми, який і виражає сутнісне відношення людини до провідних тенденцій сучасності. І хоча окремі науковці, політики, активні громадські діячі та міжнародні організації намагаються вкласти у зміст цього поняття лише ту проблематику, якою опікуються саме вони, зрозумілим є те що однією з причин, або ж об'єктивним наслідком виникнення, поглиблення та загострення проблем сучасності є глобалізація світу.

Явище під назвою глобалізація, яке не піддається контролю, жорстке та незворотне за наслідками, що виходить далеко за межі економіки, все нагальніше потребує комплексного осмислення. Прибічники глобалізації стверджують, що саме вона створить матеріально-технічну базу процвітання, примусить політиків приводити миролюбну, демократичну політику і як результат — суспільство досягне багатства, освіченості, стабільності, здоров'я. Противники, навпаки, вказують на сприяння глобалізації ще більшому збагаченню корпорацій за рахунок робітників, загрозу для демократії, хижацьке знищення оточуючого середовища, нав'язування культурної однотипності, загострення соціальних проблем.

Складність, динамічність і неоднозначність самого явища викликає не тільки широкий інтерес серед наукового загалу, але і збільшує палітру підходів, інтерпретацій та акцентів у дослідженнях. Серед найбільш розроблених напрямків за сферами пошуку слід зазначити економіку, інформаційно-комунікативний простір, культурно інтеграційну проблематику, загально соціальні та освітні стандарти та деякі інші. Активним є науковий пошук у ноосфері, де поняття «глобалізація» вживається переважно у негативному сенсі.

Зрозуміло, що глобалізація — це тривалий еволюційний процес, а не одноактна суспільно-економічна трансформація чи статичне явище. Тому видається цілком доцільним здійснити спробу саме філософського осягнення того чим є і найголовніше — чим може стати для суспільства процес глобалізації в контексті його розвитку, проаналізувавши деякі характерні особливості на прикладі найбільш типових проявів у різних сферах життєдіяльності суспільства.

Як було зазначено раніше, вперше про тенденції виходу відносин за межі національного поля та появи наднаціональної сутності заговорили саме у дослідженнях економістів. Деякі дослідники вказують, що вже напередодні Першої світової війни були закладені основні умови подальшої глобалізації світу. І хоча зараз достеменно важко сказати який крок чи структура стали першими ланками у цьому ланцюгу, та вже на початок другої половини ХХ століття таке явище, як транснаціональні компанії стало реальною силою, що визначала не тільки ситуацію у певному секторі світової економіки, а і все

частіше прямо чи опосередковано впливала на політику держав, визначаючи стратегію розвитку на тактику дій на економічних ринках, соціально-політичну ситуацію у світі, методи та форми забезпечення економічної діяльності. Так починає зростати роль зовнішніх факторів у національних економіках, з'являється єдиний світовий ринок товарів і послуг без національних бар'єрів, створюються умови для вільного перетікання фінансів, трудових і сировинних ресурсів і вже силами не тільки наднаціональних компаній, а в першу чергу, урядами провідних економічно розвинених країн забезпечуються «однакові правила гри» для всіх учасників ринку. Все наведене вище є досить звичним переліком характерних особливостей глобалізації і начебто не викликає сумніву. Хоча сумнів мала викликати теза про об'єктивну зумовленість саме такого напрямку розвитку економіки.

Однією з перших теорій, яка обстоювала ідею економічної об'єктивності глобалізації на основі формаційного підходу у формі монополій, як характерної риси найвищої стадії розвитку капіталізму — імперіалізму, стала теорія К. Маркса, підтримана пізніше Г. Браверманом<sup>1</sup>. Тривалий час вона залишалася чи не єдиним теоретичним базисом для розуміння процесів розширення економічної діяльності та набуття нею нових рис. Та вже в середині ХХ століття, а особливо після остаточного зникнення колоніальних імперій, починають набирати сили процеси, які виходили за рамки вузького соціально-економічного розуміння глобалізації на засадах марксизму. Нові форми економічної, політичної, екологічної експлуатації та відповідно і їхні негативні наслідки не тільки є результатом глобалізаційних процесів, але і водночас стали основою для вирішення цих проблем та подолання низки інших, іноді історично застарілих вад національних економік. З'являються можливості для якісно нового підходу у комплексному розвитку цілих регіонів.

Як зазначає у своєму дослідженні Ю. Пахомов, першим кроком глобалізації стала спроба реалізації теорії Дж. Кейнса у 30-х роках ХХ століття, базисною ідеєю якої була державна регуляція економічних і соціальних процесів. Але подальший розвиток показав слабкість і обмеженість такого підходу, що і призвело до поступового ствердження нової моделі М. Фрідмена, провідною ідеєю якої був ліберально-монетаристський підхід<sup>2</sup>. І тільки друга спроба наприкінці 70-х років ХХ століття дала ті результати, які й змусили провідних науковців заговорити про феном глобалізації. Причиною та необхідною умовою такого успіху стали революційні зміни у технологіях: інформатизація, телекомунікація, дигіталізація, інтелектуалі-

<sup>1</sup> К. Маркс. Иосифу Вейдемейеру в Нью-Йорк // Маркс К., Ф. Энгельс. Избранные сочинения. — М.: Изд-во полит. литературы, 1986. — Т. 4. — С. 510.

<sup>2</sup> Дослідження світової політики: зб. наук. пр. Вип. 47 / Ред.: Ю.М. Пахомов; Ін-т світ. економіки і міжнар. відносин НАН України. — К., 2009. — 246 с.

зація господарчої діяльності менеджменту й ін. З 90-х років минулого століття інформація і інформаційні технології остаточно змінили світ. Інформація та інституції у сфері яких відбувалося її функціонування почали взаємодіяти за законами транснаціонального глобалізму<sup>1</sup>.

Принципи, правила і закони, способи організації економічної діяльності, які були притаманні індустріальному суспільству в рамках національних суверенних економік, за умов глобалізації були сумнівними, малоефективними, а в окремих випадках і шкідливими. Нові технології та процес їх втілення призвели до об'єктивної необхідності більш тісної взаємодії на рівні економік і культур, вимагали поєднання зусиль держав цілих регіонів.

Іншою причиною глобалізації, як не тільки і не стільки економічного, а перш за все цивілізаційного явища, на думку А. Тойнбі, О. Шпенглера, М. Данилевського та інших, є процес злиття різних цивілізацій на основі діалогу культур, де багатоманітність і різновекторність не заважає. Це, на їх думку, своєрідна духовна сила, яка і має стати новим парадигмальним шляхом цивілізаційного розвитку людства. На думку прихильників цієї концепції, об'єктивними інтегруючими передумовами взаємодії культур у наш час виступають економічні, технологічні, демографічні, політичні, соціальні, наукові, екологічні фактори. Та не слід забувати про тенденцію загострення протиріч, що спостерігається останнім часом в ідеології та релігійному житті і характеризується деякими дослідниками як «зіткнення цивілізацій». З однієї сторони, подальше проникнення західної культури та ідеології в східну цивілізацію зменшує культурний розрив, створює передумови для діалогу, утвердження ідеалів постіндустріального суспільства та побудови інтегрованого соціокультурного середовища, а з іншого — це дезінтегруючий фактор, який викликає радикальну поляризацію суспільства, веде до втрати ціннісних орієнтирів, втраті ідеалів і самої віри у майбутнє. Саме тому швидкими темпами розповсюджується вплив не тільки релігійного фанатизму та екстремізму, але й нетрадиційних релігійних вірувань і сект. Віднесення таких результатів впливу глобалізації до неминучих негативних наслідків, на нашу думку, є непродуктивним і не відображає сутності як самої глобалізації, так і процесів, що розгортаються у зв'язку з цим у соціокультурному середовищі.

Не менш небезпечною, на думку С. Аверінцева, О. Доброцьєва, Г. Померанцева та інших, є загроза формування людини в рамках нового інформаційного простору, як сурогату, еkleктичного поєднання культур, що звільняє не тільки від догматів

---

<sup>1</sup> Андрианова Т. В. Культура и технология./ Сборник «Наука, технология, культура (глобальный процесс и проблемы России) / [http://istina.inion.ru/HTML/R\\_ANDR\\_SB.htm](http://istina.inion.ru/HTML/R_ANDR_SB.htm)

культурних традицій, норм, релігійних ідей, стверджуючи їх умовність, а і пропонує їх заміну у вигляді майже необмеженого споживання матеріального, інформаційного, розваг як задоволення власних природних інстинктів. Та це лише ілюзія.

Певною спробою показати глобалізацію, як об'єктивно зумовлену фазу історичного розвитку людства, є роботи М. Фурмана, Е. Водичева, Г. Іванова, Н. Хмелева. На думку Ю. І. Семенова, з другої половини минулого століття почався процес перетворення всесвітньої системи соціоісторичних організмів в один світовий соціально-історичний організм. Саме для його позначення і виник термін «глобалізація»<sup>1</sup>.

Наприклад, російський дослідник Е. Азроянц обстоює ідею функціональної належності глобалізації до соціально-історичного процесу, який у своєму розвитку проходить кілька етапів, ознакою яких є спосіб організації соціуму й тип відносин у ньому<sup>2</sup>.

В. Пантін висунув гіпотезу про існування довготермінових історично зумовлених тенденцій у міжнародній політиці, економіці, культурі і соціальному житті у вигляді циклів і хвиль диференціації та інтеграції, що синхронізують і структурують глобальну історію<sup>3</sup>.

А. Чумаков на основі концепції геобіосоціосистеми або тріосфери у поєднанні з науково-практичними узагальненнями «антроповселенського» підходу, розглянув людство як цілісність у його умовах існування, висунув концепцію доповнення окремих планетарних оболонок або сфер. На його думку, процес розпочався одночасно у двох, а можливо і у трьох різних оболонках (сферах) і надалі рухався за різними траєкторіями, іноді наближаючись, перетинаючись і віддаляючись у часі. Разом з цим автор дотримується точки зору на глобалізацію як феномен, явище, процес, що тотожні сучасному стану людства в цілому з глибоким історичним корінням. Відповідно і здобуті знання мають бути про все і ні про що конкретно, є описом різних аспектів глобалізації, що суттєво ускладнює розуміння історії та еволюції людства.

Як бачимо, історико-еволюційний підхід у теоретичному осмисленні проблем глобалізації не позбавлений широкого, оригінального філософського осмислення та спроб глибокого наукового проникнення у тайни глобалістики.

На різних аспектах соціологічного чинника глобалізації, який проявляється через ослаблення ролі традицій, соціальних зв'язків, подолання національної обмеженості, що спри-

<sup>1</sup> Семенов Ю. И. *Философия истории*. — М.: Современные тетради, 2003. — С. 510.

<sup>2</sup> Азроянц Э. А. *Глобализация: катастрофа или путь к развитию? Современные тенденции мирового развития и политические амбиции*. Текст / Э.А. Азроянц. — М.: Новый век, 2002. — 416 с.

<sup>3</sup> Пантин В.И. *Циклы и волны глобальной истории. Глобализация в историческом измерении*. — М., 2003. — 276 с.

яє мобільності людей у територіальному, духовному і психологічному аспектах, стирає штучні кордони та мовні бар'єри та реалізується зрештою через міжнародну міграцію, наголошували такі відомі науковці, як С. Керр, Дж. Данлоп, Ф. Гарбісон, С. Майєрс, А. Мейє, Ф. Соссюр, Е. Поліванов та ін.

Такі автори, як А. Левашова, В. Іноземцев, Ю. Косов наголошують на новій формі соціальних, політичних, економічних і екологічних відносин, зумовлених глобалізаційними процесами, що виходять далеко за рамки національних держав завдяки впливу та розвитку інформаційних і комунікаційних технологій. Включеність окремої особистості у ці процеси сприяє поступовому включенні всього суспільства в єдиний світовий простір і формування загальнолюдського суспільства у повному розумінні цього поняття.

Західні теоретики глобалізації Р. Робертсон, М. Вотерс, Х. Шредер та інші є прихильниками ідеї глобалізації як нового процесу соціальної трансформації. Вони наголошують на безпрецедентному рівні глобальної взаємозалежності та інтенсифікації соціальних комунікацій і формуванні нової якості відносин. Утім, це аж ніяк не вирішує і частини тих серйозних протиріч, які породила і продовжує породжувати глобалізація у людському соціумі. Особливістю саме сучасного процесу є формування соціального середовища під зростаючим впливом двох здавалося б взаємовиключних тенденцій — глобально-інтегруючої і локально-дезінтегруючої. Перевага однієї з них у конкретно історичному проміжковому часу чи на окремій локальній території не змінюють загальної характеристики. Дослідники вказують на той факт, що іноді це викликає кризу соціальної ідентичності, гострота якої залежить від рівня включеності конкретного індивіда соціальної групи чи суспільства до процесів глобалізації. А її подолання можливе, по-перше, через визнання культурного багатоманіття як сутісної, постійної якості розвинутого суспільства та, по-друге, через розвиток адаптаційних навичок.

Дійсно, мультикультурне суспільство постійно балансує між збереженням самоідентичності і міжкультурною комунікабельністю. Прикладом варіантів виникнення та спроб вирішення проблем у цій сфері може слугувати Європейський Союз.

Під впливом глобалізації революційними є зміни і у сфері політики. Національні держави, що донедавна були однією з головних перешкод на шляху розширення, поглиблення та функціонування глобалізаційних процесів, сьогодні об'єднують зусилля для зміцнення міждержавних зв'язків щодо руху капіталів, товарів і послуг, робочої сили, культурного обміну. Характерною рисою новітніх політичних відносин

стає інтеграція країн з утворенням наднаціональних органів управління та координації дій на міжнародній арені. Справжньою дієвою силою стають міжнародні урядові організації та неурядові об'єднання. Важко не погодитися з думкою відомого соціолога М. Кастельса, який стверджує, що основи глобалізації у XX столітті були закладені не тільки політикою держав «великої сімки», а й діяльністю Міжнародного валютного фонду (МВФ), Світового банку (СБ), Світовою організацією торгівлі (СОТ) та іншими міжнародними інституціями.

Відомі дослідники у цій сфері Е. Ласло, Д. Медоуз, А. Печчеї та інші звертають увагу на посилення взаємозалежності країн і народів. Саме проблеми глобального характеру, на їх думку, є основою цивілізаційної кризи людства. Це і штовхає уряди національних держав до більш тісної співпраці, спільного пошуку вирішення проблем. Основними сферами їх прояву є вплив людини на природу та відносини у самому суспільстві. Загострення протиріч, зростання масштабів і технологічна революція людської діяльності стали базисними у набутті проблем глобального характеру.

Своєрідним рецептом подолання кризи, на думку багатьох дослідників є вчення В. Вернадського про ноосферу. Новий погляд на природу, людину, життя, взаємозв'язки, спосіб і форми існування вказує на необхідність переходу до конструктивного співробітництва на основі загальнолюдських цінностей, як безальтернативної парадигми виживання людини розумної.

Окремої уваги та осмислення потребують наслідки глобалізаційних процесів у сфері екології та природокористування. Техногенні катастрофи все частіше завдають нищівного удару люду, природі, розумному способу існування.

З упевненістю можна констатувати, що суспільство продовжує свій еволюційний поступ практично всліпу і реагує навіть не на наслідки того що відбувається в різних сферах життєдіяльності, а на те, що породжують ці наслідки — тобто на наслідки наслідків. Відповідно можливі різні варіанти розвитку ситуації, що склалася і точку прийняття рішення людство вже, на жаль, пройшло. Разом з тим проблема глобалізації настільки широка та багатоаспектна, а процеси динамічні, що залишається завжди простір для нових досліджень. Трансформаційні зміни сутнісного змісту розглянутої проблематики носять системний характер і охоплюють всі сфери людського існування. Тому філософське осмислення всієї системи глобалізаційних процесів з метою формування нового бачення світобудови можливе лише за умови комплексного їх вивчення та узагальнення, визначення нової парадигми, яка б описувала влаштування світового суспільства, його майбутнє, визначала цінності та ідеали.

Феномен глобалізації розглядається в рамках принципу всезагального універсуму, що дозволяє розкрити явище глобалізації як цілісний, взаємопов'язаний процес у його різних формах прояву та на різних рівнях функціонування у соціумі. Розглядаються не тільки позитивні і негативні наслідки глобалізації, ризики та перспективи розвитку процесу, але й виявляються якісні базові рівні сутнісних характеристик глобалізаційних процесів.

*The phenomenon of globalization considered under the principle of universe that allows to reveal the occurrence of globalization as a consistent, interrelated process in its different forms of manifesting and at various levels of functioning in society. Not only positive and negative effects of globalization, risks and perspectives of the development process are considered, but also the qualitative basic levels of the essential characteristics of globalization process occur.*

Ключові слова: глобалізація, феномен, глобальні проблеми.

Стаття надійшла до редколегії 21.10.11,  
прийнята до друку 09.02.12.



УДК 173.1:272-662

**Євгеній Білоножко,**  
*кандидат філософських наук,  
старший викладач кафедри філософії  
ДВНЗ «Київський національний економічний  
університет імені Вадима Гетьмана»*

## **ПРОБЛЕМА ОБ'ЄКТИВІЗМУ ШЛЮБНО-РОДИННИХ ВЗАЄМИН, ЯК СФЕРИ СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКИХ ДОСЛІДЖЕНЬ (РОЗГЛЯД НА ПРИКЛАДІ СОЦІАЛЬНОЇ ДОКТРИНИ КАТОЛИЦЬКОЇ ЦЕРКВИ)**

Сучасна філософія, а передусім соціальна філософія у широкому значенні, переживає кризу постмодерного розуміння об'єктивності. Одним із проявів даної проблематики виступає помилкове тиражування у масовій свідомості викривлених уявлень про те чи те соціальне явище. Яскравим прикладом цього є критика так званої суспільної думки чи апеляції до соціологічних опитувань і представлення їх як існуючого та дієвого соціального конструкту (Ю. Габермас, П. Бурдьє й ін.).

Одним із явищ, що останні десятиліття постійно зазнає змін і маніпуляцій, є сфера «шлюбно-родинних взаємин». З огляду на це, хотілось би спробувати описати дану сферу в рамках однієї із традицій, яка пропонує об'єктивний підхід і протиставляється пануючій багатозначності та розтиражованій засобами масової інформації суб'єктивності шлюбу та сім'ї.

Як слушно зауважує німецький теолог Ф. Кауфман (Kaufmann), зв'язок між Католицькою Церквою і родиною був найсильнішим у кінці ХІХ та на початку ХХ ст. Сьогодні католіцька доктрина надає родині значне місце, як соціальному інституту, однак у минулі століття таке значення цього інституту не було настільки очевидним, а самотнє життя монаха вважалося достойнішим. Причинами того, що Католицька Церква почала трактувати родину як свого союзника, були зміни в суспільстві епохи модерну. Дані процеси посприяли тому,

що певні сфери соціуму стали більш автономними одна від одної. Держава, економіка, Церква і родина стали окремими сферами життя і втратили взаємозалежність один від одного. Вирішальний вплив у сфері публічного життя почала відігравати держава і економіка, які відірвалися від впливу Церкви. Тим самим ці інституції почали виробляти власну ієрархію цінностей і власну комунікативну систему, і в цій системі не було вже місця для Бога. У зв'язку з чим релігійна практика і переказ віри почав відбуватися поза інституцією Церкви, і фактично був зведений до сфери приватного. Християнська віра вже перестала бути домінуючою та обов'язковим звичаєм, роль основних трансляторів віри відтепер почали відігравати суспільні мікроструктури, передусім родина. *Церква не маючи можливості впливати на сферу публічну, почала концентруватися на сфері приватного.* І саме тому, на думку Кауфмана, проблематика подружжя та родини почала відігравати у церковному вченні таку важливу роль<sup>1</sup>. Дане тлумачення видається надзвичайно слухним, оскільки пригадуючи історію католицької церкви від енцикліки «*Regum Novarum*», католицька соціальна доктрина постійно рухалась у бік людини, у бік найбільш знедолених і покинутих. Католицька церква визволилась від державницьких амбіцій і врешті почала займатися тільки тим, що належить Христу.

З огляду на дану зміну пріоритетів, варто розглянути основні документи католицької церкви, що пов'язані із проблематикою родини та навколо сімейного життя, виокремивши з них основні постулати католицького бачення родини у сучасному світі. Після аналізу даних постулатів варто відзначити, як теологи інтерпретують дані вказівки.

Потрібно сказати, що в нашому аналізі ми зосередимось лише на найвагомійших документах сучасної соціальної доктрини, де розглянуті питання сімейного.

Першим документом католицької Церкви, що був безпосередньо звернутий до родин, було апостольське звернення «*Familiaris Consortio*» опубліковане в 1981 році після завершення Синоду єпископів, що розглядав положення сучасної родини. У подальших десятиріччях усі наступні документи, що стосувалися родини незалежно від їхнього рангу, завжди посилалися на даний документ. З огляду принаймні на це варто звернути детальну увагу на нього. З іншого боку, даний документ є певним підсумком попередніх документів, що стосувалися родини і сфери приватного (сімейного) життя.

Якщо спробувати передати суть апостольського звернення, то можна звести його до синтези, яка подається, як у самому зверненні, так і вживається в інших документах като-

<sup>1</sup> Kaufmann F. X. Familie als Herausforderung und Aufgabe von Kirche [w:] Auf neue Art Kirche sein. Wirklichkeiten — Herausforderungen — Wandlungen Festschrift für Bischof Dr. Josef Homeyer, W. Scheer, G. Steins (Hg.) München 1999, — s. 138.

лицької Церкви, зокрема в Догматичній конституції II Ватиканського Собору «*Lumen gentium*» — загалом стверджується, що християнська родина є церквою у мініатюрі — *Ecclesia domestica*<sup>1</sup>. Таке коротке визначення є одночасно найбільш змістовним, адже дає зрозуміти, що християнська сім'я має такі ж проблеми, що і вся церква, і, відповідно, аналогічно їх вирішує. Які ж головні загрози та проблеми постають перед сучасною сім'єю?

Головною загрозою для сучасної родини вбачається неадекватне розуміння справжньої (дійсної) її сутності. Церква наголошує на тому, що тільки і виключно вільний союз чоловіка та жінки, направлений на народження дітей, може називатися подружжям. Проте народження дітей, яке є вінцем будь-якої родини, не можна обмежити кількісним показником, оскільки іншим елементом родинного життя є творіння *спільноти життя та любові*. Проте сучасна культура пропагує альтернативні форми родинного життя та експлуатує людську сексуальність. Серед головних загроз сучасної католицької родини перелічуються наступні:

- a) шлюб як експеримент;
- b) вільні зв'язки;
- c) громадянський шлюб без вінчання;
- d) розлучені, які живуть самотньо;
- e) розлучені, які поновлюють шлюб;
- f) люди, що живуть самотньо.

Варто додати, що джерелом даних перетворень, на думку теологів, є культурні зміни останніх десятиріч. Церква має бути готовою дати відповідь на ці трансформації гідно, не стільки у спосіб негативний, скільки у спосіб позитивний, тобто показати дійсну суть родини та подружжя. Але правдивого показу потребує також людська сексуальність і людське життя, оскільки ці два елементи проявляються безпосередньо у родині.

Церква закликає кожен із вище перерахованих випадків розглядати індивідуально та враховувати ситуацію кожної конкретної особи у тому чи іншому випадку. Шлюб не може бути експериментом над особою на певний час, одночасно застосовуються вільні зв'язки, як явище, яке має на меті секуляризувати та нівелювати таємницю шлюбу. Проте потрібно сказати, що одночасно церква вимагає тактовного відношення до осіб, що перебувають у таких зв'язках і в ніякому разі не відкидати їх і не осуджувати. Натомість громадянський шлюб без вінчання трактується у апостольському посланні лагідніше, ніж попередні форми співжиття, проте і він також вважається незавершеним; такі пари хоча і свідомі обов'язків, що їх очі-

<sup>1</sup> «*Familiaris consortio*» po synodny list 1982 r. — Режим доступу: [http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/apost\\_exhortations/documents/hf\\_jp-ii\\_exh\\_19811122\\_familiaris-consortio\\_pl.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_19811122_familiaris-consortio_pl.html) — Заголовок з екрану.

кують у спільному житті, все таки намагаються відстрочити остаточні рішення.

Розлучення засуджується, як явище, і є найбільшою проблемою у сучасних родинах, тому католицька церква хоча і засуджує таку форму вирішення проблем родинного життя, допускає самотнє проживання розлучених, але одночасно стверджує, що потрібно ставитись із розумінням до осіб, що після розлучення укладають наступний шлюб. Потрібно підкреслити, що католицька церква засуджує розлучення як соціальне явище, а не людей, які це вчинили.

Натомість самотність не є виключно найкращим чи найкращим шляхом до раю, а вказується на те, що для кожної самотньої людини Церква має бути родиною, тому всі хто належить до релігійної спільноти проживають родинне життя (целібат, самотність, всі вони є частиною великої родини — Церкви).

Варто підкреслити, що Церква звертає увагу на те, що дуже часто джерелом вищеописаних явищ є складна економічна ситуація. Тому держава має обов'язок підтримувати традиційну родину, оскільки дані феномени є деструктивними за своєю натурою у порівнянні із традиційним зразком родини.

Рекомендації та трактування не сакраментальних зв'язків кардинально змінилися: від різкого осудження, включно із екскомунікою давніх часів, до II Ватиканського собору, коли Католицька церква перейшла до політики примирення та не відкидання найбільших грішників. Якщо ще до II Ватиканського собору діти невінчаних батьків або діти з не «правого ложа» могли бути навіть не хрещеними, то зараз Церква пропонує опікуватись парами, що живуть у не сакраментальному зв'язку або у повторному шлюбі. Проте така зміна ставлення до не сакраментальних зв'язків з боку католицької церкви не означає їх прийняття, таке ставлення є свідченням того, що Церква відкрита для всіх людей і є інститутом, що об'єднує передусім грішників.

Іншим елементом хибного розуміння у сучасній культурі є інструментальне трактування родини, тобто інституту, що може народжувати або не народжувати дітей. В апостольському зверненні стверджується, що *сім'я є віддзеркаленням усієї гами міжлюдських відносин, але одночасно є фундаментом всього суспільства, тому від її здоров'я залежить кондиція всього суспільства*. Такі негативні явища, як чоловічий шовінізм або крайні форми фемінізму мають своє джерело в родині, де не було взаємного пошанування між дружиною та чоловіком. Оскільки, сім'я є спільнотою особистостей, тобто має бути ушанована воля, як чоловіка і жінки, так і дітей, ніхто із членів сім'ї не може бути трактований, як предмет. Церква відверто стверджує: дискримінація за статевою ознакою та предметне трактування дітей — це явище минулого. Подружжя має співпрацювати між собою і переказу-

вати цінності, тому виховання дітей має відбуватися так, щоб діти могли протистояти всеохоплюючому егоїзму та індивідуалізму, а цінність людини визначалась не тим, що вона має, а тим ким вона є<sup>1</sup>. Адже всезагальний індивідуалізм і гедонізм є загрозою не тільки для особи, але і для цілих інституцій, таких, як родина у першу чергу.

У посланні прямо вказується не те, що родина має першочергове право на виховання дітей, зокрема право батьків виховувати дітей відповідно до своїх релігійних переконань. Батьківський обов'язок виховати дітей у своїй вірі лежить не тільки на родині, але й на державі, сім'ї мають впливати на публічне виховання так, щоб воно враховувало побажання батьків<sup>2</sup>. Оскільки, коли у виховання дітей втручається держава, це перший крок до тоталітаризму.

Для Церкви родина є тим, що гарантує протяжність не тільки у матеріальному сенсі, тобто через народження дітей, родина є тим, що гарантує передусім передачу цінностей і їх маніфестацію. Проте документ «*Familiaris Consortio*» також прямо вказує, що саме засоби масової інформації стоять за тим, що погляд на родину та шлюб, а також на цінності, які вони несуть, підлягають трансформації, і навіть нівелюванню, могутня і розгалужена мережа засобів масової інформації непомітно відбирає свободу, а також здатність до об'єктивної оцінки фундаментальних цінностей<sup>3</sup>.

Церква закликає ЗМІ до відповідальності, оскільки у високорозвинутих країнах ступінь їх впливу є дуже високим, а родини дуже часто покладаються на думки, які були висловленими в телебаченні або газетах. Сучасні ЗМІ не тільки інформують, вони дуже часто виховують, і саме тому на них кладеться така відповідальність. ЗМІ мають забезпечити молодь, родину від агресії, порнографії та пропагування псевдоцінностей в особистому житті. Тому церква з одного боку апелює до самих ЗМІ про відповідальність за інформацію, яку вони переказують, але з іншого боку нагадує батькам, що потрібно приділяти більше уваги дітям, їх психічному та фізичному здоров'ю. По суті, ЗМІ повинні уникати всього того, що може зашкодити існуванню сім'ї, її міцності, рівновазі і щастю. Будь-яка образа основоположних цінностей сім'ї: чи йде мова про еротіку або насильство, про виправдання розлучень або антигромадську поведінку молоді — все це є образою дійсного блага людини<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> «*Familiaris consortio*» po synodny list 1982 r. — Режим доступу: [http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/apost\\_exhortations/documents/hf\\_jp-ii\\_exh\\_19811122\\_familiaris-consortio\\_pl.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_19811122_familiaris-consortio_pl.html) — Заголовок з екрану.

<sup>2</sup> Там само.

<sup>3</sup> Там само.

<sup>4</sup> Там само.

Підсумовуючи апостольське послання, потрібно ствердити, що даний документ є одночасно продовженням попередніх документів поставлених там тез, передусім енцикліки з 1968 року «*Humane vitae*» і «Карти прав родини».

Вище подані документи були опрацьовані у першій половині 80-х років ХХ ст., з того часу соціальний і правовий стан родинно-шлюбних відносин зазнав ще більших змін. Однак ми можемо виокремити та окреслити головні ідеї католицької науки про родину, як такі:

- Родина є фундаментальною одиницею суспільства.
- Родиною може називатися тільки і виключно зв'язок чоловіка та жінки, який укладається без примусу жодної сторони і має право та обов'язки, як відносно себе так і щодо суспільства.
- Безумовна цінність людського життя.
- Сучасні ЗМІ є безпосереднім джерелом зміни дійсного (справжнього) образу родини.

Теза про те, що потрібно підтримувати та називати родиною тільки союз чоловіка й жінки, видавалося довгі століття очевидним, проте, починаючи від 60-х років ХХ ст. стали популярними так звані вільні зв'язки, а згодом було легалізовано одностатеві союзи (1987 р. Данія). Суспільство почали переконувати у тому, що немає різниці: чи хтось одружується чи ні, немає різниці, чи діти народжуються у родині, чи поза нею. Головним стало гасло про те, що справи родини та сексу є приватними і інтимними, і ми нічого не зможемо ні вимагати, ні давати родині, вони самі мають знайти вирішення. Для багатьох держав стало важливішим пропагування толерантності, ніж обов'язок піклування про сім'ї, які були і залишаються єдиним економічним ресурсом будь-якого суспільства, оскільки народжують дітей. Церква підкреслює, що здорова сім'я, яка народжує та виховує дітей, є запорукою здорової та сильної держави. Неважко тут провести аналогію із феміністками або гендерною теорією, адже адепти саме цих теорій говорять нам про те, що статевість не є інтегральним елементом людської особи.

Проте окрім дискусії із лібералами, католицька церква приймає як аксіому цінність людської особи та боротьбу із дискримінацією, яка має місце у родині. Оскільки, як і жінка, так і діти вже не є власністю чоловіка.

Також Церква, відмовившись від середньовічної тези про необхідність бідних і багатих у суспільстві, визнала, що економічно-соціальна нерівність у світі панує через нераціональне використання природних багатств і людську хтивість і визиск. Дана теза також стосується сучасного неомальтузіанства, тому не потрібно обмежувати народжуваність, а варто раціонально господарювати. Окрім таких глобальних проблем, Церква наголошує на тому, що весь соціально-економічний сектор має бути про-родинним, оскільки сучасне життя просто прони-

зане економікою і від вдалої про-родинної політики залежить міцність і тривалість сімей.

Насамкінець, варто пригадати, що Католицька Церква не обділила увагою ЗМІ і в своїх документах (апостольському посланні *Familiaris Consortio*, а також у щорічних посланнях у Світовий день засобів масової інформації) зазначається те, що ЗМІ дуже часто пропагують насильство та порнографію, виправдовують розлучення чи антисуспільну поведінку молоді. З одного боку, дана теза є слушною, оскільки показує нам, наскільки ми стали залежними від ЗМІ та наскільки вони можуть впливати на формування нашої думки (дуже часто ЗМІ не розуміють усієї відповідальності, яка на них лежить). Проте, з іншого боку, атаку на ЗМІ певні кола в католицькій церкві використовують як аргумент на користь існування певної змови проти ідеалів, які проголошує Церква та консервативні діячі.

Ми знаємо, що відбулося у сфері сім'ї у наступні десятиліття та як відповіла на нові виклики католицька церква, що запропонувала у нових документах на нові родинні проблеми Західного світу.

Хронологічно розпочнемо обговорення з листа до Родини «*Gratissimum Sane*» з нагоди Року родин у 1994 році. Даний лист був написаний з приводу початку міжнародного року Родини, святкування якого було запропоновано ООН і підтримано Католицькою Церквою. Лист до родин, написаний у більш вільній формі, ніж документи Собору чи Синоду, — це філософсько-теологічна рефлексія над сучасною родиною. А книги Івана Павла Великого дають нам можливість ознайомитись не тільки із поглядами видатного папи, а передусім видатного теолога і мислителя. Іншим документом, який розглянемо, буде своєрідне узагальнення та системне опрацювання всього соціального доробку Католицької церкви, виданого у 2004 році Компендіумом Соціальної доктрини (науки) Католицької Церкви (даний документ узагальнив усі попередні енцикліки, по-соборові та по-синодальні документи, а також думки вчених і теологів). Якщо перший документ є філософсько-теологічною роботою, то другий є ґрунтовним узагальненням та офіційною позицією Католицької Церкви щодо родинно-шлюбних взаємин і її сучасної ситуації.

Обидва документи розуміють родину, як первинну і натуральну, суспільну одиницю, яка має природні права<sup>1</sup>. Така родина є плодом спільного життя та подружнього кохання. Таке розуміння родини Церквою ставить її в центр суспільного життя — сім'я є співдружністю осіб, найменшим суспільним осередком, тому є елементарною структурою функціонування кожного суспільства. Це визначення подається у Листі до ро-

<sup>1</sup> Компендіум Соціальної доктрини (науки) Католицької Церкви — Режим доступу: [http://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/justpeace/documents/rc\\_pc\\_justpeace\\_doc\\_20060526\\_compendio-dott-soc\\_uk.pdf](http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_uk.pdf) — Заголовок з екрану.

дин, тому зрозумілою є потреба піклування про родину, оскільки гарантує здорові стосунки не тільки на рівні міжособистісних взаємин, але й на рівні суспільства, як такого.

Дана інтерпретація важливості родини для суспільства не є новою і була вже викладена у по-синодальному посланні «Familiaris consortio». Що ж нового ми можемо знайти у вищезгаданих документах, які аспекти родинно-шлюбних взаємин вони уточнюють і відкривають нам?

Насамперед, дані документи чітко та однозначно стверджують: сучасна нам родина переживає кризу і зміни, що у ній відбулися мають характер загрозливих і невідворотних.

Ніхто не може заперечити, що наша епоха є часом великої кризи, але на першому місці є «криза правди». Тобто криза понять. Чи можуть такі терміни, як: «любов», «воля», «безкорисливий дар», а передусім «особа» і «права особи», мати осмислено наповнений зміст в епоху релятивізму?

Опис змін (трансформації) спирається, передусім, на емпіричні факти, характеризує родину, як безособову інституцію, котру можемо виміряти кількістю народжуваних дітей. Проте ми не можемо вимірювати родинне життя якісно тільки на підставі кількості народжених і вихованих дітей у повних сім'ях, бо тим самим призведемо до інструментального трактування сім'ї, як це мало місце в тоталітарних суспільствах. Католицька теологія і філософія пропонує нам подивитись на кризу родини з огляду на змін (трансформації) у сучасній ментальності і людській діяльності. Джерелом даних змін є розповсюдження різних філософських концепцій (головним чином ліберальних, тобто вільного трактування людської сексуальності, всеохоплюючої толерантності, радикального фемінізму, альтерглобалізму, лівого та правого популізму) і кардинально-цивілізаційне переосмислення технічної, економічної та політичної складової соціального життя.

Загрози *споживацтва і гедонізму* полягають у помилковому розумінні родини, особи й технічного розвитку, який відбувся у ХХ ст. Даний розвиток передусім є позитивістичним, а плодом пізнавального позитивізму є агностицизм (теоритичний вимір), який у сфері моральності та людських дій призводить до утилітаризму (практичний вимір)<sup>1</sup>. Утилітаризм — це «культура успіху та корисності», там немає місця для «особи» чи «духовності». Це культура, яка нівелює людину до предмету, який вживається, як будь-яка інша річ. Людина стає предметом також у сфері сексуальності. Це виразно показано в роботі Кароля Войтили «Любов та відповідальність», де вказується, що утилітаризм ігнорує в іншій людині особу, зрештою в собі теж, і бачить у будь-яких діях

<sup>1</sup> Компендіум Соціальної доктрини (науки) Католицької Церкви — Режим доступу: [http://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/justpeace/documents/rc\\_pc\\_justpeace\\_doc\\_20060526\\_compendio-dott-soc\\_uk.pdf](http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_uk.pdf) — Заголовок з екрану.

тільки прагнення здобути якомога більше приємності, будь-яким коштом. Тому кохання, яке є істотним елементом подружжя, виключає предметне трактування і настанову тільки на приємність. Оскільки кохання і пристрасть не тотожні, так само як процес переживання кохання не є його сутністю, бо народжується на основі сексуального прагнення, яке хоча і є природним, проте не може бути тривалим ґрунтом для побудови подружнього життя. Тому Войтила стверджує необхідність вивільнення сексуальної любові «від споживацького ставлення», яке є найбільшою загрозою у подружньому житті. Спосіб, у який маємо цінити іншу особу, має бути персоналістичним<sup>1</sup>. Любов і цивілізація любові пов'язана з персоналізмом. Чому власне з персоналізмом? Чому індивідуалізм загрожує цивілізації любові? Відповідь знаходиться у собоворому вираженні: «безкорисливий дар». Індивідуалізм означає споживання волі, в якому суб'єкт робить те, що хоче. Не сприймає, щоб хтось інший «хотів», вимагав від нього в ім'я об'єктивної правди. Не хоче іншому «давати», бути «безкорисливим даром» правди. Індивідуалізм залишається егоцентричним і егоїстичним. Антитеза між ним і персоналізмом постає не стільки на ґрунті теорії, скільки на ґрунті «єтосу» — персоналізму та альтруїзму. У його межах особа не тільки здатна ставати даром для інших, але більш того знаходить у цьому радість ... програма утилітаризму, пов'язана з індивідуалізмом, за програмовою сваволею. Свобода без відповідальності є антитезою любові, також як виразу людської цивілізації, її інтегрального вигляду<sup>2</sup>.

Отож, ми бачимо, що у міжлюдських стосунках утилітарність, передусім у стосунках чоловіка та жінки, призводить до дискримінації за статевою ознакою, предметного трактування дітей, нестабільності подружнього життя на довшому проміжку часу. Також любов, будучи одним із фундаментів подружнього життя, розглядається передусім як пристрасна емоція індивідуалістичного характеру, і як кожна інша емоція не може бути тривалою і стабільною, а індивідуалізм сприяє тому, що посилюється ігнорування суспільних потреб, якщо вони не пов'язані із особистою приємністю, якнайменшим коштом. Добром стає тільки те, що справляє приємність. Тому, народження дитини може бути загрозою.

Американський консерватор і дослідник родини А. Карлсон робить категоричні та однозначні висновки: «першоелементом суспільства не може бути індивід: це шлях у нікуди проте це

<sup>1</sup> *Wojtyła K. Miłość i odpowiedzialność. Towarzystwo naukowe Katolickiego uniwersytetu Lubelskiego Lublin 2001 — S. 44.*

<sup>2</sup> *Литвинова А.Л. Из истории философских представлений о браке и семье (Проблема брака и семьи в философии Канта, Фихте, Гегеля) // Семья как объект философского и социологического исследования. — Ленинград: Наука, Ленинградское отделение, 1974. — С. 12—40.*

не тільки проста філософська помилка — це найбільша загроза, оскільки дані погляди стали науковими і здомінували усі соціальні науки»<sup>1</sup>, ось тому американський професор закликає повернутися до чесної соціології.

Окрім ідеологічних загроз, консервативні дослідники вбачають у діяльності конкретних організацій загрозу для родини та шлюбу як інституції. Критерієм оцінки того, чи організація, є приязною для родини є її стосунок до прокреації. Тому впровадження в сучасну політичну мову таких понять, як «репродукційне здоров'я» і «сексуальне здоров'я», що означає акцептацію абортів, як елементу основного медичного піклування, сприяло тому, що Ватикан жорстко засудив діяльність ООН, ВООЗ та інших міжнародних організацій у сфері демографічної політики.

У контексті даних фактів, слова із Листа до родин про те, що «деструктивна *«анти-цивілізація»* вже існує»<sup>2</sup>, видаються очевидними. Енцикліка *Evangelium vitae* (1995 р.) відверто стверджує: « ми стоїмо перед реальністю... коли значна частина суспільної думки усprawедливлює злочини проти життя, в ім'я права до *індивідуалістичної свободи*, і виходячи із таких засновків вимагає, не тільки безкарності таких дій, а навіть допомоги від держави... це переростає у багатьох випадках у автентичну *«культуру смерті»*... *«змова проти життя»*<sup>3</sup>.

Хто стоїть за цивілізацією смерті, як дані ідеї розповсюджуються?

Крім міжнародних організацій, найбільшим популяризатором ліберального (вільного) погляду на родинне життя, на думку консерваторів, є засоби масової інформації (ЗМІ).

«Сучасні засоби масової інформації піддані спокусі маніпуляції переказу, тим самим подають брехливу правду про людину»<sup>4</sup>.

Що саме переказують ЗМІ, який вигляд має родина у сучасних медіях, які причини та наслідки маніпуляцій поняттями «родина» і «шлюб» у ЗМІ?

ЗМІ мають за завдання не тільки інформувати, а передусім формувати думку і ставлення людей до того або іншого явища. У щорічному, зверненні до ЗМІ від 1976 р. повторюється заклик до сумлінного та відповідального ставлення працівників і влас-

<sup>1</sup> Карлсон А. Общество — Семья — Личность: Социальный кризис Америки. Альтернативный социологический подход / А. Карлсон [перевод с англ. под ред. проф. А.И. Антонова] М.: 2003. — С.209 Режим доступу: <http://lib.socio.msu.ru/library?e=d-000-00---001uCheb--00-0-0-0prompt-10---4-----0-11--1-ru-50---20-help---00031-001-1-0windowsZz-1251-00&a=d&cl=CL1&d=HASH97629fdbae5367a563df2> — Заголовок з екрану.

<sup>2</sup> List do Rodzin «Gratissimam Sane» — Режим доступу: <http://www.worldcongress.pl/docs.php?view=4> — Заголовок з екрану.

<sup>3</sup> Evangelium vitae — Режим доступу: [http://www.vatican.va/edocs/POL0014/\\_INDEX.HTM](http://www.vatican.va/edocs/POL0014/_INDEX.HTM) — Заголовок з екрану.

<sup>4</sup> Див.: List do Rodzin «Gratissimam Sane»

ників до цієї інформації, що вони переказують. Так описується ЗМІ Іваном Павлом Великим: «Вони мають таку велику силу, що протягом кількох днів можуть викликати позитивну або негативну реакцію на будь-яку подію, і ця реакція відповідає тиме їх власним цілям»<sup>1</sup>.

Головні загрози, що виходять із ЗМІ для родини, це поширення та утвердження хибного розуміння понять «родини», «шлюбу», «подружжя». У листі до родин вказується: людина не є тим, що вона бачить про себе у рекламі і пропаганді... Вона є чимось більшим, передусім психофізичною єдністю, єдністю душі та тіла — особою<sup>2</sup>. Уже згадуваний американський соціолог родини А. Карлсон вказує безпосередньо на певний ряд неправди у ЗМІ:

- пропагування андрогеності та метро сексуальності;
- пропагування контрацептивів;
- толерантне ставлення до не інституалізованих або постродинних форм родинного життя;
- порнографія, гедонізм.

Зацікавленість явищем андрогеності і метросексуалізму (заперечення значення біологічної статевості і поєднання в одній людині кращих якостей фемінності та маскуліності) розпочалося у 70-х роках ХХ ст. і основним популяризатором цієї феміністично-гендерної ідеї були медіа. Журнали та газети (Newsweek, The New York Times, U.S. News & World Report, Cosmopolitan, Vogue, People та ін.) захоплювались публікаціями на тему плинності людської статевої ідентичності. Ідеалами чоловічої андрогеності у минулому були Боб Джордж, Майкл Джексон або Девід Боуї, зараз втіленням цього вважається англійський футболіст Девід Бекхем. Такий підхід зумовив те, що в масовій свідомості з'явився новий тип чоловіка, який вже не є передусім батьком і годувальником. Карлсон зазначає, що незважаючи на те, що сучасна наука довела відмінність між статтями, яка існує на рівні біології: побудови головного мозку, психофізичного розвитку ще від перших днів народження, медійний дискурс залишається на позиціях андрогеності<sup>3</sup>.

Ідеї контрацепції, включаючи аборт і толерантне ставлення до не інституалізованих (вільні союзи) або постродинних форм родинного життя (гомосексуальні союзи), присутня у ЗМІ пе-

<sup>1</sup> *Jana Pawła II. Oświadczenie na XXXVII Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu 2003 r.* — Режим доступу: <http://jpil.niedziela.pl/dp.php?doc=dporedz03.xml> — Заголовок з екрану.

<sup>2</sup> Див.: List do Rodzin «Gratissimam Sane».

<sup>3</sup> Див.: *Карлсон А. Общество — Семья — Личность Социальный кризис Америки. Альтернативный социологический подход / А. Карлсон [первод с англ. под ред. проф. А.И. Антонова]. — М., 2003. — С. 209* Режим доступу: <http://lib.socio.msu.ru/library?e=d-000-00---001ucheb--00-0-0-0prompt-10---4-----0-11-1-ru-50---20-help---00031-001-1-0windowsZz-1251-00&a=d&cl=CL1&d=HASH97629fcdbae5367a563df2> — Заголовок з екрану

редусім через те, що хибно пов'язана з толерантністю і пропагуванням ідей фальшивої свободи<sup>1</sup>.

Гедоністичне трактування людини — це головна загроза, яку несе із собою реклама, адже щоб продати товар людина трактується передусім як споживач, якого потрібно переконати в необхідності купівлі, тому будь-які моральні настанови будуть тільки заважати. «Агресивна реклама дуже часто, має на меті пробудити у людині найнижчі інстинкти»<sup>2</sup>.

Окрім ідеологічних загроз, кардинальні перетворення у сфері техніки й економіки також загрожують сучасній родині. Про причини та наслідки даних змін заявив американський економіст Г. Беккер та Ф. Фукуяма.

*В статье рассмотрены основные документы Католической Церкви относительно семьи и брака. Иллюстрация объективного видения данных явлений проводится через противопоставление с либеральным и утилитарным пониманием семейно-брачной проблематики средствами массовой коммуникации (СМИ).*

*Ключевые слова: объективизм, утилитаризм, частное, натуральное сообщество.*

*In this paper, the basic documents of the Catholic Church concerning marriage and family. Illustration of the objective vision of these phenomena is carried out by the opposition to the liberal and utilitarian understanding of family and marital problems by means of mass communication (mass media).*

*Keywords: objectivism, utilitarianism, private, natural community.*

*Стаття надійшла до редколегії 16.11.11,  
прийнята до друку 09.02.12.*

<sup>1</sup> *Mariański J.* Mass media jako wartości i antywartości, // *Religia a mass media*, red. Ks. W. Zdaniewicz, Warszawa-Ząbki 1997 — S. 117

<sup>2</sup> *Jan Paweł II.* Telewizja w rodzinie: kryteria właściwego wyboru programów, „L'Osservatore Romano”, 1994, nr. 4, S. 4—9.

**Олександр Лисенко,**  
*асистент кафедри філософії,  
ДВНЗ «Київський національний економічний  
університет імені Вадима Гетьмана»*

## **МІСТИКА СВІТЛА В РЕЛІГІЙНИХ ТРАДИЦІЯХ СВІТУ**

Ідейно-смісловим стрижнем будь-якої розвиненої духовної традиції є містика світла. Вона вже представлена і в ранньонаціональних релігійних віруваннях, а також в індуїзмі, іудаїзмі, зороастризмі, синтоїзмі, буддизмі, ісламі, не говорячи вже про різноманітні езотеричні течії та напрямки, навколорелігійні вчення і нерелігійний досвід.

Безсумнівним є те, що поняття «містика світла» не є тожним поняттю «культ світла». Воно навіть не є однопорядковим з останнім. Проте, вочевидь, між ними існує певний генетичний і смисловий взаємозв'язок. Нами обстоюється думка про первинність саме містичного начала: лише потужне трансцендентне переживання своєї співпричетності до абсолютного начала могло породити культові прояви, які виступають зовнішнім вираженням, закріпленням, способом відтворення цього екстатичного стану в певній культурній формі.

І хоча можна погодитись з думкою Д. Фрезера про суттєву відмінність у соляричних системах Африки, Австралії, Меланезії, Полінезії, Мікронезії та з поглядами М. Еліаде щодо досить відмінного місця і ролі соляричного культу в релігійному житті різних народів світу, на наш погляд, в історії релігійної думки не знайдеться жодного віровчення, котре б зовсім обходило увагою тему світла. Це стосується не лише землеробських культур, хоча в системі світобачення останніх такі тенденції є найвиразнішими, але й кочових. Біологічний ритм і темп життя, особливості побуту, організації праці та дозвілля безпосередньо визначались сонячним циклом та активністю небесних світил більшою чи меншою мірою в усі часи та для всіх народів. Для більш повної картини дослідження ми спробуємо виявити особливості деяких найвідоміших релігійних парадигм, співставити й порівняти важливі культово-обрядові комплекси цих релігій, відстежити їхній взаємовплив із містичними інтенціями, котрий є достатньо показовим навіть для ранніх періодів формування релігійних вірувань. Для вирішення поставленого завдання ми використаємо досвід осмислення близьких за змістом до досліджуваної проблем наступних мислителів: М. Еліаде «Опыты мистического света», С. Аалана «Понятия «Свет» и «Тьма» в Ветхом Завете, поздней еврейской традиции и равинском учении», Е. Гудінафа «При Свете Свет. Мистическая проповедь эллинистического иудаизма», Р. Бульмана «История символики света в древности» й ін.

Екскурс ми розпочинаємо з уточнення, яке запропонував академік А. Окладніков, що палеоантропи, котрі більш відомі як неандертальці (за назвою першої знахідки), уже в період нижнього та середнього палеоліту — понад 200 тис. років тому, мали певну систему релігійних уявлень і відправляли обряди, в центрі яких знаходились культ мерців, тварин і сонячного світила. Ця думка академіка є досить важливою для теми нашого дослідження. Адже вона підкреслює вкоріненість ідеї світла навіть у прадавніх релігійних віруваннях. З появою ж, у верхньому палеоліті — 30—40 тис. років тому, людини сучасного типу — *Homo Sapiens*, релігія отримала більш оформлений і досконалий характер. Ідея світла набуває свого подальшого розвитку, отримує нову акцентуацію в анімізмі, тотемізмі, фетишизмі та магії. Паралельно вона еволюціонувала також у систему астрономічних та астрологічних знань. Хоча на цих етапах розвитку релігійної свідомості ще не уявляється можливим виділити містичний підтекст через недостатність інформації, однак ці відомості про наявність ідеї світла в первісних віруваннях є вкрай важливими для нашого дослідження, адже вони вказують на онтологізм феномену світла в духовній культурі людства і не виключають можливість наявності містики світла в первісному релігійному досвіді.

Близько п'яти тисяч років тому відбулась ключова подія в історії близькосхідної культури — возз'єднання Верхнього та Нижнього Єгипту. Здійснювалась поступова зміна способу господарювання — перехід від мисливства та збиральництва до скотарства й землеробства. Релігія єгиптян трансформувалась під впливом цих економічних і соціально-політичних чинників доволі довго. Перші архаїчні боги первісних мисливців — напівлюди, напівтварини поступово відходили на другий план: їх витісняли складніші міфи з розвиненими сценаріями космогенезу, де на авансцені з'являлись абстрактні та універсальні образи богів. І лише починаючи з середини 3 тис. до н. е., із возвеличенням 5 династії Давнього царства, місцевий бог сонця — *Ra* перетворюється на верховне божество в єгипетському пантеоні богів, займаючи місце більш давнього бога Атума. З цього періоду вся єгипетська культура стає тісніше пов'язаною з парадигмою сонячного світла та культом померлих. Достатньо важливу роль у давньоєгипетському суспільстві, поряд з фараонами, починають відігравати жерці. Вони й володіють монополією на сакральне релігійне знання, вступають у містичний контакт з вищими силами, визначають порядок відправлення культу, богослужінь і жертвоприношень. Саме за ініціативою геліопольських жерців і відбулась вищевказана релігійна реформа. Опікується жерцями в релігії єгиптян Тот — бог мудрості, рахунку і письма, магії і чаклунства, володар «божественних слів», «священних сувоїв» і «слів влади». В

єгипетській міфології розповідається, що саме він при створенні світу космічною силою виражає в словах її волю. Саме завдячуючи Тоту, Ісіда змогла воскресити Осіріса, а Гор перемогти Сета. Значне місце займає Тот і в єгипетській «Книзі мертвих». Так, у фіванській версії, епоха XVIII–XX династій, йому присвячено п'ять глав. У пізніших версіях «Книги мертвих» авторство навіть деяких глав приписується самому богу Тоту, якого греки іменували Гермесом, а головні ідеї цих текстів ототожнюються з суттю герметичного вчення і складають, за свідченням Клементя Олександрійського, священне писання єгиптян. Дійсно, ці тексти є основоположними для давньоєгипетської цивілізації, оскільки представлені в ній уявлення лягли в основу релігійних догматів. Вони визначали особливості та специфіку відправлення релігійних поховальних ритуалів. Дотримання всіх ритуальних норм забезпечувало, за уявленнями єгиптян, безперешкодний шлях померлого до Бога, успішне протистояння тілесному тлінню та отримання нового життя на небесах у світлому тілі. Взагалі «Книга мертвих» є сучасницею єгипетської цивілізації, але вже в фіванський період, а можливо й раніше, її тексти починають перекладатись як «Проявлення в світлі». Така інтерпретація не є випадковою, адже саме світло розуміється як божественний розум, провидіння, в якому містяться всі прообрази світу і як основа вищого істинно суцього буття. В «Книзі мертвих» душі померлих, котрі пройшли належним чином випробування, повільно пливуть до цього світла в кораблі Ісіди. Такий стан характеризував ототожнення померлого з Царем вічності, Владикою безкісності, головним серед богів і серед людей, наслідником Атума-Ра, повелителем мертвих і прообразом воскресіння в світлі — Осірісом. У всіх відомих заупокійних текстах (від текстів пірамід до написів на труні у римлян), наприкінці констатувався той факт, що стан померлого перетворювався в стан Осіріса і в такий спосіб небіжчик отримував вічне й краще життя.

Серед етносів і народностей, котрі населяють територію близьку до північного полярного кола і в яких, певною мірою, збереглися архаїчні уявлення (зокрема якутів та ескімосів), досить поширеним є досвід переживання містичного світла як певної форми ініціації, котра подається в раптовому осяянні, без якого людина не може стати шаманом. Цікавою є аналогія такого роду прозрінь з освітленням блискавкою. Це внутрішнє світло відчувається в усьому тілі, але найбільш виразно — в голові, через що досягається достатньо високий рівень екстра-сенсорних властивостей і паранормальних здатностей: збільшення або й повна відсутність природного порогу в сприйнятті, контакти з невидимою реальністю — з світом душ і духів, ясновидіння, пророкування, отримання знання вищого порядку тощо.

Існує думка, що мешканці Заполяр'я ймовірно були предками індіанців, що розселились на території Америки та передали своїм нащадкам не лише антропологічні особливості, але й культурні цінності та релігійні уявлення. Тому логічним буде продовжити наше дослідження звернувшись до релігійної традиції індіанців.

Давні цивілізації сонця на американському континенті: майя, інки, ацтеки повністю будували всю культуру на парадигмі світла. Богу сонця Тескатліпоці та богу вогню Шиутекутлі ацтеки приносили людські жертви, вириваючи в них пульсуючі серця. В такий спосіб забезпечувалось безсмертя Сонця, через принесення йому в жертву полонених, кров яких поповнювала запаси сонячної енергії. Їхні південніші сусіди — інки, відрізнялись більшою гуманністю: приносили в жертву богу сонця — Інті лише дітей і тварин, у такий спосіб гарантувалось безсмертя верховного божества. Хоча монополією на священнодійство володіла лише привілейована каста жерців, така культова дія забезпечувала містичний контакт усіх віруючих з Вищою сутністю, гармонізацію людини і світу, через сакральний спосіб впливу на профанну дійсність. Тобто, сакральна дія жертвоприношення давала змогу прилучитися до Вищого сонячного божества всім віруючим. З утворенням же імперії правитель навіть вважався сином Сонця і наділявся виключними властивостями та повноваженнями.

Для представників іншої архаїчної культури — автохтонів Австралії, світло також має сакральне значення. Так, за повір'ям австралійських цілителів, найвища з надприродних сил — Байаме під час проведення обряду ініціації вбиває неофіта, після чого починає його попередньо розрізане тіло кристалами гірських порід та окроплює його священною водою, котра є не що інше, як розріджений кварц — небесне, божественне світло, яке набуло твердого агрегатного стану. В такий спосіб відбувається відродження неофіта у виді цілителя, котрий звільнився з-під влади профанного світу непосвячених, отримав надзвичайні парапсихічні здібності, статус небожителя. Отже смерть у цій духовній практиці розглядається як частина посвяти, як внутрішнє омовіння надприродним світлом.

Релігійне життя слов'ян-язичників визначалось річним календарем і найважливішими сільськогосподарськими роботами. Рік же визначався за сонячними фазами, оскільки сонце відіграло головну роль у світогляді, уявленнях і віруваннях наших предків. Слов'яни з давніх-давен вшановували сонце та богів, котрі так чи інакше уособлювали світло. В Іпатієвському літописі та у «Велесовій книзі» засвідчується поклоніння богу світла і вогню — Сварогу та його сину Дажьбогу. Констатується також той факт, що слов'яни ведуть власний родовід саме від цих богів і вважають себе дажьбоговими онуками. «Велесова книга» називає Свентовіта — бога Праві і Яві світ-

лом, а також відзначає сяння Матері Сва, уподібнюючи його світлу Сонця-царя. Матір Сва — Матір Неба, підтримує слов'ян у битвах, робить їх безстрашними, вселяє в героїв віру у вічне життя. В «Мага вірі» Лева Силенка — головній віроповчальній книзі неоязичників, бог сонця — Даждь Бог, виступає верховним божеством відносно до інших богів.

У системі вірувань давніх скандинавів і германців теж знайшлося місце Богу світла — другому сину Одіна Бальдру. В Молодшій Едді говориться, що він найкращий, найпрекрасніший, наймудріший з богів — асів. Він такий світлий, що від нього сходить благодатне сяння. В оновленому та преображеному світі Бальдр, котрий загинув від стріли сліпого бога Хьода (бога року, фатуму, випадковості), воскресає і знаменує загальне очищення, просвітлення та примирення. Ця ідея, як і взагалі культ Бальдра, займала чільне місце в релігійному житті та містичних практиках давніх германців і скандинавів.

Система релігійних поглядів синтоїзму почала формуватись водночас із зародженням і розвитком японської етнічної культури. Позбавлена жорсткої догматики, ця релігійна система максимально повно виражає національну ідею, цінності, звичаї, побут, специфічність саме японського способу буття. Однак у XVIII ст. представник школи «Відродження синто», відомий учений і теолог Норінага Мотоорі, намагаючись позбутись впливу китайської культури на японське світорозуміння, спробував концептуально виразити аутентичні особливості та специфіку синтоїського віровчення і, завдячуючи його зусиллям, синтоїзм постав соляричною системою, з верховною богинею Сонця — Аматерасу Омікамі. На засадах синтоїзму обґрунтовується також теократична влада, що призводить до повалення влади мілітаристських диктаторів — сегунів, і повнення імператорського правління в 1868 році. Імператор вважався безпосереднім нащадком Аматерасу Омікамі, що породжувало його особливий культ, який навіть закріплювався в конституції Японії — країни Сонця, що сходить. А синтоїзм у цей час стає державною релігією.

Оригінальну трактовку містики світла дає релігійна культура Індії. Індуїзм ґрунтується на давній ведичній традиції, у якій значне місце в пантеоні богів відводилося богам Сонця та світла. Світло тут розуміється переважно як таке начало, що створює та проявляє буття, а також дозволяє людині пізнавати суще, те, що складає сутнісну основу як світу, так і людини. Так, у Рігведі возвеличуються, залежно від контексту, такі боги Сонця чи світла, як: Сур'я, Мітра, Савітара, Пушана та Вішну (прообраз власне індуїського божества), а також бог вогню — Агні, котрий займає у ведичній релігії виключне місце. Слід зазначити, що з гімну, котрий ушлявлює Агні, починається Рігведа. Взагалі ідея божественного вогню — Агні, дозволяє зрозуміти суть ведичної

доктрини, усвідомити її трансцендентну основу. Агні являється не лише втіленням видимого вогню чи світла, але й космічною силою, всесвітнім началом. Агні — найперший з богів. Він є вічним світлом і прообразом речей і богів. Саме він зароджує Всесвіт і зберігає в ньому життя. Через просвітлення душі, внутрішнє вдосконалення та здійснення відповідного ритуалу й жертвоприношення він уможливорює містичне пізнання людиною першоістини.

У «Рамаїні» розповідається про те, що саме Рама впроваджує культ оновлюючого вогню, як видимого символу невидимого бога. В «Упанішадах» констатується ототожнення як Атмана, так і Брахмана зі світлом: «Світло, що сяє по той бік цього неба, по той бік всього сутнього, у вищих світах, за якими ще вищих вже немає, є тим же світлом, що сяє в середині людини»<sup>1</sup>.

Необхідність модернізаційних трансформацій у брахманізмі, в умовах протистояння буддизму та джайнізму, призвели до потреби богословсько-філософського переосмислення даної релігійної традиції, що призвело до виникнення індуїстських шад-даршан, відповідного релігійного культу, психо-фізичної та містичних практик. Осяяння адептів йоги є результатом тривалого підготовчого етапу, котрий складається з медитацій і складних фізичних і психо-фізичних вправ. На своєму шляху до саторі, йогін зустрічається зі сприйняттям і переживанням світлових епіфаній різних кольорів, що є символом, ознакою вдосконалення і характеризує проникнення у вищий рівень космічних порядків, визначає ступінь досягнення звільнення. Світлові знаки слугують також відправними точками медитацій у різних школах йоги.

Найшанованішим божеством в індуїзмі є Вішну — бог охоронець життя та світоустрою, третій член тримурті, втілення сонячності, світлості та космічності. Різні теофанії світла описуються в давньо індійському епосі «Махабхарата» та пуранах, зокрема в 11-й главі «Бхагаватгіти», де Крішна, восьма аватара бога Вішну, являється Арджуні в своїй Божественності у вигляді світла. В 12-й книзі «Махабхарати» Вішну зображається незбагненим і величним світлом, проникнення в яке є остаточним звільненням для людини. В цій же книзі розповідається про міфічний білий острів півночі — Шветадвіпа, котрий є священним і святим місцем для всієї індійської міфології, про його духовно досконалих світлоносних мешканців та істинну світлову сутність Нараяни.

Незважаючи на те, що культ сонця в Індії має амбівалентне значення, в межах індуїзму знаходяться радикально налаштовані аскетичні секти, адепти яких й досі дивляться на сонце

<sup>1</sup> Цит. за: Торчинов Е. А. Религии мира. Опыт запредельного: трансперсональные состояния и психотехника. / Торчинов Е.А. — СПб.: Центр «Петербургское востоковедение», 1998. — С. 13

доти, поки не осліпнуть. Отже, можна зробити наступний висновок: містичне світло в індуїзмі є виявом самої суті трансцендентного, божественного, духовної досконалості, святості.

Істотною складовою релігійної культури Індії, як відомо є буддизм. Традиційним для буддизму є ототожнення Будди як чакравартина — володаря світу, з сонцем. Існує Будда Абсолютного світла — Амитабха, якого вшановують адепти такого містичного вчення як амідаїзм. У традиції Чань-буддизму п'ять вогнів сяють при народженні кожного Будди, а його тіло випромінює полум'я. Для нашого дослідження достатньо цікавим є осмислення зазначених питань у Махаяні.

Сам Сідхартха Гаутама пережив осяяння, коли після медитації на світанку підняв очі вгору і побачив ранкову зірку. Цей переказ став відправним для мислителів Махаяни в осмисленні світла як всевітньої пустоти, вищої реальності. Настоятель відомого монастиря-університету Наланди Чандракірті (7 ст.) вважав, що вища реальність — Татхагат, є не що інше, як п'ять проявів вогняного світла, осягнення яких можливе лише в містичному знанні абсолютного світла.

Буддиська скульптура, фрески та іконографія зображують Будду у вигляді вогняного полум'я. Зокрема, в храмах Амараваті Будда постає в формі вогняного стовпа: «Я став вогнем і піднявся у височинь на відстань семи пальм (цит. за Є. Торчиновим<sup>1</sup>)». Тексти Дів'явадани та Дхаммапади достатньо яскраво описують сяяння Будди. Статуї гандхарської школи змальовують Будду із полум'ям, котре виходить або з плеч, або з верхівки голови. Підтверджує цю думку і текст Бхагавад-гіти: «Коли є знання, з отворів тіла сходить світло (цит. за Є. Торчиновим<sup>2</sup>)». У Центральній Азії не лише Будда, але й архати наділяються подібними атрибутами світла.

Важливою в Махаяні є оповідь про візит до Будди, який перебував у печері Індрашаїлагуха гори Ведіяка, ведичного бога Індри, котрий спустився з неба в оточенні всього пантеону брахманістських богів. Будда надзвичайним чином розширив печеру, котра стала придатною до прийому гостей ті наповнив її яскравим і благодатним світлом свого божественного ества. В цій оповіді підкреслюється не лише органічна спадковість індійської духовної традиції, але й ідентичність усіх проявів Вищої реальності у світлі.

Світлоносними розуміються в Махаяні й ті, хто досяг нірванічної свідомості, хто прилучається до Вищого Буття і, водночас, Його виявляє. Проте, якщо в земному житті сприйняття світла є ознакою духовної підготовленості та досконалості, то існує ще один тип досвіду світла — люди

<sup>1</sup> Торчинов Е. А. Религии мира. Опыт запредельного: трансперсональные состояния и психотехника / Торчинов Е.А. — СПб.: Центр «Петербургское востоковедение», 1998. — С. 27.

<sup>2</sup> Там само. — С. 123.

переживають його в момент смерті, котра виступає останньою формою ініціації, яка уможливило досягнення Нірвани через проходження ряду випробувань. Про це докладно говориться в «Тібетській книзі про смерть». Раптове світло, котре засліплює людину на певному етапі смерті, є моментом зустрічі з власним істинним і величним «Я», яке також розуміється проявом Вищої реальності. На четвертий день після смерті, за свідченням переказу, небіжчик побачить втілення світла — Бхагавана Вайрочану та Дхармадхату (Мудрість) надзвичайно білого кольору, яка зходить прямо з його серця і лине до серця померлого. Але на перешкоді стають пута карми та альтернативне примарне світло де вів — шлях до наступного втілення. Небіжчик має розпізнати доброякісність світла Будди і зосередити всі свої думки на Вайрочані, поки остаточно не розчиниться в ореолі радужного світла, не досягне блаженства.

Досить специфічну інтерпретацію досвіду світла ми зустрічаємо в буддиському тантризмі, котрий був спочатку представлений позицією видатного буддистського мислителя, настоятеля монастиря Наланди — Ар'ї Асанги (V ст.) та філософської школи йогачарів, а потім виражений третім напрямком у буддизмі — Ваджраяною. Асанга в трактаті «Абхісама-ламкара» викладає розуміння природи, сутності та способів досягнення досконалої мудрості та одночасового зречення примарності реального світу — просвітлення, шляхом використання сакральних магічних текстів і заклять — тантр. Вищі тантри розуміються як допоміжні засоби, здатні здійснити редукцію грубих пластів психіки до її глибинних основ — «ясного світла». Переживання світлової сутності власної психіки є прямий шлях до просвітлення.

Досить оригінальний спосіб переживання внутрішнього світла в тантризмі представлений містичним досвідом майтхуни. В процесі майтхуни чоловік і жінка, котрі вступили в ритуальний сексуальний контакт, отримують нірванічну свідомість, у якій із максимальною повнотою переживають абсолютне світло. У чоловіка цей стан проявляється у вигляді краплі, яка спускається від голови до статевих органів і наповнює все світлом. У такий спосіб змінена свідомість підходить до усвідомлення світла як глибинної основи та сутності органічного життя, в якому світло здатне проявлятися.

Отже, можна виділити деякі тенденції досліджуваного феномену світла, котрі є близькими для різних релігійних традицій в індійській культурі:

1) Вища реальність постає невіразимою, позбавленою будь-яких властивостей і тому переживається в досвіді як яскраве біле світло.

2) Досвід світла являє собою зустріч з вищою реальністю священного, абсолютном, переживаючи який, людина змінює свій екзистенційний режим.

3) Той, хто досягає сприйняття надприродного світла, отримує трансцендентне існування, безслідно розчиняється в світлі, назавжди залишає світ сансари.

Духовно близькою культурній традиції Індії є культура Близького Сходу і, зокрема, Ірану. Одним з визначальних релігійно-філософських учень Близького Сходу був зороастризм у його різних модифікаціях і назвах: релігії Авести, вогнепоклонників, парсизму, маздаїзму, магізму. Зороастризм, незважаючи на складний шлях еволюції, все ж відзначається рядом константних ідей безпосередньо пов'язаних із темою світла. Для ранньо-національної релігії іранців — маздаїзму, характерне поклоніння поряд з іншими Богами, Богу Сонця та світла — Хвару. Цим пояснюється значення однієї з визначальних категорій давньоперського містицизму, яка представлена в Авесті — Хварни, світла слави, вищої світлової сутності божественного буття, котра виступає, водночас, джерелом, шляхом і метою досягнення світанкової мудрості «Сходу». В космології та антропології маздаїзму Хварна уособлює начало, полум'яну велич, вічність всіх світлових істот, а також енергію, особистого ангела, життєвий вогонь, долю людини.

Епіфанії світла виразно проявляються в біографіях великих подвижників і релігійних діячів. За деякими повір'ями за три дні до свого народження іранський релігійний реформатор і пророк Заратустра з утроби матері випромінював таке сильне світло, що його було достатньо для освітлення всього селища.

Отже, тема світла є центральною і в зороастризмі. Після релігійної реформи, проведеної Заратустрою, котра призвела до утвердження дуалістичної картини світу, відбулась абсолютізація верховного Бога Агурамазди, одним з головних сутністних виявів якого було світло, в котрому він передвічно перебував. Йому протистояв Ангро-Майнья — втілення темних і злих сил. Небесна ієрархія, створена Агурамаздою: Амеша Спента (Безсмертні святі), язати — добрі боги, агури та фраваші — благі духи, являлась провідником та трансформатором Божественного світла в процесі світотворчості. На людину покладалось Агурамаздою завдання остаточного утвердження світла у вирішальній битві з силами темряви за посередництвом небесного спасителя — Саошіанта. Знамення народження Спасителя пов'язані з образами надприродної зірки та надзвичайного стовпа світла над печерою. Крім цього, чисте світло лежить в основі всього створеного Агурамаздою, а також є сутністю мудрості, святості, чистоти, духовності.

Видатний іранський філософ і містик XII ст. Сохраварді в праці «Східна теософія» реанімує перський шлях містичного богопізнання, самопізнання та взагалі давньої мудрості через

синтез давньоіндійських, давньоперських, зороастрійських, маніхейських, ісламських, давньогрецьких, давньоєгипетських, халдейських і християнських традицій, виділяючи в них єдине спільне начало та спільну спрямованість до єдиної Досконалої Природи, котра розумілась як світло. Перекладаючи неоплатонічну ідею еманациї на ґрунт давньоперської мудрості, Сохрварді здійснює революційні перетворення, поєднуючи філософський гнозис і містичний досвід у єдину цілісну систему теософської течії Ішрак. За його уявленнями з «перемогоносності світла світочів» — Хварни, виходить світлова істота — перший архангел, зороастрійський Бахман. Відносини між ними нагадують відносини Першого Закоханого і Першого Коханого, котрі визначають подальшу еманацию буття, де іпостасі світла породжують один одного своїми випромінюваннями і відблисками та стають незліченними. Завдання ж людини полягає в філософсько-містичному поверненні через самопізнання до сокровенної, світлової, божественної основи буття, в якій зникне полярність умоглядного та чуттєвого, зовнішнього та внутрішнього, езотеричного та екзотеричного.

Достатньо важливим, у контексті нашого дослідження, є аналіз досвіду містичного світла, який представлений іудейською релігійною традицією. Майже водночас з рухом фарисеїв (близько 160 р. до н. е.) у Палестині, а точніше в Кумрані, виник напівчернечий орден «Синів світла» — есеїв. Погляди есеїв імовірно впливали на формування християнської догматики та світогляду. Зокрема, їх релігійна символіка, обрядовість, ритуали були пронизані образами світла. Остаточне онтологічне утвердження світла здійсниться завдячуючи швидкому приходу Месії, який і приведе до вирішальної битви синів світла та синів темряви, з перемогою перших і встановлення Царства Божого — царства світла. Отже, за уявленнями есеїв, світло складає основу божественного в людині.

Більш докладно розглянути іудаїзм у містико-філософському зрізі дозволяє аналіз такого його ідейно-сміслового стрижня, як каббали. Головне джерело цього вчення — «Зоґар», котре шанується каббалістами не менше Святого письма. «Зоґар» перекладається буквально як Сяяння. Загальні ідеї цього джерела такі. Необмежене Божество — Енсоф, через власне самообмеження та подальшу еманацию творить чотири взаємопов'язані між собою ієрархічні світи: а) Ацілут — світ сяяння; б) Бріа — світ творінь, чи світ ідей і першоформ; в) Ієціра — світ духовних сутностей; г) Асія — світ матеріально-предметного буття. Ототожнення сутності Бога з вогнем, сяянням, світлом взагалі, є досить характерним для старозавітної традиції. Проте в каббалістичній інтерпретації суттєво, що Першоєдине еманує в Ацілут десятьма сефіртами — променями, котрі одночасно є й атрибутами самого Божества і першообразами світу. Ними є Верховна могутність, Мудрість, Ро-

зум, Добро, Справедливість, Краса, Перемога, Вічність, Творчість, Дійсність. В ортодоксальному іудаїзмі ці положення відсутні.

Взагалі ж для всієї іудейської теології є характерними певні особливості у розумінні феномена світла:

а) ідея світла має безпосереднє відношення до поняття божественної слави, виступає її сутнісним виявом;

б) Адам від створіння був світлоносною, відповідно досконалою істотою, і втратив цю якість лише через гріхопадіння;

в) Месія відновить втрачений світовий світлопорядок, через провіщення слави Божої;

г) Сущє отримає своє оновлення у встановленні тисячолітнього царства Божого, атрибутом котрого буде світло;

д) Розуміння світла як ознаки духовного просвітлення та досконалості (наприклад у сприйнятті іудеями світлоносності Мойсея, котрий зійшов із Сінайської гори);

є) Божественна слава у світлі підтверджує винятковість, зверхність і право на царську владу богообраного іудейського народу.

Генеалогічно християнство виникає з іудейської секти, а тому, в процесі його еволюції, тема світла набуває виключного значення, принципово відмінного від іудейської інтерпретації. Християнство є релігією виправдання, спасіння, а апофеозом спасіння є обоження, невід'ємною сутністю, характеристикою якого є життя в світлі. Зокрема християнське хрещення, котре іманентно являє і озаріння віруючого світлом істини свого духовного народження, Григорій Назіанзін, Юстин та інші отці церкви, називають вогняним хрещенням благодаттю Духа Святого, протиставляючи його водному хрещенню Іоана Хрестителя. Тому всі, хто отримав хрещення, логічно іменуються «просвітленими».

Тайна Преображення Господнього — квінтесенція теми світла в християнстві, представлена в семи новозавітних контекстах: синоптичних євангеліях від Марка (9: 1—9), Луки (9: 28—36), Матвія (17: 1—13) і євангеліє від Іоана (1: 14), другому посланні Петра (2 Пет., 1: 16—18), двох посланнях Павла: другому посланні Коринфянам (2 Кор., 3: 18) та посланні Філіпійцям (Посл. Філіп. 3: 20—21). Вони представляють єдину церковну істину, дещо відтіняючи різні її смисли. Так, наприклад, Марк підкреслює значення благоговійного страху апостолів, Лука звертає увагу на Славу Божу, котра відкрилась апостолам у процесі моління, апостол Іоан говорить як свідок про бачення слави Господа, в його єдинородності від Отця, апостол Павло в другому посланні Коринфянам наголошує на потребі преображення самої людини в славний образ Господній, а в посланні до Філіпійців засвідчує майбутню співобразність людського тіла славному тілу Спасителя, апостол Петро провіщає істин-

ність божественної честі, слави, величі й сили Господа в його Преображенні, як безпосередній очевидець і учасник цієї події. Найповніше, на наш погляд, про цю подію свідчить євангеліст Матвій: «По виконанні днів шести взяв Ісус Петра, Іакова й Іоанна, брата його і звів їх на гору високу одних і преобразився перед ними: і просяяло обличчя Його як сонце, одяг же його зробився білим як світло. І от з'явилися їм Мойсей і Ілля, що з ним розмовляли.

При цьому Петро сказав Ісусу: «Господи! Добре нам тут бути. Якщо хочеш зробимо тут три кущі: Тобі одну і Мойсею одну і одну Іллі. Коли він ще говорив се, хмара світла осінила їх і, глас із хмари пролунав: Цей є Син мій Улюблений, у якому моє благовоління, Його слухайте.

І почули учні, упали на обличчя свої і дуже злякалися. Але Ісус приступивши торкнувся їх і сказав: встаньте і не бійтеся. Піднявши ж очі свої, вони нікого не побачили, крім одного Ісуса. І коли сходили вони з гори Ісус заборонив їм, говорячи: нікому не кажіть про все бачене, поки Син людський не воскресне з мертвих. І запитали Його учні: як же книжники говорять, що Ілля може прийти раніше?

Ісус сказав їм у відповідь: правда Ілля має прийти і улаштувати все. Але говорю Вам, що Ілля вже прийшов і не пізнали Його, а вчинили з ним як хотіли, так і Син Людський постраждає від них [2; Єв. від Матфея 17: 1—13]». Так описують рядки святого Євангелія Преображення Господнє на горі Фавор.

Проблема «Фаворського світла» є смисловим нервом майже всіх богословських, теологічних і філософських систем, концептів, поглядів християнського гатунку. Вона задає тон і визначає інші ключові положення релігійного світогляду. Цей євангелійський сюжет став стрижнем, альфою і омегою всього християнського церковного життя — життя в вірі.

Тема містики світла займає чільне місце і в ісламі. Іслам, який виник у VII ст. н. е. на Аравійському півострові, розвивався як різке заперечення політеїзму та опозиція іудаїзму і християнству. Від свого виникнення іслам був зорієнтований на надраціональний характер богопізнання. Однак квінтесенцією містики світла в ісламі постає суфізм. Його зародження починається за часів пророка Мухамеда, проте головним фундатором, патріархом суфізму дослідники справедливо вважають Хасана аль-Басрі. Він сформував висхідні світоглядні установки та основи суфістського способу життя. Апологетом же специфічного містичного переживання — безкорисної та абсолютної любові людини до Бога, як необхідної умови містичного досвіду, стала Рабіа аль-Адвійя. Суфізм є особливою містичною течією в ісламі взагалі, його містичною квінтесенцією. Однак накладаючись на догматичну своєрідність різних ісламських традицій, зокрема сунізму та шиїзму, суфізм набуває характерної визначеності та певної конфесійної забарвленості.

Тому мова, хоча й досить умовно, може йти про сунітський суфізм, видатним представником і реформатором якого був Абу Хамід аль-Газалі та суфізм шиїтський, представлений поглядами Сохраварді, Семнані, Наджмоддіна Кобра, Наджма Разі і т. ін.

У Наджмоддіна Кобра, видатного представника ісламського суфізму, рівень надсвідомості постає вищим рівнем духовного вдосконалення, трансцендентним виміром особистості і символічно позначається чорним світлом. У Семнані містичне переживання чорного світла передує останньому етапу ініціації, котрий знаменується світлом зеленого кольору.

Взагалі поняття чорного світла набуває неабиякого значення в творах суфіських містиків. Вони спираються на своєрідну апофатичну традицію та визначають чорний колір, у містичній проекції, як вищий прояв нематеріального світла, того світла, яке не причетне до речовості, котре не є фактом профанної дійсності. Колір чорного неба відображає світло божественної самості, яка вимагає свого одкровення, проявлення, реалізації в надсвідомості віруючого. Вже Авіцена називає таке чорне світло «пільмою полюсу», відрізняючи його від «крайнього заходу матерії» — матеріальної пільми, котра поглинає світло, перешкоджає його розповсюдженню та поширенню. Між цими крайніми точками знаходять своє існування достатньо великий ланцюг різних світлових епіфаній, котрі є частинками світла, але одночасно мають можливість самостійного існування та відмінної кольорової визначеності. Ці світлові сутності, самовизначаючись, призводять до світлових актів (фотізми, ішракат), у яких вони актуалізуються в надтонкій матеріально-ефірній формі. У такій спосіб твориться специфічний світ образів і форм «небесної землі Хуркалі», яка випромінює власне світло. Сприймати таке світло можна лише за умови духовного вдосконалення, в процесі якого віруючий проявляє надчуттєві здібності відповідно до «фізіології світлової людини». Тобто всі світлові форми в своїй проявленості знаходяться в безпосередньому взаємозв'язку зі станом містика. Здатності надприродного сприйняття світлових епіфаній породжуються за допомогою «зікра», який перетворює серце на чисте та рівне дзеркало. За уявленнями ісламських мислителів, зокрема Наджма Разі, на перших етапах духовного сходження світлові ефекти сприймаються у вигляді раптових спалахів, а із збільшенням духовної чистоти відповідно змінюється і якість містичних переживань. Вони стають більш певними, очевидними, довготривалими і, зрештою, постають як прояви божественної сутності. Способом їх даності, своєрідним джерелом світлових епіфаній виступає духовна сутність самого містика: небесне «Я», Альтер Его, «Небесний свідок», сонце духу, «Досконала Природа», або ангел філософа, як вважав Сохраварді. Подібний двоєдиний стан характеризує ступінь самопізнання, само-

проникнення, самоосягнення, а відтак, богопізнання, оскільки, як говорить суфіський афоризм: «Той, хто пізнав самого себе, пізнав свого Господа». Кожному духовному стану, кожному почуттю, наміру, вчинку, відповідає свій рівень цієї духовної сутності з відповідним властивим йому світловим виявом. Наприклад, Наджма Разі виділяє таку послідовність проявів кольорів світлової гамми, що тематично відкриваються у надчуттєвому досвіді:

- 1) білий — колір ісламу;
- 2) жовтий — відданість вірі;
- 3) синій — колір благовоління;
- 4) зелений — колір душевного спокою;
- 5) блакитний — колір твердої переконаності та непохитності у вірі;
- 6) червоний — колір містичного гнозису;
- 7) чорний — колір сильної екстатичної любові.

Причому перші шість кольорів є атрибутами Краси, а сьомий — атрибутом Величі. Категорії Величі та Краси є центральними в містиці світла Наджма Разі. І хоча догматично саме така послідовність світлових епіфаній в ісламському богослов'ї ніде не закріплюється, або має альтернативу (класифікації Семнані, Наджма Кобра і т. д.), все ж таки вона принципово відображає ідеї процесуальності, спрямованості та зростаючої повноти містичного досвіду, які є характерними ознаками всього ісламського містицизму.

Відповідно до ісламської традиції, Божественна сутність, за уявленнями суфіїв, є такою, що схована за сімдесятьма тисячами чуттєвих і надчуттєвих покровів, які є різними рівнями буття. Але ця загальна структура буття дзеркально відтворюється в організації духовної сутності людини, так званій тонкій фізіології. Так, Наджм Разі нараховує п'ять головних органів тонкої фізіології — розум, серце, дух, надсвідомість, замежева свідомість, які сплавляються в єдину психо-космічну структуру. В ній кожному виміру буття відповідають належні рівні сприйняття, на яких переживається богоявленість світу у вигляді певних символічних образів (сузір'я, сонце, місяць, вода, море, колодязь і т. д.), смислів і відповідних світлових фотизмів. У процесі духовного вдосконалення відбувається поступове проникнення віруючого в надтонкі та наддосконалі рівні буття, розширення та збагачення містичного досвіду, розвиток надприродних здатностей і здібностей і, в кінцевому рахунку, наближення до Бога. В містичному вченні суфіїв те, що проявляє, ототожнюється з тим, що проявляється, а те, що бачиться, розуміється одним і тим же з тим хто бачить — тобто все це і постає божественною сутністю. В такому досвіді зовнішнє і внутрішнє, відчуттєве і надчуттєве, явне та приховане стають одним. Людина на вершині містичного життя сама перетворюється в світло. «Коли світло сходить у Небесах серця, приймає

форму місяця або багатьох сяючих місяців, очі перестають бачити і цей світ, і світ інший. Коли це світло сходить і у внутрішній, досконало чистій людині досягає рівня сонця або множини сонць, містик перестає осягати і цей світ й світ інший, він бачить лише Господа свого крізь покрови Духу; тоді серце його стає світлом, тонке тіло його стає світлом, тлінна оболонка стає світлом, його слух, його зір, усе зовнішнє і внутрішнє в ньому стають світлом, його уста і язик також стають світлом (цит. за А. Суховим<sup>1</sup>)».

Враховуючи результати та висновки, які ми отримали в ході проведеного компаративістського аналізу містики світла в різних релігійних контекстах, окреслимо власну позицію з цього питання. Чи є використання терміну «світло» визначенням домінування в релігійній свідомості оптичної парадигми та констатацією пріоритету візуального, чуттєвого сприйняття? Безонтологічне вдосконалення людини неможливе. Тому кожен рухається до Бога зі своєї буттєвої «комірчини». Проте «божественне світло» не є світлом у фізичному (оптичному) розумінні, незважаючи навіть на онтологічну прив'язаність і залежність людини від світла в фізичному та біологічному житті. Можна було б визначити світло як еквівалент Блага, в християнському розумінні. Тобто в якості суттєвих складників, світло, як і Благо, вміщує Істину, Добро, Красу, та через них визначається.

У цьому контексті можна говорити про достатню близькість містичного переживання світла, як вершини релігійно-духовного досвіду, в різних релігійних традиціях. Стан, містика, який переживає світло, характеризується певною зміною як свідомості, так і способу його буття в цілому. Характерним для цього стану є прорив з профанного у сакральний вимір буття; прилучення або й ототожнення віруючого з вищою реальністю; отримання надприродного світосприйняття, світопереживання, світорозуміння та світовідношення; наділення вищої реальності атрибутами святості, благості, любові, вічності, непохитності, фундаментальності, добра; відчуття первинної позарефлексивної вкоріненості людської індивідуальної самості в істинно суцюзю.

Проаналізований матеріал дає підстави виділити тенденцію трансформації смислообразу світла від містеріально-ритуальних до містичних форм з еволююванням релігійних уявлень від архаїчних колективних вірувань до національних і світових релігійних систем. Відбувається також перехід від магічно-езотеричного (закритого) способу ініціації неофіта до «демократичного» (відкритого), де збільшується питома вага внутрішніх чеснот, доброчесностей, аскетичного подвигу, са-

<sup>1</sup> Сухов А. Д. Религия как общественный феномен. / Сухов А. Д. — М.: Наука, 1973. — С. 85.

мовдосконалення, як визначальних якостей, котрі необхідні для сприйняття світлових епіфаній, богопізнання і, зрештою, входження до релігійної еліти.

Крім цього, істотним є виділення двох типів містичного досвіду, виходячи з протиставлення відмінних способів присутності «Я» в містичних актах: персоналістичний, у якому підноситься особистісний центр містичних переживань — «Я» та деперсоналістичний, котрий нівелює людську суб'єктивність, розчиняє її в безликому Абсолюті. (При використанні такого поділу ми солідаризуємо з російською дослідницею О. Ладовою та використовуємо деякі матеріали її дисертаційного дослідження: «Специфика интерпретации мистического опыта».) Перша позиція ґрунтується на ідеях і цінностях іудео-християнської монотеїстичної традиції, де лише досконала, преображена особистість свідомо і збереженням своєї власної неповторної самобутності, як дитя Боже, отримує повноправне і повноцінне буття в Бозі у відповідності з її природою, предстоїть перед Творцем у живому особистісному спілкуванні. Філософське обґрунтування такого підходу ми знаходимо в творчості І. Ільїна, М. Бердяєва, В. Лоського, Е. Фрома, М. Бубера та багатьох ін. Друга — спирається на релігійно-світоглядні принципи «східних» напрямків: індуїзму, буддизму, неоплатонізму, суфізму і презентує теорію занурення або уніщівіння, де адепт втрачає психофізичну своєрідність, здатність до самоідентифікації, що є ознакою духовної досконалості. До теоретиків останнього можна віднести В. Джемса, Т. Гомперца, С. Заріна, В. Налімова та ін. Однак виявляються діаметрально протилежні сотеріологічні перспективи: сходження, обоження в світлі людської природи до благобуття через духовний подвиг і повна втрата самості через містичне входження в тотальність Абсолюту. Проте сам процес містичних переживань і в першому, і в другому випадках характеризується дуже схожими проявами світла і є спрямованим до Блага, як в індивідуальному, так і в загальному розумінні.

*Автор розкриває специфічний характер переживання світла представниками різних релігійних систем. Ідейно-смісловим стрижнем будь-якої розвиненої духовної традиції є містика світла. Простежується достатня близькість містичного переживання світла, як вершини релігійно-духовного досвіду, в різних релігійних традиціях.*

*Стаття надійшла до редколегії 23.10.11,  
прийнята до друку 09.02.12.*



УДК 130.2:663.21

**Лідія Сафонік,**  
кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії,  
Львівський національний університет  
імені Івана Франка (м. Львів)

*In vino veritas*  
(лат. «істина в вині»)

## СИМВОЛІЗМ У ДИСКУРСІ ВИНА

Відзначимо, що проблема вина як символу крові Ісуса Христа піднімалася у ранньохристиянській філософії, подальшого дослідження цей феномен здобув у сучасній західній та американській філософії, зокрема назвемо такі імена, як Фріц Олгоф, Фредерік Адольф Паола, Джон Ділворт, Кент Бах, Джон В. Бендер, Дуглас Бернем, Джастін Вейнберг, Джордж Гейл, Джеймі Гуд, Орлі Ешенфельтер, Річард Е. Квандт, Адрієнна Лерер, Кіт Лерер, Кевін В. Свіні, Оле Мартін Скіллеос, Гаррольд Таррент, Стів Чартерз та інші. Завданням цієї статті є показати важливість значення символу в дискурсі, присвяченому вині.

Розвинутий дискурс вина потребує дескриптивної ефективності та точності, на яку не здатна людина буденного сприйняття, оскільки вона мислить досить абстрактно про предмет розмови, оскільки їй бракує мовної чутливості. Як відомо передача критичних зауваг відрізняється від звичайного спілкування. Розмова про вино передбачає певну аристократичність ситуації, яка передбачає обізнаність людини щодо об'єкту спілкування.

Арнольд Айзенберг, американський філософ, зауважує, що критик вина або будь-якого художнього твору спроможний визначити напрямок нашого сприйняття і це звужує наше поле можливих візуальних орієнтацій. Критик прагне досягнути ефекту, коли значення, яке він має на увазі «реалізується», «набуває повноти», «завершується» актом сприйняття, тобто розуміння<sup>1</sup>. Філософ наголошує, що «...якщо спілкування — це процес, унаслідок якого психічний зміст передається символами від однієї особи до іншої, тоді можна стверджувати, що функція критики — забезпечити передачу на рівень відчуттів; тобто спонукати до тотожності бачення сприйнятого змісту»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Arnold Izenberg. Critical Communication // W. Elton. Aesthetic and Language. — New-York: Philosophical Library, 1954. — С. 137.

<sup>2</sup> Там само. — С. 137—138.

Семантична феноменологія вина не дає відповіді на важливі запитання, а саме, як сприйняття надає повноти значенню та пов'язане з оціночними судженнями; це особисте значення ідіолекту чи соціальне значення суспільної мови.

Кіт Лерер та Адрієнна Лерер, доктори філософії, які працюють у сфері епістемології, свободи волі, раціонального консенсусу та лінгвістики, наголошують, що «існує своєрідна взаємодія між увагою слухача до смаку вина і використанням відчутого смаку вина, і її результат впливає на значення слова в ідіолекті слухача. Смак виявляє слухачеві, яким є значення»<sup>1</sup>. Зазначимо, смак має велике значення в еволюційному розвитку людини, оскільки спонукав до пошуку різноманітності, оригінальності та несхожості.

Правда Кіт Лерер та Адрієнна Лерер підкреслюють, що «питання, хто саме — індивід чи суспільство — першим приходить до формування та вияву значення, схоже на проблему курки і яйця»<sup>2</sup>. Безумовно, що теорія значення важлива для пояснення, як значення «реалізується», «набуває повноти», «завершується» актом сприйняття, тобто розуміння<sup>3</sup>. Експерти, яким члени суспільства делегують повноваження оцінювати переваги та недоліки вин, навчають та інформують інших людей про значення слів, ужитих у процесі передачі критичних зауваг.

Так, «ожинове вино» може бути словосполученням, яке часто зустрічаємо в дискурсі іншої людини, наприклад, експерта, але вживаючи це слово він привертає нашу увагу, спонукає до бажання придбати і покуштувати це вино, прищеплює нам відчуття причетності до обраних відчутти це і зрозуміти. Ми віримо, що існують люди, які наділені винятковими здатностями розрізняти смаки і запахи вина, але часто їм бракує мовної чутливості, щоб привернути увагу іншої людини.

У руслі таких роздумів Джон В. Бендер, доктор філософії в штаті Огайо замислюється над питанням: «Чи справді експерт — винознавець сприймає більше витончених властивостей вина, ніж пересічний питець вина, а чи критик — це просто людина з багатшою образною реакцією на вино, а також з вербальною здатністю повідомляти про своє суто суб'єктивне сприйняття іншим людям»<sup>4</sup>.

Вино — це не горілка, яку можна пити мовчки; воно потребує слова. Наше знання про значення слова виявляє розуміння того, що критики, а вже і ми розуміємо під ними; це дає нам

<sup>1</sup> Кіт Лерер, Адрієнна Лерер. Розмови про вино чи передача критичних зауваг? Чому люди розмовляють про вино /Вино і філософія. Симпозіум думки і келиха. — К.: Темпора, 2010. — С. 138.

<sup>2</sup> Там само. — С. 139.

<sup>3</sup> Arnold Izenberg. *Critical Communication* // W. Elton. *Aesthetic and Language*. — New-York: Philosophical Library, 1954. — С. 137.

<sup>4</sup> Jonathan Meades. *Vintage Hyperbole, If I'am Not Mistaken* // *The Times* (London). — 2005. — 30 квітня. — С. 146.

певну інформацію, як ми повинні вживати слово «шоколад» для характеристики смаку вина.

Можливо, саме наявністю таких цілей і можна пояснити використання метафоричних характеристик у розмовах про вино.

Вина описують, наприклад, як чоловічі і жіночі, м'ясисті або жилаві, важкі та легкі, делікатні або суворі, з присмаком кави, тютюну, малини, ожини, шоколаду тощо. Наведемо приклад одного деяких описів. Так, на етикетці «BV Coastal Cabernet Sauvignon» 2002 року читаємо: «Прохолодні ранкові тумани на узбережжі дають винограду додатковий час для вирівнювання на лозах, що й породжує виняткове вино з багатим і розкішним смаком ожини і вишні. Зріле і витончене з пікантними ванільними ароматами і поміркованою кількістю танінів». А на етикетці «Lyetb Cabernet Sauvignon» 2002 року, бачимо: «Це вино чудово виражає структуру сорту, пропонуючи багатий смак чорної смородини, слив і шоколаду». Чи маємо ми здатність сприйняти такі смаки у вині, чи це лише бажання привернути нашу увагу до певного сорту вина? Чи отримуємо ми насолоду через те, що слова набувають значення завдяки нашому сприйняттю і ми спроможні заявити, що відчуваємо цей посил. Можливо, у самому вині і немає ноток чорної смородини, але ми горді за себе, що відчули їх, тобто відбулося солідарне розуміння. Це обман, чи це канва спілкування, цілтю якого є успішна передача у цьому дискурсі?

Доктор факультету сучасних мов Ернесто Суарес-Тосте в університеті автономної області Кастилії-ЛаМанчі вказує, що ми вдаємося до метафор через бідність мови. «Оскільки немає жодного лексикону з експресивним потенціалом, здатним охопити весь діапазон чуттєвих вражень, інтелектуалізація чуттєвого сприйняття нерозривно пов'язана з образним використанням мови. Тут немає проблеми, коли йдеться про такі сфери людського життя, як поезія, але суб'єктивність, притаманна чуттєвому сприйняттю, становить незліченні труднощі, коли ми розглядаємо технічний дискурс».

Доктори Ернесто Суарес-Тосте, Росаріо Кабальєро і Ракель Сеговія провадять цікаве наукове дослідження під назвою «Передача відчуттів: образне мовлення у дискурсі вина». Початкова стадія проекту пов'язана зі збором даних, які складаються з 12 000 дегустаційних нотаток із цілої низки британських та американських видань (Wine Advocate, Wine Spectator, Wine Enthusiast, Wine News, Desanter і Wineanorak.com). Ці тексти порізано, склеєно і звільнено від усієї додаткової інформації. Позначено типи вживаних метафор, а потім зроблено алфавітний покажчик, щоб простежити кожен випадок уживання тієї або тієї метафори<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Кент Бах. Розмови про вино. /Вино і філософія. Симпозіум думки і келиха. — К.: Темпора, 2010. — С. 168.

Джонатан Мідз дослідив спосіб застосування мови в описах вина і констатував, що «глобалізація виноробства і типу людей, що купують тепер вино, спричинила до значного розширення цього лексикону (в 1971 році Г'ю Джонсон уперше опублікував свій класичний «Світовий атлас вина» і запропонував лексикон, який містив менше вісімдесяти характеристик для дегустаційних нотаток.) Сформувалася нова, якісно інша мова. Стара мова, заснована на істинах вин «St James» і «St Estephe», була кодом. Вона була не менш герметично точна і виняткова, ніж жаргон будь-якої іншої професії. Цей словник здебільшого зник, потоплений галасливою народною мовою, що, аж ніяк не будучи кодифікованою, намагається виразити (радіше ніж класифікувати) якості вина, а водночас і продемонструвати словесний винахід торгівця, сомельє, автора, вино любя, випадкового питця».

Мідз також додає, що для таких розмов «часто характерні жартівливі парі й самопародія»<sup>1</sup>. Питання, яке ставить Джонатан Мідз, полягає в тому, про яку систему ми ведемо розмову: реальний опис чи код. Чи повинні ми при описі вина вдаватися до більш виразного і точного опису, вдаючись до редукаціонізму й розбивати його на притаманні йому смаки, відтінки, запахи, послуговуючись стандартизованими термінами, а чи слід уживати більш образну, багату метафорами мову.

Фредерік Броше, психолог-когнітивіст вивчав практику дегустації вин професіоналами і стверджує, що вони ґрунтуються на дуже хиткій основі. «Дегустація — це зображення, — пише він, — а коли мозок виконує завдання «пізнання» або «розуміння», він маніпулює образами. У цьому контексті образ — це усвідомлене сприйняття на основі фізичного сприйняття смаку, зору й відчуття вина в ротовій порожнині. Броше скористався аналізом тексту (слова, які вживають дегустатори для вербалізації своїх образів) та аналізом поведінки дегустаторів і дійшов до певних висновків»<sup>2</sup>.

Використавши дані, які складаються з дегустаційних нотаток із «Guide Hasbette», а також Роберта Паркера, Жака Дюпона та самого Броше та нотаток про вісім вин від сорока чотирьох професіоналів, зібраних на виставці вин і міцних напоїв «Vinehog» в Бордо, він дійшов висновку: образи, з допомогою яких автор описує вина, залежать від типу самого вина; кожен тип вина має свій словник і відповідно кожен словник репрезентує свій тип вина; лексичні поля (діапазон описових слів) відрізняються один від одного, тобто кожен автор має свій лексикон; критики мають словники для улюблених і не улюбле-

<sup>1</sup> Jonathan Meades. Vintage Hyperbole, If I'am Not Mistaken // The Times (London). — 2005. — 30 квітня. — С. 165.

<sup>2</sup> Frederic Brochet. Chemical Object Representation in the Field of Consciousness. Acad mie Amorim 2001. — С. 166.

них вин, тобто дегустатор — це людина, яка сприймає більше витончених властивостей вина, ніж пересічний питець, переважно не здатен відмовитися від своїх уподобань; колір вина є основним в організації дескриптивних термінів і впливає на типи вжитих характеристик.

Броше наголошує, що «певні дескриптивні терміни, які стосуються когнітивних образів, можливо, походять з пам'яті або почуття чи прочитаної інформації, але ні язик, ані ніс не можуть бути об'єктом кодування»<sup>1</sup>. На думку дослідника, зір бере набагато більшу участь у процесі оцінювання вина, ніж нюх і смак. Психолог проводив експеримент, де людям подавали одне і теж саме вино, але в одному випадку, як столове (*vin de table*), а в другому — як видатне вино (*grand cru*): щодо вина *grand cru* в порівнянні з *vin de table* слово «багато» перейшло до «мало», а «збалансоване» поступилось місцем «незбалансованому». Цей феномен Броше називає «перцептивне сподівання», тобто якщо індивід подумки щось сприйняв, то йому в реальності важко від цього відмовитися.

Броше висловлює дуже цікаву думку, що мова, яку ми сформували, формує наше сприйняття, почасти завдяки нашій культурі вина, контексту сприйняття вина, нашим очікуванням, почасти завдяки тому, що наша мова допомагає структурувати наше сприйняття і на основі цієї структури ми творимо свої описи<sup>2</sup>.

Слово надзвичайно багато значить для передачі чуттєвого сприйняття. Споглядаючи етикетку та написані на ній літери, зорові сприйняття стають навантаженими значенням. Коли ми пишемо про вино, як сексуальне, витончене, легке ми сподіваємося, що наше сприйняття передадуться іншим людям, ми не наче ділимося нашим світом уяви, сприйняття і бажаємо, що інші відчули те ж саме. Саме тому описи є такими багатими метафорами. А отже, слушно поставити запитання, чи не вводять ці метафоричні описи в оману?

Кент Бах, доктор філософії Сан-Франциського університету, наголошує на тому, що «слова також можуть вводити в оману і сприяють ошуканству», і показувати, «як легко ми піддаємося навіюванню, надто з боку так званих експертів, коли йдеться про те, що ми відчуваємо на запах і на смак у вині»<sup>3</sup>.

Окрім експертів, на думку Кента Баха, джерелами навіювання можуть бути ідентичність виробника, тип винограду, місце походження, ціна та етикетка вина<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> *Frederic Brochet. Chemical Object Representation in the Field of Consciousness. Acad mie Amorim 2001. — С. 167.*

<sup>2</sup> Там само. — С. 172.

<sup>3</sup> *Кент Бах. Розмови про вино. /Вино і філософія. Симпозіум думки і келиха. — К.: Темпора, 2010. — С. 126.*

<sup>4</sup> Там само. — С. 127.

Отже, ми повинні вміти відрізнити суто дескриптивні слова від більш оціночних. Так, слова на кшталт «карамель», «вишня», «шоколад», «ожина» «чорна смородина» видаються дескриптивними, а слова «збалансоване», «зріле», «витончене», «помірковане» видаються більш оціночними. Чи пахне вино, як карамель? Напевне, вино може мати карамельну, шоколадну, жасминову нотку або містить те, що є у ожині, але кожна людина, враховуючи свої особливості опрацювання даних з допомогою своїх нюхових рецепторів, здатна подати свій опис і саме такий наскільки їй не бракує мовної чутливості.

Нагадаємо думку Арнольда Айзенберга, що сприйняття критичних зауваг не повинно бути для іншої людини аргументом; вона може породити лише згоду щодо розуміння того, яким є саме це вина. Філософ зазначає, що погоджуватися з приводу рис видатного вина вартує тоді, коли ви відчули його характер, його особливості та зміст<sup>1</sup>. Девід Г'юм додає, що індивідуальні варіації — це результат досвіду, освіти, уваги тощо<sup>2</sup>.

Джеймі Гуд, доктор філософії, який написав книжку «Наука про вино», що здобула 2006 року премію Гленфідича за найкращу книжку про напої наголошує, що «ми майже не здатні думати про вино, не персоніфікуючи його»<sup>3</sup>. Людина здатна персоніфікувати вино, наділяти його людськими чеснотами та вадами; воно може бути щедрим, сексуальним, сповненим насолоди, примхливим, скромним, сміливим. Фахівці з вин по-всякчас уживають метафори.

Ми розуміємо, що одна річ сказати, що вино багате танінами, а зовсім інша, що воно м'язисте, потужне, замислене, витончене тощо. Джеймі Гуд зазначає, що нам хотілось би «...мати точніший вербальний спосіб поділитися нашим сприйняттям вина, такої точності не існує, і ті, хто обмежується лише називанням ароматів і смаків, зрештою пропускають деякі важливі аспекти характеру вина, яких не можна описати таким способом, скажімо текстуру, структуру, баланс, елегантність»<sup>4</sup>.

Джеймі Гуд згадує слова, доктора факультету сучасних мов Ернесто Суарес-Тосте, який пояснює: «Нині ми переймаємося структурою і відчуттям в роті. Вони звичайно вимагають архітектурних і текстильних метафор. Однією з дивовиж, яка тішить нашу аудиторію, є те, що вино в тій самій дегустаційній нотатці можна охарактеризувати і як шовковисте, і як оксамитове. Звичайно, самі по собі ці терміни взаємозаперечні. Ідея полягає в тому, що вони обидва є різними (але майже синоні-

<sup>1</sup> *Arnold Izenberg. Critical Communication // W. Elton. Aesthetic and Language. — New-York: Philosophical Library, 1954. — С. 140.*

<sup>2</sup> *David Hume. Of the Standart of Taste and Other Essays, ред. John W. Lentz. — Inglewood: Prentice-Hall, 1965. — С. 360.*

<sup>3</sup> *Джеймі Гуд. Сприйняття вина: чому іноді втручаються критики /Вино і філософія. Симпозіум думки і келиха. — К.: Темпора, 2010. — С. 168.*

<sup>4</sup> Там само. — С. 169.

мічними для цілей критика) реалізаціями текстильної метафори. Ці конотації гладенькі й дорогі, свіжіші в шовку (частіше вживані для білих вин) і тепліші в оксамиті (частіше для червоних), але по суті ті самі»<sup>1</sup>.

Згідно з Джоном Ділвортом «банальне або буденне сприйняття майже не зумовлює усвідомленої уваги, тоді, напевне перцептивне сприйняття вина стає усвідомленим унаслідок небанальних і небуденних видів сприйняття його сенсорних якостей»<sup>2</sup>. У таких випадках мова іде про витончене сприйняття вина. Якщо банальне сприйняття рутинно збирає інформацію про вино та використовує її, то витончене здатне використовувати інформацію, яке несе з собою вино, для допомоги у витонченому розв'язанні проблем під час намагань її вирішити. Безумовно, що можливий рівень витонченості залежить від душевної глибини особи, від загального рівня освіченості та творчих здатностей і можливо деякою мірою тривалою культурною історією споживання вина.

Звісно, що має рацію Кент Бах, доктор філософії Сан-Франциського університету, який наголошує, що «для того, щоб говорити про вино, потрібно мати досвід уживання вина, а також опанувати спеціалізований словник»<sup>3</sup>. Людина, досвідчена у куштуванні вина, має витончений смак, розуміє, коли кажуть про «чуття місця», яке вино передає, здатна розпізнати схожі та відмінні риси вина, відчуває можливості, які несе з собою вино. Кент Бах нагадує про те, що «тільки-но ви набудете досвіду у куштуванні різних вин і розвинете навички і вміння, за допомогою яких зможете відчувати все, що може дати вам вино, вам досить буде зосередитися на цих відчуттях, щоб насолодитися вином найповнішою мірою»<sup>4</sup>.

У висновку зазначимо, що вино наділене глибокою символікою і нам не завжди вистачає можливостей у вербальний спосіб описати наше сприйняття вина і ми послуговуємося метафоричністю опису. Вино є цікавою темою, але особливо для тих, хто любить вино, вважає Кент Бах. Філософ зазначає: «Більшість насолоди, яку дають розмови про вино, — вже не кажучи про очевидну насолоду змоги показати себе і, можливо викликати захват, — полягає у навчанні і розумінні, у викладенні і поясненні»<sup>5</sup>.

Людина возвеличує вино, бо воно здатне «наснажити енергією вас, питця, і спонукати вдатися до власних образних зу-

<sup>1</sup> Джеймі Гуд. Сприйняття вина: чому іноді втручаються критики / Вино і філософія. Симпозіум думки і келиха. — К.: Темпора, 2010. — С. 169.

<sup>2</sup> Джон Ділворт. Гм-м-м...ні, ага! Образне і аналітичне сприйняття вина / Вино і філософія. Симпозіум думки і келиха. — К.: Темпора, 2010. — С. 98.

<sup>3</sup> Кент Бах. Розмови про вино / Вино і філософія. Симпозіум думки і келиха. — К.: Темпора, 2010. — С. 115.

<sup>4</sup> Там само, С. 116.

<sup>5</sup> Там само, С. 127.

силь, потрібних аби перетворити вживання вина в різноманітну, жваву і задовільну для себе низку імпрровізаційних сприйнять, зосередженого навколо конкретного вина, яке ви п'єте», — вважає Джон Ділворт<sup>1</sup>. Споживаючи вино, питець вдається до квазіхудожніх імпрровізацій, наголошує філософ.

Зазначимо, що розмова про вино створює та підтримує соціальні зв'язки, спонукає людей ділитися своїми сприйняттями сенсорних особливостей.

Отже, підсумовуючи все сказане, можна сказати, для того, щоб пити вино, людина має насамперед навчитися говорити про вино.

*Вино является феноменом, который достоин философской дискуссии. Вино есть символ, а не просто продукт питания. Доказывается, что теория значения важна в дискуссии о вине для объяснения того, как значение «реализуется», «набывает полноты», «завершается» актом восприятия, то есть разумения. Показано, что использование метафорических характеристик в разговорах о вине выступает одним из условий успешного описания дискурса вина. В статье акцентируется внимание на том, что глобализация виноделия и типа людей, которые понимают природу вина, содействовала значительному расширению винного лексикона. Раскрыто, что язык помогает структурировать наши восприятия и на основании этих структур мы творим наши описания вина.*

*Ключевые слова: вино, философия, человек, цивилизация, наслаждение, вкус, чувство*

*It is very pleasant to have a discussion about such a substance, as a wine. A wine is a symbol, not just only the product. The theory of value is important in the discourse of wine as an explanation and understanding the words «sold», «acquires fullness», «the end of the act of perception». The usage of metaphorical descriptions in conversations about wine is the one of the conditions, that successfully describe the wine discourse. The article emphasized, that the globalization of wine and the type of people, buying wine, led to a significant expansion of wine vocabulary. The language helps us to structure our perception and to create our descriptions.*

*Key words: wine, philosophy, people, civilization, sweetness, taste, feeling.*

*Стаття надійшла до редколегії 23.10.11,  
прийнята до друку 05.11.11.*

<sup>1</sup> Джон Ділворт. Гм-м-м...ні, ага! Образне і аналітичне сприйняття вина. /Вино і філософія. Симпозіум думки і келиха. — К.: Темпора, 2010. — С. 108.



### **ВІЗУАЛІЗАЦІЯ ФІЛОСОФСЬКИХ КОНЦЕПЦІЙ РЕЦЕНЗІЯ НА ФІЛЬМ ПЕДРО АЛЬМОДОВАРА «ШКІРА, В ЯКІЙ Я ЖИВУ» 2011 Р.**

Потрібно сказати, що сучасне кіно переживає технологічні та естетичні трансформації. Все ніби таке ж, як і сто років тому, але це вже не просто масове мистецтво виключно розважального характеру. Умовний поділ проходить по лінії так званого студійного або авторського кіно та масового кінема-тографу на чолі із Голівудом та Болівудом. Якщо стати на позицію того, що мистецтво покликане передусім подразнювати розум, тоді мистецтво у епоху повсякчасного споживацтва та постійного насилля мусить знизити бар'єр сприйняття. І тим самим стати для більшості обивателів дивакуватим і незрозумілим. «Після Аушвіць неможлива поезія», саме ця теза має пояснити чому сучасне мистецтво епатує, дивує, пригнічує, викликає огиду. Після всього зла, що відбулось із людством, потрібно кричати та шокувати пересічного споживача. Адже інакше він не зверне увагу, на те що поруч вбивають, голодують, помирають. Одночасно від обивателя вимагають певних знань про історію, мистецтво, філософію, психологію. У такій ситуації художня творчість дуже часто стає заручницею нерозуміння або снобістичного захоплення для «годиться».

Подібна ситуація спіткала останній фільм Педро Альмодовара «Шкіра, в якій я живу» (ісп. *La piel que habito*) 2011 рік, знятий за книгою «Гарантул» Тьеррі Жонке. Світова прем'єра стрічки відбулася у рамках 64-го Канського кінофестивалю 19 травня 2011 року. Незважаючи на касові успіхи та прекрасну гру акторів, для більшості глядачів фільм залишився незрозумілим — напевно глядач пішов за інерцією та за звичкою. Метафори та алегорії побачили виключно кінокритики та мистецтвознавці. Однак, фільм не здобув жодних кіновідзнак. Можливо це можна, пояснити новаторством даного фільму та складністю самої ідеї яку автор хоче донести.

Творчість Альмодовара завжди пов'язана із особистісною ідентичністю, сексуальністю та акцептацією цих феноменів як суспільством так і самою особою. Однак якщо у попередніх фільмах ми зустрічаємось із перенасиченістю гомо- та транс-сексуальною естетикою, то даний фільм надзвичайно стриманий у цьому плані. На мою думку, тільки у останньому фільмі режисеру вдалось візуалізувати всі теоретичні надбання філо-

софського-психологічного характеру, які стосуються питання самоідентифікації. За словами самого режисера у «Шкірі...», він вперше досліджує питання насильної зміни статті та намагається показати, що «Я» це завжди більше ніж наше тіло, і навпаки наше тіло безпосередньо впливає на наше «Я» при ідентифікації Нас іншими. Кіносценарій значно відходить від книги та більш направлений на виявлення пов'язаностей тіла та Персони. Через тіло ми пізнаємо себе та пізнаємо інших, це те, що дає нам можливість презентувати себе (наша перша поява перед іншими завжди тілесна, а вже потім ми набуваємо інших ознак). І коли ми змінюємо наше тіло (каліцтво, операція, зумисна або випадкова зміна) ми також міняємось, однак завжди, щось більше залишається в нас. І що найцікавіше (це показано на прикладі любові хірурга до своєї дружини, він приймає її у понівеченому тілі, вона ж не сприймає себе у цьому тілі і вчиняє самогубство), для Інших людей ми можемо залишатись завжди тими, ким були навіть, якщо наше тіло змінилось. Сцена звалтування та подальші наслідки цього вчинку сповнені символізмом. Сексуальність — це найбільш повний прояв нашої тілесності, тому будь-яка насильницька форма втручання, у цю сферу, надзвичайно травмує. Через секс відбувається відкриття персони — «Я» (через тіло ми проникаємо у душу) ці мотиви притаманні більшості попередніх фільмів Альмодовара, зокрема «Поговори із нею» та «Все про мою маму».

Надзвичайно гарна метафора — «Шкіра, в якій Я живу» стає зрозумілою тільки у самому кінці стрічки, коли головні герої Віра та Вінсенте для глядача стають тотожними і відмінними одночасно. Ми розуміємо, що вправи із йоги та записи на стінах — це той внутрішній сховок молодої людини, тіло якої змінене. Колишнє «Я» Вінсента залишається жити у новій шкірі Віри, персону не змінилась, душа була поселена у невластиве для неї тіло. Людина вчинила Божественну помилку. Фінал фільму ще більш гнітючий, Віра виглядає як дівчина, але має презентувати себе як загубленого Вінсента. Розповідь із минулого має пояснити теперішнє та побудувати майбутнє, із особою яка є іншою, але все одно тією ж самою. Фільм візуалізував феноменологічний підхід до проблеми статевої, показав розірваність між тим ким ми є і тим, як нас сприймають. Показав, наскільки ми є заручниками нашої власної тілесності. Показав екзистенціальність нашого життя через проблемність переживання нецілісності та вразливості нашого тіла.

*Ми є нашим тілом для Інших,  
але ми завжди є більше ніж Наше Тіло.*

Варто підкреслити, що більшість сучасних авторських фільмів зображують комплексні проблеми, які розгортається із фі-

льму у фільм (прикладом може бути творчість В. Алена, Л. фон Трієра або Т. Мура). Потрібно сказати, що сучасне кіно певної когорти режисерів може слугувати ілюстративним матеріалом для наочного та простішого пояснення тієї чи іншої філософської концепції або ідеологічної конструкції. Зрештою дана практика існує на заході вже близько 20 років, коли пишуть монографії по типу «Філософія та Сімпсони» (Барт як нігіліст, Ліса та стоїцизм. Серед найбільш відомих дослідників пов'язаності масової культури із філософськими системами є словенський філософ Славој Жижек).

З одного боку нашо́вхуємось на вульгаризацію філософії, з іншого в образах бачимо текстові теорії. Мистецтво завжди ілюструвало теоретичні концепції (Середньовіччя — готика, Ренесанс — художники), однак тільки зараз технологічний розвиток уможливив вивести абстракцію на найвищій рівень.

У даному тексті піднято лише одну із провідних проблем фільму. Велика кількість інших сюжетних ліній пронизують цей фільм та роблять із нього національне кіно, яке є одночасно позанаціональною стрічкою про загальнолюдські проблеми: нелегальна пластична хірургія та генна інженерія, обрядова релігійність і молодіжний секс. Це теми які глибоко турбують не тільки сьогоднішню Іспанію, а й весь світ.

*Євген Білоножко  
Рецензія надійшла до редколегії 23.12.11,  
прийнята до друку 09.02.12.*

## ПЕРШИЙ ПІСЛЯ ПОДЕРВ'ЯНСЬКОГО

Саме так, голосно, хотілось би сказати про дебютну книгу Валентин Корнійовича «Drang nach Osten. Короткі нариси з історії філософії Сходу в анекдотах. Українсько-психоаналітичний контекст». Адже якщо Лесь Сергійович зміг ввести буденність, у її безпосередній формі, до високої літератури, то автор «Drang nach Osten» зробив спробу описати високе буденною мовою. Когось може дратувати ненормативна лексика, проте важко заперечити, що вона є інтегральною частиною мови і саме нею розмовляє у переважній більшості пересічний обивателя. Подерв'янський стилізував свої твори під класиків, Валентин Корнійович стилізував «Короткі нариси ...» під дисертацію, тому кожен, хто знайомий із вітчизняною наукою вдосталь насміється та сумно згадає про, те як дехто: «під час розв'язання окремих завдань широко послуговувався методом «сору-paste» і зрозуміє, що «на сору-paste сору right не розповсюджується».

Якщо перший автор сприймається безпосередньо та однозначно і тільки за третім і п'ятим прочитанням виникає думка, що Цікаві досліди або Павлік Морозов це якщо не про нас, то про наших сусідів так точно, то щоб читати другого автора, варто пригадати хоча б університетський курс філософії та релігієзнавства, адже для непосвяченого читача можуть виникнути питання, хто такий син Ноя і яке він має відношення до нашого гаранта. Важко буде оцінити пасаж про те, що справжнім та єдиним Бодхісатвою в слов'янській культурі є дід Мазай. Цікавим може видатись не тільки звернення до досвіду школи легістів або відома істина, що вода може стати чистою, якщо її перестануть каламутити, бо як відомо все, що є на заході, вже тисячу років як було винайдено на сході. Книга є саркастичною та цинічною, але саме тому вона точно відображає сьогодення. Одночасно вона є інтелектуальним творінням, адже заперечити її фахове наповнення східною філософією безглуздо.

«Короткі нариси...» чіткий та однозначний психоаналітичний діагноз для нашого суспільства. На щастя, щоб вилікуватись, потрібно почати із малого, визнати, що ти хворий. Читаючи книгу ви зможете побачити реальність сьогодення, яка не відрізняється від того, що було тисячі років тому, хіба що зміною вивісок.

Drang nach Osten не для широко читача, ця книга для тих хто здатний або хоче зрозуміти різницю між мінетом і смоктанням! Книга для тих знає, що таке суть явища, а не його форма.

*Валентин Корнійович. Drang nach Osten. Короткі нариси з історії філософії Сходу в анекдотах. Українсько-психоаналітичний контекст. — К., 2010. — 216 с.*

*Євген Білоножко  
Рецензія надійшла до редколегії 23.12.11,  
прийнята до друку 09.02.12.*



## Про створення Інституту прикладної та професійної етики

На підставі ухвали Вченої ради ДВНЗ «Київський національний економічний університет імені Вадима Гетьмана» від 29.03.2012 наказом Ректора від 11.04.2012 № 332 у складі університету створено структурний підрозділ — **Інститут прикладної та професійної етики**. Відповідальність за виконання обов'язків і функцій Інституту покладено на д. філос. н., професора, завідувача кафедри філософії Вільчинського Ю. М.

### **Основні напрями діяльності Інституту**

1. Інститут проводить фундаментальні і прикладні дослідження у системі міжгалузевих знань за основними напрямами: етика публічної політики, бізнес-етика (господарська і корпоративна), управлінська, юридична та екологічна етика.

2. Дослідження сучасного стану вищої освіти України, аналіз загрозливих тенденцій порушення міри співвідношення між професійною та соціально-гуманітарною підготовкою майбутніх фахівців.

3. Розробка і організація різноманітних освітніх і наукових програм, скерованих на розвиток прикладної та професійної етики, консультування та експертний супровід етичних складових у соціальних, політичних, господарських, корпоративних, управлінських, юридичних та екологічних проектах.

4. Наукова та морально-етична експертиза проектів законодавчих і нормативних актів освітньої, правової, соціально-економічної діяльності уряду та його комітетів, підготовка експертних висновків (довідних записок) для Верховної Ради України та інших органів державної влади та управління.

5. Моніторинг стандартів етичної поведінки через відповідні елементи етичної інфраструктури, до яких належать: 1) політична воля; 2) законодавство; 3) етичні кодекси; 4) механізми звітності і нагляду; 5) етичні комісії; 6) професійні асоціації.

6. Сприяння створенню громадського телебачення та в його межах програм з історії української культури, етичної проблематики, поширенню практики безкоштовного відвідування українським студентством у вихідні і святкові дні музеїв, театрів, виставок.

7. Підготовка науково-методичної бази підвищення кваліфікації наукових і науково-педагогічних працівників, які практично займаються прикладною та професійною етикою в Україні.

8. Забезпечення публікації результатів наукових досліджень у провідних вітчизняних та міжнародних науково-практичних виданнях.

9. Міжнародне наукове співробітництво з університетами-партнерами, громадськими установами, громадськими організаціями, бізнес-компаніями, фірмами, фондами на основі реалізації спільних науково-дослідних проектів та навчальних програм у сфері прикладної та професійної етики.

10. Інституційна підтримка етики як науки у системі економічної освіти України, забезпечення і реалізація її практичного спрямування шляхом поєднання теоретичної, прикладної та професійної складової у системі міжгалузевих знань, координація міждисциплінарних та міжкафедральних наукових досліджень, формування переліку проблем і питань, які потребують наукового вирішення.

**Мирослава Кругляк.**  
**Логіка Логіка : навч. посіб. / М. І. Кругляк. —**  
**К. : КНЕУ, 2012. — 200 с.**

Посібник охоплює 10 тем, що входять до традиційних курсів з основ логіки: предмет логіки; загальна характеристика поняття (зміст, обсяг, види понять, відношення між поняттями); операції над поняттями (визначення, поділ, операції над обсягами понять як множинами); просте категоричне судження (його структура, види, відношення між категоричними судженнями); складне судження та логіка висловлювань; умовиводи з категоричних висловлювань (безпосередні та категоричний силізм), умовиводи логіки висловлювань (суто умовні, умовно-категоричні, розділово-категоричні, умовно-розділові); індукція та аналогія; неklasична логіка (багатозначні та модальні логіки); теорія аргументації.

Крім теоретичного матеріалу, до кожної теми пропонуються завдання для самоконтролю, а в кінці посібника наводяться відповіді до них.

Для студентів економічного профілю бакалаврського рівня навчання, а також магістрантів, аспірантів, викладачів, та всіх, хто цікавиться основами логіки.

*Наукове видання*

**УНІВЕРСИТЕТСЬКА КАФЕДРА**

*Альманах*

*Видано в авторській редакції*  
Художник обкладинки *Є. Мироненко*  
Коректор *А. Фіялка*  
Верстка *М. Матвійчук*

Підп. до друку 01.10.12. Формат 60×100/16. Папір офсет. № 1.  
Гарнітура Тип Таймс. Друк офсет. Ум. друк. арк. 17,41.  
Обл.-вид. арк. 17,40. Наклад 100 пр. Зам. № 12-4386

Державний вищий навчальний заклад  
«Київський національний економічний університет імені Вадима Гетьмана»  
03680, м. Київ, проспект Перемоги, 54/1  
Свідоцтво про внесення до Державного реєстру  
суб'єктів видавничої справи (серія ДК, № 235 від 07.11.2000)  
Тел./факс (044) 537-61-41; тел. (044) 537-61-44  
E-mail: [publish@kneu.kiev.ua](mailto:publish@kneu.kiev.ua)