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

УНІВЕРСИТЕТСЬКА

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

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

3

Київ 2014

УДК 101.1(082.2)
ББК У.р311
У 59

Редакційна колегія

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

Рекомендовано до друку Вченою радою КНЕУ
Протокол № 4 від 28.11.13

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

Затверджено МОН України як фахове видання
Наказ № 153 від 14.02.2014

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

Університетська кафедра № 3/2014. — К. : КНЕУ,
У 59 2014 — 207, [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.

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

Альманах містить дискусії, рецензії та анотації.

УДК 101.1(082.2)
ББК У.р311

Розповсюджувати та тиражувати
без офіційного дозволу КНЕУ заборонено

© Редакційна колегія альманаху «Університетська кафедра»
© Назва, концепція, зміст та дизайн альманаху
Юрій Вільчинський, 2014
© Графіка Івана Бринюка
© Інститут прикладної та професійної етики
© КНЕУ, 2014

Зміст

Культурологія

Сергій Грабовський. Соціокультурні норми у вимірах постмодерної доби 7
Сергій Таранов. До питання про теономію у Пауля Тілліха. Культура та історія 27
Світлана Гуменюк. Острозькі книжники як продовжувачі святоотцівської традиції 37

Аксіологія

Світлана Вільчинська. В. П. Петров: «шевченкізм» (філософсько-антропологічний зріз). До 200-річчя від дня народження Тараса Шевченка 47
Татьяна Павлова. Оценка инженерной деятельности с позиций этики Канта 53
Броніслав Панасюк. Щоб вижити, людина має змінити свої бажання 60
Тетяна Кучера. Біоетика: огляд найактуальніших проблем 67

Філософія

Оксана Гаєвська. Загальноцивілізаційний зміст соціально-системної організації 92
Олександра Шморгун. М. Гайдеггер в «нацистській» Німеччині: екзистенція Батьківщини на батьківщині екзистенціалізму 101
Валентина Латышева. Формирование глобального рынка труда и проблема сохранения социальной идентичности личности 119
Олег Шепетяк. Класифікація знаків у семіотиці Чальза Пірса . . 129
Людмила Северин-Мрачковська, Олена Ісакова. НТП: зворотний бік цивілізації (відображення наслідків у сучасній економічній теорії) 137

Етнологія

Тетяна Бевз. Приютинське братство як форма людської самореалізації і феномен інтелектуальної культури 147
Вероніка Тормахова. Характерні риси української поп-музики кінця XX-початку XXI століть 165

Дискусії

Вчення В. І. Вернадського про ноосферу. Круглий стіл до 150-річчя від дня народження В. І. Вернадського (*Юрій Вільчинський, Броніслав Панасюк, Вадим Деркач, Мирослава Кругляк, Борис Мачульський*) 173
Повага, як фундамент діалогічності. Інтерв'ю із польським філософом та теологом о. Яном Анджеєм Клочовським ОР 196

Рецензії

Володимир Волковський. VIII Міжнародний Конгрес україністів. «Тарас Шевченко і світова україністика: історичні інтерпретації та сучасні рецепції» (до 200-річчя від дня народження Т. Г. Шевченка). 202

Анотації 206

Contents

Cultural Studies

Hrabowsky Serhiy. Social and Cultural Norms in the Postmodern Era Dimensions 7
Taranov Serhiy. On the Question of Paul Tillich's Theonomy. Culture and History. 27
Humenyuk Svitlana. The Ostrog Representatives of the Book Culture as the Followers of Patristic Tradition 37

Axiology

Vilchynska Svitlana. V. Petrov: «Shevchenkism» (Philosophical and Anthropological Aspect) 47
Pavlova Tatiana. Estimation of Engineering Activity from the Kant's Ethics Position 53
Panasyuk Bronyslav. To Survive a Person Must Change the Desires . . 60
Kuchera Tetyana. Bioethics: an Overview of the Most Actual Problems 67

Philisophy

Gaevska Oksana. General Civilizationism in the Modern Science of Social Governance 92
Shmorgun Oleksandra. M. Heidegger in Nazi Germany: the Existence of Motherland in the Motherland of existentialism. . . . 101
Valentina Latysheva. Formation of Global Labor Market and the Issue of Maintenance of Personal Social Identity 119
Shepetyak Oleh. The Classification of Signs in the Semiotics of Charles Peirce. 129
Ludmyla Severyn-Mrachkovska, Olena Isakova. STP: The Reverse Side of Civilization (Reflecting *Implications in Modern Economic Theory*) . . 137

Ethnology

Bevz Tetyana. Pryutynske Brotherhood as a Form of Human Self-realization and Intellectual Culture Phenomenon. 147
Tormakhova Veronika. The Characteristic Features of Popular Music at the end XX and XXI Century. 165

Discussions

The Doctrine about Noosphere by V. Vernadsky. The Roundtable dedicated to 150 years Anniversary of the birth date of V. Vernadsky *(Vilchynskyy Yuriy, Panasyuk Bronyslav, Derkach Vadym, Kruglyak Myroslava, Machulskyy Borys*) 173
Respect as the Foundation of Dialogue. Interview with the Polish Philosopher and Theologian Fr. Jan Andrzej Kłoczowski 196

Reviews

Volkovskyi Volodymyr. VIII International Congress of Ukrainian Studies «Taras Shevchenko and Ukrainian studies and the world: historical interpretation and contemporary reception» (to the 200th anniversary of the birth of Taras Shevchenko)» 202

Abstracts 206

УДК 316.754:7.038.6

Сергій Грабовський,
кандидат філософських наук,
старший науковий співробітник
відділу філософських проблем природознавства та екології
Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України

СОЦІОКУЛЬТУРНІ НОРМИ У ВИМІРАХ ПОСТМОДЕРНОЇ ДОБИ

Hrabowsky Serhiy, *Senior Research Fellow at the Department of Philosophical Problems in Natural Sciences and Ecology of Institute of Philosophy named after Hryhorii Savych Skovoroda of the National Academy of Sciences of Ukraine.*

Social and cultural norms in the postmodern era dimensions.
This article discusses the main features of the Postmodern as a cultural-historical phenomenon, analyzes social practices of postmodern time and describes originality postmodern «ethics without ratings» and «morality without rules». The author considers the Postmodern overall socio-historical context, explores the place of the Postmodern in the world where modern and premodern socio-cultural communities exist and develop. Reader is invited to conclude significantly overestimated self heralds Postmodern, on a simplified understanding of trends and prospects for social and cultural development.

Key words: Postmodern, postmodern philosophy postmodern era, deconstruction, narrative, polygon, text, game, ethical norms.

Грабовский Сергей. **Социокультурные нормы в измерениях постмодерной эпохи**

В статье рассматриваются основные черты Постмодерна как культурно-исторического явления, анализируются социальные практики постмодерного времени, описывается своеобразие постмодерных «этики без оценок» и «морали без норм». Автор рассматривает Постмодерн в общем социально-историческом контексте, исследует место Постмодерна в мире, где существуют и развиваются модерные и премодерные социокультурные общности. Читателю предлагается вывод о существенно завышенной самооценке глашатаев Постмодерна, об упрощенном понимании ими тенденций и перспектив социокультурного развития.

Ключевые слова: Постмодерн, постмодерная философия, постмодерная эпоха, деконструкция, нарратив, полигон, текст, игра, этические нормы.

Якщо спробувати знайти найпопулярніший термін, яким у філософській літературі позначається нинішній світ, то це *Постмодерн*. Причому йдеться як про констатацію наявних фактів, так і про певні нормотворчі орієнтири (хоча мислителі, які відносять себе до постмодерної спільноти, заперечують і

© С. Грабовський, 2014

перше, і друге в самій основі, тобто існування в постмодерному світі усталених фактів і здатність філософії та літератури до нормотворення). Загалом же Постмодерн або постмодернізм вважають продуктом постіндустріальної епохи, епохи розпаду цілісного погляду на світ, руйнування усіх чинних систем — світоглядно-філософських, соціально-культурних, економічних, політичних.

В англійській мові розрізняють терміни *Postmodernism* (для означення історичної епохи, що прийшла на зміну епосі модернізму) та *Postmodernity*, який використовується для означення проявів постмодернізму у соціальній та культурній сферах. Подібне розрізнення термінів характерно також для французької мови (*Postmodernisme* та *Postmodernité*).

1. Постмодерн як культурно-історичне явище

Постмодерний погляд на світ і постмодерна культура мають низку визначальних рис. Серед них, по-перше, прагнення розглядати весь світ як текст. «Мислителі Постмодерну розглядають мову як універсально-загальний репрезентант всього сущого, як *метаметафору*, яка означає приблизно те, чим для давніх греків була Природа, а саме — матеріальне середовище, в якому ніби «розлита» буттєва думка. Відштовхуючись від такої метаметафори, постмодерніст, на відміну від давніх греків, дослухається не до трепету Природи, а до гомону мови»[1]. По-друге, намагання вважати все чинне грою. Навіть у разі, коли ця теза не декларується відверто, заперечення претензій Розуму на конструювання гуманістично-практичного людського буття (бодай у певній історичній формі), на *серйозність* місії людини (навіть на вживання останнього поняття) імпліцитно містить ігровий аспект у всіх теоретичних побудовах Постмодерну. Так, Ж.-Ф. Ліотар на позначення будь-якої дискурсивної практики впровадив термін «онтологічна мовна гра». На його думку, «оплакування «втрати сенсу» в Постмодерні зводиться до скарги на той факт, що будь-яке знання більше принципово не є наративом»[2]. По-третє, бажання урівнозначити абсолютно всі культурно-смислові системи. На поверхні це одержує вигляд «відмови від Ґранднаративу» та «багатоголосої розмови людства, де права її учасників є рівними». І нарешті, устремління до деконструкції всього, що є стабільним, звично-звичаєво-звичайним. «Деконструкція — це все і ніщо» (Дерріда). Основне вістря деконструкції спрямоване проти класичної європейської культури і її ядра — теоретично-філо-

[1] *Лук'янець В.* Філософський дискурс на зламі тисячоліть // Філософські студії-2000. — С. 48.

[2] *Lyotard, J.-F.*, The Postmodern Condition: A Report on Knowledge, Geoff Bennington and Brian Massumi (trans.), Minneapolis: University of Minnesota Press, 1985. P. 26.

софського розуму, який спирається на певний — внутрішній і зовнішній — Логос. Відтак деконструкція набуває форм дезавуювання метафізики як такої і розвінчання «владного дискурсу», яким є все, що має внутрішній («іманентний», у термінах філософської класики) вольовий стрижень, первень.

Загалом послідовні адепти Постмодерну вважають, що спроби поліпшити світ є марнотою, що людина не здатна осягнути сутність світу, пізнати його, бо навіть постановка таких питань є абсурдом і насильством, що систематизація пізнаного можлива не у вигляді ієрархічно розбудованого компендіуму, а тільки у вигляді каталогу, у кращому разі — своєрідного енциклопедичного словника, без жодних ієрархій та внутрішніх зв'язків, що прогрес як такий є ілюзією. Реально ж існує варіювання та рівнозначне співіснування всіх (і найдавніших, і найновітніших) форм буття.

«Мисліть Постмодерн як світовий процес, аж ніяк не скрізь однаковий, але від цього не менше глобальний, — пише Іхаб Хасан. — Або мисліть його як величезну парасольку, під якою постають різні явища: постмодернізм у мистецтві, в філософії постструктуралізм, фемінізм в соціальному дискурсі, постколоніальні і культурні дослідження в академічних колах, а водночас і мультинаціональний капіталізм, кібертехнології, міжнародний тероризм, різні сепаратистські, етнічні, націоналістичні і релігійні рухи — все постає тут, але не причинно поглинуте ним»[3].

Енциклопедія літературних напрямків і течій подає такий список рис постмодернізму, деякі з яких стосуються не тільки мистецтва: культ незалежної особистості; прагнення поєднати, взаємодоповнити істини (часом полярно протилежні) багатьох людей, націй, культур, релігій, філософій; бачення повсякденного реального життя як театру абсурду, апокаліптичного карнавалу; використання підкреслено ігрового стилю, щоб акцентувати на ненормальності, несправжності, протиприродності панівного в реальності способу життя[4].

При цьому у межах Постмодерну розмови про єство чого б не було у світі-тексті є забороненою єресю, «оскільки кожна така спроба упривілейовує одне з багатьох значень тексту і водночас репресує усі інші»[5]. Взагалі, розуміння будь-якої домінанти чи норми як репресії — це абетка постмодерної думки та практики.

Зазначені характеристики культурних тенденцій і практик стосуються самих підстав, підвалин суб'єктивності і пов'язаної з нею ідентичності — особистої, групової, громадської.

---

[3] *Ihab Hassan.* From Postmodernism to Postmodernity: the Local/Global Context http://www.ihabhassan.com/postmodernism_to_postmodernity.htm

[4] Постмодернізм // Енциклопедія літературних напрямків і течій http://www.ukrlib.com.ua/encycl/techii/printout.php?number=16

[5] *Лук'янець В. С., Соболь О. М.* Філософський постмодерн. К.: Абрис, 1998. — С. 280.

Образно кажучи, людська суб'єктність втратила об'єктивність, вона перестала бути опорою і вихідною точкою загальнозначущого пізнання та вчинку. Соціальна реальність під оглядом Постмодерну характерна крайнім подрібненням і плюралізацією соціальних ролей, множинними способами включення до міжіндивідуальних та колективних взаємин. У теорії та на практиці вважаються втраченими звичні опозиційні членування, що мали, здавалося б, безпосереднє відношення до самого порядку речей: Схід — Захід, чоловіче — жіноче, високе — низьке, реальне — уявне, суб'єкт — об'єкт тощо. У цьому культурно-ментальному просторі «немислимі дуалізм чи дихотомія, навіть у примітивній формі добра і зла» (Ж. Дельоз і Ф. Гваттарі)[6]. Звернімо увагу на оціночне судження: «навіть у примітивній формі добра і зла». No comment.

Звичайно, найчастіше постмодерні теоретичні міркування, художні твори та соціальні вчинки характеризуються непослідовністю. Але все ж звернімося до «справжнього», послідовного, навіть «радикального» Постмодерну і його засадничих принципів. Почнемо зі світу як тексту. Крім констатації цього «факту», постмодерне мислення наполягає на тому, що не лише можна, але й обов'язково треба розглядати будь-що в якості тексту. Принаймні, до цього має спрямовувати свої устремління людина з теоретично озброєним оком постмодерного дослідника та митця. Чи правильно це? — поставимо запитання у риторичному стилі товариша Сталіна. І в цьому ж стилі відповімо: так, правильно. Якщо, звичайно, водночас брати до уваги, що існує різниця між текстами як такими і текстами, прочитаними в цій якості, тобто визначально не-текстами. І різниця досить принципова. Адже чомусь жоден із теоретиків-адептів властиво «текстуального» бачення світу, наскільки мені відомо, не оприявнює результати своїх досліджень ані у вигляді ліверного фаршу на вітрині магазину (чим не текст?), ані як пустельну алею кактусів, ані через опосередкування танцювальними па чи еротичними рухами (як це робилося у деяких впливових напрямах традиційної індійської філософії). Що ж стосується художників, то вони у цьому сенсі послідовніші: гнила корова, виставлена в Центрі сучасного мистецтва Віктора Пінчука, чи власні фекалії, розіслані одним італійським художником усім охочим заплатити за бляшанку з ними 200 доларів, — це наочне ствердження принципів постмодернізму.

Нормою будь-якого тексту при цьому вважається відсутність загальників, постановки світоглядних проблем й окреслення їхніх розв'язань, прагнень змінити світ. І навпаки. Гра, лабіринт та приховування сенсів, відмова від звернення до ширшого кола, ніж обрана публіка (яку при цьому в жодному разі не можна звати «елітарною» — це табу, якого, взагалі-то,

[6] Постмодернизм. Энциклопедия. — Мн., Интерпрессервис; Книжный Дом. 2001. — С. 997.

в Постмодерні не повинно існувати в принципі), є «правильним», «єдиновірним» для розмислу, який начебто відповідає (він, і тільки він) «постсучасній» добі. Як слушно зауважив Е. Левінас, у разі, якщо ви почнете публічно говорити стосовно просвітницької місії філософії, вас просто обсміють (добре, що хоч не поб'ють, але вийти з аудиторії можуть попросити). Загалом для тих, хто має досвід життя за умов тоталітаризму, бодай і «м'якого», тут нічого дивного немає, реакція закономірна — на претензії численних «єдиноправильних учень» XX ст. змінити світ на свій копил, викшталтувати його у сталевий моноліт. Крок уліво, крок управо — постріл без попередження або ҐУЛАҐ чи, в крайньому разі, звільнення з роботи. Проте постає елементарне запитання: навіщо ж переймати у неявній формі (сказати б, «антиформі») цю ґвалтівну ідеологію, бодай у її деяких, і надто суттєвих, прийомах? Коли М. Горбачов говорив, що «стосовно плюралізму двох думок бути не може», це було просто смішно. Коли практично те саме щодо тих новітніх соціокультурних дискурсів та практик, які, мовляв, не відповідають нормам «постсучасності» говорять вишукані інтелектуали зі світовими іменами, це вже сумно.

Адже відмова від просвітницького, моралізаторського, освітнього, гуманістичного, людиноформуючого та інших жахливототалітарних місій тексту і — ширше — соціокультурного вчинку (як і від усякої його місії взагалі) — має наслідком передусім у масовій культурі, котра постійно живиться ідеологічними та технологічними здобутками елітарно-фахових пошуків, таку річ, як ледь не тотальне заперечення всього людяного, «високого», зрештою, почуттєво-насиченого, якщо хочете, сентиментального. Для прикладу: якщо колись класичний детектив демонстрував перемогу добра над злом (як і належало в межах «проекту Модерну»), аби виховувати читача, то тепер в основній масі кримінального чтива йдеться про перемоги зла над злом і про цинічну правду «крутих» хлопців. Масова культура чудово сприйняла розмисли високочолих інтелектуалів, що, мовляв, не можна ґвалтувати людину «позитивами», не можна висувати «ґранднаративи» — і зняла будь-які внутрішні заборони в естетизації зла. Йдеться не лише про детективи, а й про будь-які виміри, жанри й стилі масової культури, яка тепер спирається на потужний теоретичний ґрунт, аби не виховувати, не підносити, не олюднювати аудиторію. Власне, настанови Постмодерну дають можливість і масовій культурі, й елітарному мистецтву жити легше, не докладаючи жодних зусиль для трансформації світу, зосередившись навіть не на висловленні-відображенні-створенні багатовимірного *Я* автора, а на його грайливому маскуванні за новоприйнятими канонами, часом формально складнішими за канони Бароко, але призначеними не для оздоблення світу, не для його олюднення, а для вибудови незалежних від світу деконструювальних конструкцій.

За таких умов легко відбувається «постмодерністське звільнення» від моральних норм; настає так звана «епоха-після-обов'язку» (Ж. Липовецький) або ж *apres-devoir*, епоха «мінімалістської» моралі. За обставин недієздатності заповідей і абсолютних зобов'язань єдиним приписом, що володіє універсальною силою, за Липовецьким стає гасло: «Жодних ексцесів!» Гасло це висувається на тлі граничного індивідуалізму і прагнення до добропорядного життя, що обмежується лише вимогою забарвленої індиферентністю загальної терпимості. Таке уславлення начебто віднайденої свободи від обов'язку (того самого, з якого, за Сімоною Вейль, власне й починається людина) виглядає вельми емблематичним.

2. Соціальні практики постмодерної доби

Що стосується соціально-культурних практик, то, скажімо, цілком логічними у цьому контексті виглядають дуже поширені сьогодні ґей-паради (підтримувані провідними політиками Заходу) чи маніфестації на підтримку права носити паранджу у європейських країнах, тоді як акції задля збереження англійської чи німецької тожсамості безапеляційно засуджуються як «фашистські», так само, як і маніфестації багатодітних матерів (якщо, звісно, не йдеться про начебто «гнані та голодні» расові та етнічні емігрантські меншини, які, втім, успішно з покоління у покоління можуть жити на надану їм державою допомогу з безробіття).

Віртуалізація дійсності, однопорядковість електронних фантомів і «твердого» буття, заперечення несправжності уявлюваних форм також потребують свого коментаря. Звичайно, віртуальна реальність, пов'язана із можливостями людських учинків, виступає значущим буттєвим фактором. Французькі екзистенціалісти розглядали свого часу детермінацію майбутнім як одну із головних запорук і сфер реалізації людської свободи. Обираючи ту чи іншу можливість, людина виходить за межі визначеності минулим і діє вільно. Про це ж писав і російський мислитель М. Бахтін. Згідно з його переконанням, центр ваги людського самовизначення постійно перебуває у майбутньому. «І чого б я не досяг у майбутньому, хай усього раніше передбачуваного, центр ваги самовизначення все ж буде знову пересуватися вперед, у майбутнє, спиратися я буду на себе наступного»[7]. Це майбутнє має особливий характер — це життєво-людське, смислове майбутнє. «Світ діяння — світ внутрішнього завбачення майбутнього»[8]. Смислове майбутнє, за Бахтіним, це світ, де людина покладає сенси свого буття. «Бути для себе самого — означає ще перед-стояти собі (*припинити перед-стояти собі, виявитися тут уже всім — озна-*

[7] *Бахтин М. М.* Эстетика словесного творчества М. : Искусство, 1979. — С. 111.
[8] Там само. — С. 42.

чає духовно вмерти)»[9]. Антропологічною характеристикою, яка безпосередньо пов`язана зі смисловим майбутнім, виступає мрія. Пластичний світ мрії «цілком подібний до світу дійсного сприйняття: головна дійова особа і тут зовнішньо не виражена, вона лежить в іншому плані, ніж інші дійові особи; в той час, як вони зовні виражені, вона переживається зсередини»[10]. Суб'єкт мрії — її головний герой, дійова особа, котра може втілити свою мрію у різних зовнішніх формах, в тому числі й художній, або у життєзначущих відповідальних вчинках. Проте мрія — це не марення, це не ілюзія, це складова життєвого світу людини і її практичного діяння. Більш схожа на марево і на марення винесена назовні й опредмечена мрія, втілена у продукцію електронних мас-медіа, які сьогодні у форматі 3D дають ілюзію твоєї присутності на місці подій та участі в них. І тут поєднання техніко-технологічних можливостей інформаційного суспільства зі світоглядними настановами Постмодерну дає емблематичний результат.

Не випадково уже кілька десятків років кажуть, що подія, яку не показало телебачення, не відбулася. Сьогодні до цього можна додати — і яка не стала фактом Інтернету. І що цікаво: інколи не має великого значення, якою саме ця подія була насправді, тобто для її безпосередніх учасників — важливо, як її представила «картинка». Реальні вчинки політиків, їхнє вміння передбачати варіанти майбутнього, здатність до ефективного менеджменту все більше підміняються здібностями до вимовляння заклинань a la чарівники з «Гаррі Поттера» (не випадково, мабуть, цей книжковий і кінематографічний серіали став світовим хітом початку XXI століття) і здатністю описувати свої наміри (геніальні) та переживання (щиросерді) у Twitter'і та Facebook'у.

Отож у добу торжества інформаційних технологій, прориві у вивченні макро- і мікросвіту, «зеленої революції» та високорозвиненої медицини раптом відроджуються по суті магічні методи політичного діяння, а для масової аудиторії фантастично-віртуальна реальність нерідко більш вагома, аніж навколишня повсякденність.

Звичайно, тоталітарні лідери завжди користувалися прийомами своєрідної словесної магії; звичайно, будь-яка пропаганда і рекламна діяльність завжди базувалися на зверненні до певних базових архетипів та ритуалів; звичайно, віртуальність завжди була тим, що не давало реальності омертвіти у своїх сталих формах, закостеніти, втратити здатність до розвитку, до виходу за межі узвичаєного. Але при тому основним продуктом виробництва було щось вагоме, грубе, зриме: метал, вугілля, автомобілі, танки, кораблі, літаки, шкарпетки, консерви, горілка тощо. Основою проведення вільного часу теж були матеріально-предметні форми діяльності — від аматорських

[9] *Бахтин М. М.* Эстетика словесного творчества М.: Искусство, 1979. — С. 109.
[10] Там само. — С. 27.

вистав до скаутського вишколу, від кінного полювання на лисиць до спорудження власними руками у своєму обійсті чогось цікавенького (останнім любив займатися, скажімо, такий родовитий аристократ, як Вінстон Черчилль).

Сьогодні ж навіть у бойових діях армій розвинених держав дуже вагомим є елемент віртуальності: противника, який ховається за рогом будинку, вояки бачать за допомогою супутників-шпигунів; «картинка» вимальовується на спеціальному електронному пристрої, через який сприймається світ. Ну, а що стосується дистанційного бою за допомогою важкої техніки, то сучасний солдат має шанс ніколи не побачити противника «у натурі», якщо, звісно, не стане жертвою теракту смертника-самогубці, тоді в останній момент війна у віртуальності раптом стане реальною...

Я вже не кажу про сучасну економіку, де трильйони доларів, євро, єн і фунтів стерлінгів крутяться поза сферою виробництва, послуг та торгівлі, водночас вирішальним чином упливаючи на стан національних фінансових систем та світових ринків. Класична формула XIX ст. «гроші-товар-гроші штрих» замістилася іншою — «гроші-гроші штрих», коли прибуток береться ледь не буквально з повітря, точніше, з фінансової віртуальності (не даремно ж бо Джордж Сорос у таких випадках веде мову про «алхімію фінансів»).

Звісна річ, ідеться про об'єктивні процеси, а не про зловмисну вигадку якоїсь «світової закуліси». Проте будь-які об'єктивні соціальні процеси підлягають коригуванню, якщо, звісно, у суспільстві й передусім у його еліти існує розуміння їхньої сутності та спрямованості. Тим часом стрімка віртуалізація дійсності, за останні півстоліття багатогранно осмислена літераторами та науковцями, так і не стала предметом раціональної корекції з боку провідних політичних сил сучасності — що лівих, що правих. Ба більше: політики охоче паразитують на ній, виставляючи себе такими собі «магами-чудотворцями», здатними за допомогою кількох заклинань виправити ту чи іншу ситуацію, порятувати економіку чи запобігти стихійному лиху. Але у справді кризових ситуаціях це не виходить.

Згадаймо події літа 2011 року. Як видається, саме магічно-віртуальна домінанта масової підсвідомості стала однією з причин трагедії на острові Утойя (Норвегія). Справа не тільки у терористі Брейвіку, який наче зійшов з екрану комп'ютерних «стрілялок». Справа ще і в нездатності учасників молодіжного табору (нинішніх політичних активістів та майбутніх лідерів), які замотали голови хустками-«арафатками» й уявляли себе героями боротьби за визволення Палестини, впоратися з озброєним злочинцем (один на півтисячі люду!). Молодь, яка проходила скаутський вишкіл у першій половині минулого століття, переконаний, швидко змогла би зорганізуватися і знищити терориста з мінімальними жертвами. А от «діти вір-

туалу», схоже, були здатні реагувати на небезпеку, яку не можна усунути за допомогою комп'ютерної мишки чи патетичної промови, тільки ступором чи втечею.

Чимось схожі причини є й серед тих, що спонукали бурхливий розвиток погромів у Великій Британії та Швеції. Справа не тільки в тому, що зграї погромників дуже вміло (на відміну, до речі, від влади та силових структур) користуються всіма можливостями, які надає сучасна система інформаційної комунікації. Справа передусім у ментальних настановах тих, хто приймає рішення та аналізує ситуацію. Тривалий час ці люди намагалися зачаклувати погромників, заявляючи, що все під контролем і не треба перейматися, скоро буде наведений повний порядок. Але ж талантів щодо цього у них помітно менше, ніж у славетного чаклуна Дамблдора та його учнів.

Узагалі, весь нинішній Євросоюз із його незчисленною бюрократією на будь-який виклик реагує продукуванням різного ґатунку заяв і резолюцій, скликанням форумів, саммітів, конференцій тощо. Не можна сказати, що це геть порожні і непотрібні речі. Але жодне ритуальне засудження злочинів комунізму не матиме справжньої ваги, поки реальні економічні та політичні санкції не будуть застосовані до тих держав та політиків, котрі виклично проголошують себе спадкоємцями «ефективного менеджера» Сталіна та проводять військові паради під червоними прапорами — тими прапорами, які прикривали собою знищення десятків мільйонів невинних жертв. Свого часу Західна Німеччина вміла дати собі лад як із класичними нацистами, так і з прихильниками інших тоталітарних ідеологій: законодавча заборона на професії для політичних радикалів виявилася болючим, але ефективним засобом. Так само, як і фізичне знищення збожеволілих лівих інтелектуалів із терористичної утриманки радянських спецслужб «Роте Армі Фракціон». Нині ж у Німеччині вкрай політкоректна (згідно із настановами того ж Постмодерну) влада не наважується бодай вислати з країни проповідників ісламістського терору та створення Європейського халіфату. А колишні працівники «Штазі» — східнонімецької спецслужби, яка знищила тисячі людей, — не лише марширують Берліном у своїх уніформах, а ще одержують від держави податкові пільги для своєї «громадської організації».

А хіба нинішнє керівництво США не йде тим же шляхом, за допомогою ледь не шаманських танців та ритуальних замовлянь намагаючись мінімізувати економічну кризу? Єдина різниця — що воно має у своїх руках майже чарівну паличку, за допомогою якої можна на якийсь час пригасити вогонь, себто друкарський верстат, здатний викинути у світ чергові сотні мільярдів нічим не забезпечених, окрім магічних слів та до певної міри (цікаво, до якої саме?) фантомної могутності Штатів. Але чи є ця чарівна паличка універсальним засобом для порятунку за будь-яких ситуацій? Неозброєним оком видно, що ні.

3. Постмодерн у світі початку XXI ст.

Якщо взяти до уваги постулат про світ-буття-гру — хоча у постмодерній системі координат він (постулат) також є грою, — то описані вище ситуації не видаватимуться випадковими. Зрештою, чим, як не «текстом» і не «грою», можна відгородитися від розуміння скінченності людської цивілізації, яка має реальні шанси брутально «дати дуба» не колись в ефемерному майбутті, а протягом життя нинішніх поколінь? Чи то внаслідок вичерпаності основних ресурсів, чи то в результаті енергетичного «перегріву» атмосфери, чи то завдяки ядерній катастрофі (припустимо, група терористів-самогубців, що прагнутиме заслужити ім'я шахідів всепланетного масштабу, як то кажуть, «почне і виграє»). Ці й подібні проблеми у межах послідовно постмодерного світогляду не знаходять розв'язку або ж виливаються в пародію на нього (скажімо, коли задля боротьби із глобальним потеплінням пропонується збільшити випуск кондиціонерів чи фарбувати дахи та стіни будівель у білий колір).

Можна поставити питання й дещо інакше — яким чином розвиненим країнам завершити перехід до постіндустріально-інформаційної цивілізації, при цьому оминути екологічну катастрофу і не втратити надбань індустріальної ери, а ще «підтягнути» за собою країни Другого, Третього і Четвертого (зовсім уже дегуманізованого) світу, на додачу ще й осягнувши принципові зміни у людському бутті, щоб уникнути новітньої «антропологічної катастрофи» (М. Мамардашвілі) й витворити те, що ще А. Швейцер позначив як «новий гуманізм»? І як це зробити, коли ісламський світ, до зосереджена більшість запасів енергоємних вуглеводнів, зараз уступив у добу релігійної реформації, себто безпосередньо у ранню добу Модерну, поєднану із використанням надсучасних технологій?

На початках доби Модерну перебуває й Китай, який ітиме далі через «революцію індивідуалізму» (зараз влада проводить політику «одна дитина у сім'ї»; коли у цих дітей з'являться свої діти, тоді стара китайська традиція патріархальної світобудови з гуркотом завалиться). У Китаї спроби поодиноких гуртів інтелектуалів прочитати історію та культуру країни з використанням постмодерних засобів закінчилися ув'язненням чи еміграцією цих інтелектуалів, отож держава щосили стверджує саме Модерн, проте поєднаний із виробничими та частково інформаційними технологіями, притаманними передусім євроатлантичній цивілізації. Індія, яка традиційно перебуває поза стандартними вимірами, також розвиває свій Модерн, і постмодерними у ній є хіба що певні групи інтелектуалів, котрі копіюють Європу. Ці три спільноти кількісно становлять більшість людства, яка реально погано «стикується» із постіндустріально-постмодерним світом.

Та й сам цей світ внутрішньо не такий уже й гомогенний. У середині нинішнього століття кількість небілого населення

США зрівняється з кількістю білого, кількість нехристиян — із християнами. Що станеться тоді з провідною державою світу? Схоже, мало хто хоче це знати, а ще менша кількість людей — якось реагувати на виклики невідомого. Інтелектуали воліють гратися у мовленнєві ігри. Чи заробляти гроші на вигідних для кар'єри темах. А між тим хвилі від можливого падіння останньої супердержави можуть бути ще вищими, ніж від падіння Римської імперії (з якою американці любили себе порівнювати, поки не відчули трагічного присмаку у цьому порівнянні).

Ще один вимір практично втілених настанов Постмодерну — це концепція мультикультуралізму. В основі цієї концепції — відхід від ідеалу чітко окресленої, базованої на єдиній мові, спільній естетичній та ідейній традиції національної культури на користь рівноправного співіснування численних рівнозначних культур, стилів життя та творчих практик, притаманних різним етнічним, соціальним, релігійним, чи навіть віковим групам з їхніми специфічними ідентичностями. Саме таке поняття мультикультуралізму закладене в численні документи, ухвалені останнім часом поважними міжнародними організаціями. У них передбачено, зокрема, що принцип культурного різноманіття не може бути застосований у термінах «більшості» або «меншості», бо такий підхід відокремлює культури і спільноти одна від одної, рубрикує таким чином, що соціальна поведінка й культурні стереотипи формуються на основі відповідного статусу тієї чи іншої групи.

Неприємною несподіванкою для тих, хто заклав цей принцип до документів, що визначають культурну політику Ради Європи та Європейського Союзу, став той зміст, який вклали в мультикультуралізм прибічники радикального ісламізму: якщо всі культури рівнозначні і рівноправні, то це стосується і правової культури, а якщо так, то у середовищі мусульман, котрі живуть у Лондоні чи Брюсселі, має діяти суд шаріату з усіма вислідами, які з цього випливають. Ба більше: європейська юрисдикція не може поширюватися на мусульманські громади у Європі, бо це означатиме грубе порушення засад мультикультуралізму і пряме продовження колоніального насилля. Відтак мультикультурне суспільство стало мультиправовим, що вже зруйнувало його цілісність і підважило життєздатність. Це посилило позиції прихильників концепції національної держави (звісно, із гарантіями прав меншин) і поставило низку нерозв'язних проблем перед радикальними лібералами — прихильниками «безберегого» мультикультуралізму, не остудивши, втім, запал останніх. Хоча, звісно, до повної та остаточної перемоги концепції мультикультуралізму далеко, ба більше — останнім часом цілий ряд знаних європейських політиків та науковців визнав її крах, принаймні, у тому вигляді, в якому вона існувала.

Український вимір цієї проблеми полягає в тому, що національна держава (у європейському значенні цього поняття, як модерний державний організм) в Україні досі не побудована. Проблеми існують не так із рівноправністю культур, як зі створенням цілісного соціокультурного простору, чого держави Західної Європи домоглися ще в XIX, а Центральної — у XX ст., та з подоланням спадщини «інтернаціоналізму», який тільки проголошував культурну рівноправність, насправді ж передбачав наявність потужної панівної радянської (де-факто примітивізованої російської) культури, щодо якої всі інші культури могли посідати лишень підпорядковане, вторинне місце.

Та наявні, попри все, в концепції мультикультуралізму «плюси» (скажімо, саме на її основі 1992 року Рада Європи ухвалила Хартію регіональних та міноритарних мов) за українських обставин перетворюються на «мінуси». У ратифікованій Верховною Радою тій же Хартії немає ані згадки про мови караїмів чи ромів, натомість фігурує незрозуміло яка «єврейська мова» та російська мова, якій ані зникнення, ані утиски не загрожують.

Фактично під вивіскою мультикультуралізму в Україні відбувається легітимація постколоніальної ситуації «двох Україн», де, за визначенням письменника й політолога Миколи Рябчука, розколина між європейською та євразійською частинами проходить не по Дніпру (чи по Збручу), а, де-факто, у свідомості, підсвідомості й повсякденних практиках переважної більшості сьогоднішніх українців. Засвоювати певні набутки мультикультуралізму (які, безперечно, існують) Україна зможе розпочати, лишень набувши нормального статусу національної держави, — такої, якими були й досі у головному залишаються (попри всі спроби перетворити їх на полігони ісламістських експериментів) держави «культурно різноманітної» Європи.

При цьому парадокс ситуації полягає в тім, що пострадянський світ (теоретично — Другий світ) насправді значною мірою є домодерним. Ідеться про відсутність суцільних міжлюдських комунікацій, інфраструктури і громадських «розпросторених», неканових і неклієнтських спільнот. До цього слід додати так званий «екстенсивний» спосіб ведення сільського господарства, коли його зростання навіть за умов величезних капіталовкладень радянської доби забезпечувалося рухом «ушир» (найбільший відсоток розораних ґрунтів у Європі), а не «угору» й «углиб». А обробка ґрунту — це не просто «длубання у землі», а, як має бути зрозумілим після Гайдеґґера, ще й онтологічна передумова всіх ментальних побудов. Схожим чином й промислове зростання (знов-таки, і практично, і у людських головах) забезпечувалося побудовою нових виробничих потужностей та залученням нової робочої сили, а не по-

током технологічних новацій та інтенсифікацією виробництва. Власне, радянська економіка (і вслід за нею українська) радше б мали бути схарактеризовані як «промисловий феодалізм», ніж «індустріалізм» — бодай у класичному розумінні А. Сен-Симона. Домодерним нерідко є й ставлення до часу і його переживання. «Наш час заміряється — подіями, як у середньовічному соціумі, (що й не диво, скоро сама історія є дискретно-подієва: сума порізнених моментів чину на тлі тяглої статистики чужої волі)… і недарма хронологічна прив'язка зазвичай дається у нас, навіть у розмові, не «такого-то дня такого-то місяця такого-то року», чим звичайно відкривається європейський роман 19-го століття (19-го — не 20-го!, а, як у древніх ірландських сагах — «се сталось, коли Конхобар, разом зі своїми найшляхетнішими воями, сидів в Елайн-Маху» («Народини Кухуліна»): «за Гетьманщини», «за царя», «за Австрії», «за Польщі», «за німців»…»[11]. Відтак, у силу сказаного, і стрибок-ривок (чи еволюційний перехід) до нової культури, нового суспільства, нової людини для тієї складової пострадянської частини Другого світу, де не відбувається цілераціональний «похід» на все радянське з одночасним засвоєнням європейських надбань ХХ ст., видається вкрай проблематичним. Принаймні, допоки не будуть вповні вирішені ті проблеми, які є типологічними для системного модерну.

Відтак, коли світ входить у постіндустріальне суспільство, в Україні на черзі стоїть модернізація, основою якої є індустріалізація та урбанізація, відповідний світогляд і форма організації суспільства — національна держава та демократія.

З іншого боку, якщо виходити з презумпції рівнозначності життєвих світів, буттєвих станів, історичних конкретностей та ціннісних парадигм, жодної трагедії у цій ситуації, ба, навіть у ймовірній нині цивілізаційній катастрофі немає. Кожна ситуація не гірша і не краща одна за одну — вона просто інша; і вона, власне, тому й цікава, бо являє собою новий полігон текстів, ігор, деконструкцій тощо.

Це все стосується далеко не лише України. Якщо будь-яка точка зору на історію рівнозначна, якщо ми принципово не можемо навіть вести мову про істинність історичного знання, то твердження «Освєнциму ніколи не існувало» рівнозначне «В Освєнцимі загинули мільйони людей»; судження «Сталін був одним із найбільших деспотів ХХ ст.» має не менше підстав перебувати в обігу, ніж судження «Сталін — найбільший друг дітей і батько трудящих усього світу». Власне, це означає практичну відсутність моральних, ціннісних координат людського життя. Цікаво, утім, що Освєнцим часто вживається філософами Заходу як слово-символ для означення занепаду «проекту Модерну», як відповідь на проблему наповнення абстрактних

[11] *Забужко О.* Хроніки від Фортінбраса. Вибрана есеїстика 90-х. — К.: Факт, 1999. — С. 224.

понять глибоким емоційним змістом. «Постмодерністський філософ (у розумінні Ж. Дельоза) це особлива істота, яка пройшла крізь жах Освєнциму. Вона народжується з цього жаху смерті і рухається до другої смерті. Відчуваючи себе померлою разом із жертвами Освєнцима, вона вірить, що хоч вона і померла, вона живе далі з нами, проте, не по-обивательському, а тремтливим чином»[12]. Цікаво, втім, що цей «тремтливий чин» чудово поєднується з дезавуюванням цінностей. І з огидною (з погляду людини, яка бодай дотично, під час занепаду «реального соціалізму» справді відчула на собі, що таке репресії, тоталітаризм, несвобода, утиски, каральні органи тощо), балаканиною з уживанням цих термінів стосовно ситуації сучасного демократичного суспільства. Тим самим де-факто демократія і тоталітаризм урівнюються, і видається санкція на продукування нових Освєнцимів (цікаво, що Колима у постмодерністських філософів ніколи не була словом-символом жаху XX ст., значно, на жаль, масштабнішого і тривалішого за епізод у чотири роки зі знищенням європейських євреїв; чи не тому, що їхній «Освєнцим» є лише елементом словесної гри, даниною загальноприйнятим, хоча начебто й відкинутим назавжди, ґранднаративам?)

Цікаво, що високоінтелектуальний постмодерний розмисел породжує і таке своєрідне явище, як *«плебейський постмодерн»*. Якщо всі світоглядні й соціокультурні позиції рівноправні та рівнозначні, якщо говорити про «історичну реальність» чи «істину в історії» не випадає, то неонацисти Австрії чи Західної Німеччини мають рацію, милуючись деякими аспектами діяльності Гітлера. Мають рацію і так звані «ревізіоністи-історики», коли наголошують на тому, що до кінця не доведений сам факт масового знищення євреїв в Освєнцимі. Тим більше праві комуністи, що заперечують Голодомор, мовляв, були тільки труднощі із продовольством, спричинені неврожаєм. А у 1933-му році всі мали на своєму боці правду, рівноправну і рівнозначну, — і ті, хто помер, спухлий від голоду, і ті, хто довів їх до цього голоду. Те ж саме стосується Чечні, Близького Сходу, Дарфуру та інших «гарячих точок» сучасного світу, де одні бачать геноцид, інші — законні дії законної влади проти реальних та потенційних ворогів.

Потенціал «плебейського постмодерну» лише починає розгортатися, тож які наслідки це явище матиме для світу, ще невідомо. Ми можемо лише нагадувати собі, які висліди плебейського геґельянства та фіхтеанства оприявнили себе панування парадигми модерну у німецькому націонал-соціалізмі чи виміри плебейської інтерпретації леґізму — в маоїзмі. А російський більшовизм? Хіба у ньому відсутні по-плебейському трактовані ідейні спадщини Геґеля та Герцена? То що буде далі, на які сюрпризи чекати, коли всі норми оголошені рівнозначними?

---

[12] *Лук'янець В. С., Соболь О. М.* Філософський постмодерн. К.: Абрис, 1998 — С. 300.

Взагалі, маємо цілу низку світоглядно-практичних абсурдів, деякі з яких варто зазначити тут. Скажімо, чільні мислителі країн, які пройшли й етап модерну, і «весну народів», і становлення національних держав, і період протекціонізму (від економічного до культурного), отримавши від всього цього певний «історичний зиск», сьогодні заперечують ледь не з піною у роті право інших йти цим шляхом, вимагаючи їхнього механічного слідування канонам Постмодерну (хоча саме порушення питання про якісь «канони» суперечить ідеї Постмодерну...).

Мислителі країн, які не мають, на щастя, досвіду життя за умов тоталітаризму, наввипередки вживають терміни «тоталітарний», «репресивний», «каральний» тощо щодо сьогоденних реалій власних держав, включно із буденною мовою, у той же час вперто ігноруючи різницю між «репресивністю» Сорбонни і репресивністю ГУЛАҐу, чим фактично виправдовують ГУЛАҐ.

При цьому «тоталітарними» називають усіх мислителів, котрі у минулі роки свідомо і цілеспрямовано опонували тоталітаризмові, розгортаючи принципово інші схеми буття, де панувала свобода, — наприклад, Мераба Мамардашвілі, котрий, виявляється, надто великого значення надавав існуванню «м'язів самостійності» людини та її вольовому первеневі.

Деконструюючи геть усі вартості на світі та обстоюючи рівноправність життєвих світів зло-дія та добро-дія (тобто перекреслюючи всю попередню цивілізацію), що є досить цікавим для розваг інтелектуального збіговиська, постмодерні мислителі пропонують це «великому світові», який і без того потерпає від примату «правди сили» над «силою правди».

І водночас реалізується слушно підмічений В. Малаховим парадокс: «Іронічно-відчужене ставлення до світу культури, фокусуючись у царині первинних життєвих смислів самої особистості, формує навіть дещо таке, що можна було б уважати своєрідним естетизованим різновидом смирення. Але ж — ось парадокс! — чим більш релятивізується значущість світу, в якому людина конституює свою суб'єктивність, і самого статусу останньої, — тим більша вага припадає на цілком стихійні чинники, котрим «пощастило» перебувати взагалі поза сферою розумного людського осмислення — від випадковостей політичного життя до спалахів різноманітних «енергій», «бажань» тощо. Постмодерний світ у цьому відношенні являє собою колоритну суміш витонченого іронічного скептицизму — та, інколи, не менш витонченого марновірства, що межує із національним мазохізмом, страхом перед диктатурою або черговим небесним з'явиськом… Нас починають оточувати «хитрі», замасковані прояви такої сили — скажімо, той же авторитаризм без жодного авторитету, що ми його маємо нагоду спостерігати в Україні: теж постмодерністська ситуація…»[13].

[13] *Малахов В.* Чому я не постмодерніст? // Дух і літера. — 1997. — №1-2. — С. 381.

4. Етика без оцінок, мораль без норм

У сенсі власне етики та моралі культура «занепаду метанарацій», яка відмовляється від унормування «рамок» будь-яких типів поведінки, базується на дискурсивному плюралізмі, на варіабельності раціональностей, на тому, що, за словами Ф. Гваттарі, «все годиться, все прийнятно»[14]. У силу цього саме поняття ціннісного пріоритету може бути, на думку Ф. Джеймісона, віднесене до того, що «відкидає сучасна теорія», бо в останній немає місця поділу на істинне і хибне, прийнятне і неприйнятне. У цьому відношенні культура будується на можливості взаємодії та діалогу різноманітних (не виключаючи альтернативних) традицій, в тому числі й морально-етичних. У цьому контексті програмною для епохи Постмодерну стає ідея мікшування культури, яка являє собою принципово несистемну мозаїку фрагментів й уламків різних традицій. Як уже говорилося, фундаментальною характеристикою культури Постмодерну виступає плюралізм, варіативність, свого роду перемішування в конкретних культурних контекстах найрізноманітніших аксіологічних традицій та настанов. Колаж перетворюється в Постмодерні з особистого прийому художньої техніки на універсальний принцип побудови культури, в тому числі й культури вчинку: маємо сплетіння радикально різних, але при цьому цілковито рівноправних світоглядних парадигм, в рамках взаємодії яких — у світлі презумпції «занепаду метанарацій» — неможливо виокремити універсальну аксіологію. Відсутність центрів не тільки в нормативному, а і в ціннісному значенні означає перетворення ієрархічно побудованої в ціннісному вимірі культури, в тому числі і її етичної компоненти, на щось ціннісно гомогенне. Як зазначає Ж.-Ф. Ліотар, в постмодерністському культурному контексті «всі колишні центри тяжіння, утворені національними державами, партіями, професіями, інституціями та історичними традиціями, втрачають свою силу»[15].

Відтак жодна поведінкова стратегія, за оцінкою Р. Рорті, не має привілеїв перед іншими в сенсі кращого вираження людського єства. Жодна із цих стратегій не є більш гуманною, ніж інша, — вони просто плюральні й варіативні. Тим часом етика як така (так само, як і моральна суспільна практика) не просто аксіологічна за самою своєю суттю, а й програмно-нормативна, в силу чого не може бути конституйована в ефективній своїй якості за умов мозаїчної організації культурної тканини,

[14] [*Гваттари Ф.*] Трансфер или то, что от него осталось, или Аналитик живет в постоянном страхе. Феликс Гваттари в беседе с Брахой Лихтенберг Эттингер // Кабинет: картины мира. Сборник статей. «А». СПб.: Инапресс, 1998. — С. 23.

[15] *Lyotard J.-F.* The Postmodern Explained: Correspondence, 1982–1985. Turnaround. London; Power. Sydney, 1992; University of Minnesota Press. Minneapolis, 1992. — P. 54.

де має місце принципово позаоціночна рядопокладеність і практична реалізація співіснування найрізноманітніших (аж до альтернативних і взаємовиключних) поведінкових стратегій. Д. Мак-Кенс постулює у цьому контексті можливість етики лише в сенсі «відкритої» чи «множинної», якщо розуміти під «множинністю» не простий кількісний плюралізм, а принципову відмову від можливості конституювання будь-якого загального канону[16].

Усі рівні системної організації етики як теоретичної дисципліни і моралі як її суспільно-практичного підґрунтя засновані на підвалинах бінарізму: парні категорії (добро — зло, належне — суще, чеснота — порок тощо), альтернативні моральні принципи (аскетизм — гедонізм, альтруїзм — егоїзм, колективізм — індивідуалізм та ін.), протилежні оцінки вчинків і таке інше, тим часом, як уже зазначалося, в силу парадигмальності відмови від бінарних опозицій, у ментальному просторі Постмодерну «немислимі дуалізм чи дихотомія, навіть у примітивній формі добра і зла»[17]. Якщо традиційна етика інтерпретує регуляцію людської поведінки як організовану на дедуктивному принципі, відповідно до певної ієрархії цінностей, що, у свою чергу, пов'язуються із конкретними вчинками, то постнекласична культура розглядає самоорганізацію людської суб'єктивності як свого роду автохтонний процес, поза накинутими їй ззовні регламентаціями й обмеженнями з боку тих чи інших моральних кодексів. З точки зору М. Фуко, дедуктивно збудований канон, чия реалізація здійснюється за допомогою механізму заборони альтернативних йому сценаріїв поведінки, не є і не може бути формотворчим щодо постмодерної моралі, — мова може йти лише про свого роду «стилізації поведінки». Аналогічно Е. Джердайн робить акцент не на виконанні загального припису, а на суто ситуативному «людському управлінні собою» за допомогою неуніверсальних механізмів. Ба більше, сам «принцип стилізації» не є універсально необхідним, жорстко ригористичним і потрібним усім, він має сенс й актуальність лише для тих, хто, за висловом М. Фуко, «хоче надати своєму існуванню якомога більш прекрасну і завершену форму»[18]. Такий підхід позбавляє моральні максими найменшого регулятивного потенціалу і перетворює їх на гіпотетичні вербальні структури, чия модальність переходить із регістра дійсності у регістр можливості: моральність як така втрачає свою дійсність і дієвість.

---

[16] Див.: *Мак-Кенс Д.* Этика в постсовременной перспективе // Философские науки. М., 1996. № 1-4. — С. 165-175.

[17] Детальніше про це див.: *Делёз Ж., Гваттари Ф.* Анти-Эдип. Капитализм и шизофрения / Пер. с фр. и послесл. Д. Кралечкина, науч. ред. В. Кузнецов — Екатеринбург: У-Фактория, 2007. — 672 с.

[18] *Фуко М.* Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. Пер. с франц.- М.: Касталь, 1996. — С. 38.

Безумовною підставою етики як такої є феномен суб'єкта, — більш того, цей суб'єкт, як зазначає К. Венн, є носієм «подвійної суб'єктивності», бо інтегрує в собі «суб'єкта морального міркування» і «морального суб'єкта, що є предметом етики». Між тим розпад суб'єкт-об'єктної опозиції, що виступає найважливішою парадигмальною зміною фундаментальних підстав постмодерного стилю мислення, призводить до того, що візитною карткою сучасної культури може слугувати фундаментальна презумпція «смерті суб'єкта», що передбачає відмову від феномена Я у традиційному його розумінні. Віднині Я постає не як психологічно і соціально артикульований суб'єкт, але як свого роду текст, зітканий з культурних кодів й інтерпретаційних конвенцій (Ж. Дерріда). За оцінкою А. Турена, наведеною Р. Бартом, якщо модернізм проголошував ідею цінності Я, то постмодернізм — ідею його розщеплення. Я «більше не є місцем, де відновлюється людська особистість в непорочної цілісності <...> накопиченого досвіду»[19]. В цілому постмодернізм, за оцінкою Ф. Джеймісона, осмислює себе як постулат «смерті самого суб'єкта», фінальний «кінець автономної <...> монади, або еґо, або індивідуума», які зазнали фундаментальної «децентрації»[20].

Очевидно, що етика в соціально ефективному її розумінні неможлива поза презумпцією суб'єкта — і як автономного суб'єкта морального вибору, і як активного суб'єкта морального вчинку, і як рефлексивного суб'єкта моральної відповідальності. Тож ми бачимо, що етика у своїй постнекласичній артикуляції відмовляється від традиційно засадничих своїх характеристик, що визначають класичні форми її буття в культурі від найперших початків: за оцінкою Ю. Крістевої, в даний час в етиці несподівано виникає питання, які коди (звичаї, соціальні угоди) повинні бути зруйновані. Однак якщо розглядати цю проблему не зсередини власне постмодерністського дискурсу, як це роблять названі і не названі вище автори, а в гуманістично орієнтованій системі відліку, то питання формулюється набагато гостріше: що означають описані вище процеси, що призводять до істотних деформацій теоретичної етики й повсякденної моральної свідомості та практики, для людини як особистості? Вже йшлося про те, що застосування у практиці постмодерністських дискурсивних настанов породжує досить серйозні і часом небезпечні наслідки. Власне, маємо намагання (відверто ославленого чи приховано-імпліцитного) радикального заперечення майже всіх напрацювань попереднього цивілізаційного розвитку: та чи не стане це запереченням самої цивілізації як такої?

---

[19] *Барт Р.* Избранные работы: Семиотика: Поэтика. Пер. с фр. / Сост., общ. ред. и вступ. ст. Г. К. Косикова. — М.: Прогресс, 1989. — С. 87.

[20] *Джеймисон Ф.* Постмодернизм, или логика культуры позднего капитализма // Философия эпохи постмодерна. Мн., «Красико»-принт, 1996. — С. 128.

5. Досконалість непослідовності

Утім, звичайно, далеко не все в реальному Постмодерні є настільки ж радикальним, як описані вище речі. Скажімо, для Апеля, котрий віддав данину філософській моді, дослідження етичних норм (власне, і дотримання їх) є сутнісною умовою «прозорої комунікації» і власне філософського розмислу; чи не єдиний він відверто обстоює наявність трансцендентальних чинників спілкування. Мовна гра, за Апелем, передбачає наявність певних правил, не-нею-покладених, отож ні досліджувати ці правила, ні критикувати їх не має сенсу, не визнавши їхнього існування. Відтак філософія одержує обґрунтування в бутті людської спільноти. Моральні мислення і вчинки за відсутності чи «відкладенню у нескінченність» етичного кодексу вирізняються принциповою моральною амбівалентністю, яка випливає з «первинної сцени» людського стояння «віч-на-віч» і розуміння того, що феномени моралі у своїй основі «нераціональні». Ці феномени не можуть бути вичерпані ніяким «етичним кодексом (кодом)», але вони ґрунтуються на конкретних виявах поваги до конкретних людей[21].

Назагал же у контексті *справді сучасної* доби, актуальними залишаються слова, мовлені Юргеном Габермасом ще у середині 1980-х, коли знаний філософ орієнтувався не на чергову спокусу *примирення з дійсністю*, а відчув «вітри змін», які були наявними у контексті того часу: «В утопіях порядку старих «романів про державу» розумові форми життя вступали в оманливий симбіоз з технологічною владою над природою та безжалісною мобілізацією суспільної робочої сили. Така рівнопокладеність щастя та емансипації із владою та продуктивністю знов збуджує першовитоки саморозуміння Модерну — та разом із тим викликає на порядок денний і двохсотрічну критику Модерну. Але ті самі утопічні (в найгіршому сенсі) владні жести живуть в карикатурному вигляді і сьогодні, продовжуючи рухати маси… Ясний шлях до нової ідентичності Стара Європа могла б знайти тільки тоді, якби протиставила цій афективній реакції на економічне зростання, гонку озброєнь та «традиційні цінності» провидіння нового початку із приречених на самоосуд системних примусів, якби поклала край тій плутанині, що нормативний зміст Модерну, який зберігається в раціоналізованому життєвому світі, можна вивільнити виключно за допомогою постійного зростання комплексності систем. Та ідея, що конкурентоспроможність у міжнародному змаганні — незалежно, чи то ринку, чи космосу — є

[21] Див.: Towards a Transformation of Philosophy (Marquette Studies in Philosophy, No 20), by Karl-Otto Apel, trans., Glyn Adey and David Fisby, Milwaukee, 1998, Marquette University Press. — 308 p.

вкрай необхідною виключно для виживання, є однією з тих буденних упевненостей, в якій конденсуються суто системні примуси. Кожний виправдовує експансію та інтенсифікацію власних сил експансією та інтенсифікацією сил *інших*, причому так, нібито зовсім не це було соціал-дарвіністським правилом гри… Хто ще, окрім Європи, може винести із *власних традицій* ті вбачання, енергію, відвагу до пророцтва — усе те, що має ставати необхідним для того, щоб у подальшому не тільки метафізичні, а й метабіологічні передумови сліпого примусу до збереження та розширення системи не забирали наші ментальнотворчі сили?»[22].

Стаття надійшла до редакції 26.05.13

[22] *Габермас Ю.* Філософський дискурс Модерну. К.: Четверта хвиля, 2001. — С. 357–358.

УДК 130.2+141

Сергій Таранов,
кандидат філософських наук, доцент,
заступник директора
Центру гуманітарної освіти НАН України

ДО ПИТАННЯ ПРО ТЕОНОМІЮ У ПАУЛЯ ТІЛЛІХА. КУЛЬТУРА ТА ІСТОРІЯ

Taranov Serhiy, *PhD in Philisophy, Docent, Deputy Director of the Center of Scholarship Education of the National Academy of Sciences of Ukraine.*

On the Question of Paul Tillich's Theonomy. Culture and History.
The article actualize ideas of Paul Tillich's philosophical heritage that may have productive influence on modern philosophy of culture and philosophy of history.

Key words: autonomy, heteronomy, teonomy, theology of culture, ultimate concern, intention to Being, kairos, religious socialism.

Таранов Сергей. **К вопросу о теономии у Пауля Тиллиха. Культура и история.**

В статье анализируются те аспекты философского наследия П. Тиллиха, которые могут оказать плодотворное влияние на современные философию культуры и философию истории.

Ключевые слова: автономия, гетерономия, теономия, теология культуры, предельный интерес, интенция к Бытию, кайрос, религиозный социализм.

Філософи культури завжди намагались знайти сутнісні характеристики творчої діяльності людства. І вітчизняне філософське сьогодення демонструє певну розгубленість, після тривалого періоду марксистської однозначності, перед різноманіттям існуючих рішень цього питання. Важливі орієнтири для розрішення такої ситуації могло б дати звернення до філософської спадщини видатного мислителя минулого сторіччя Пауля Тілліха. Слід зазначити, що серед існуючих поодиноких вітчизняних аналізів його творчості[1] питання філософії культури практично не розглянуті. Більш численні сучасні російські дослідження[2] не звертають уваги на синтезуючий момент в розгляді культури та суспільства. Багата ж західна традиція інтерпретації, яку ми залучаємо в розгляді, багато в чому однобічно теологічна.

---

[1] *Шевченко С. Л.* Інноваційні аспекти філософії і теології П. Тілліха. П. Тілліх про злуку теології та екзистенціалізму // Ємельяненко Г. Д., Райда К. Ю., Шевченко С. Л. Цінності та постекзистенціалістське мислення. — К.-П.-С.: Вид. Парапан, 2012. — С. 93–109; *Шевченко С.* Специфіка осмислення феномена "нового буття» у філософії П. Тілліха // Філософські діалоги — 2011. Людина. Історія. Розум: за матеріалами філософських читань пам'яті І. Бойченка. Випуск 5. — К., 2011. — С. 316–326; також праці *автора статті.*

[2] Серед важливих в даному контексті: *Лифинцева Т.П.* Философия и теология Пауля Тиллиха. — М.: «Канон +», 2009; *Лёзов С.В.* Теология культуры Пауля Тиллиха // Тиллих П. Избранное: Теология культуры. — М.: Юрист, 1995. — С. 459–471; *Сиверцев М.А.* Судьбы культуры в религиозной философии Пауля Тиллиха // Историко-философский ежегодник. — М., 1991, С.126–146; *Уколов К.И.* Богословие культуры Пауля Тиллиха // Сравнительное богословие: немецкий протестантизм XX века: Тексты с комментариями. / сост., авт. введ. Кристоф Гестрих; пер., авт. вступ. статей К. И. Уколов. — М.: Изд-во ПСТГУ, 2009. — С. 216–226.

© С. Таранов, 2014

Хоча існує незмірна кількість різних дефініцій культури, для Тілліха фундаментальний її зріз розкривається в спрямованості неповного існування до повноти Буття, людської екзистенції до трансцендентного. Або, іншими словами, дійсність культури полягає в самобудуванні життя у сфері духу. І оцей духовний складник культури зближує її з релігією, яка є формою самотрансцендування життя. Простіше кажучи, релігія — спрямованість духу від тлінного, конечного до Бога, і складніше: "Релігія є досвід безумовного, і це означає досвід безумовної реальності на основі досвіду безумовної нікчемності; мається на увазі переживання нікчемності сущого, нікчемності цінностей, нікчемності особистого життя; коли цей досвід призводить до абсолютного, радикального Ні, він перетворюється на таку ж абсолютну реальність, на радикальне Так»[3] .

Сутність культури полягає в тому, що вона є проявом граничної турботи людини, яку намагається «розкрити» релігія. Постулат Тілліха: *релігія — субстанція культури, культура — форма релігії*[4]. Але вони не одне й те ж — попри те, що культура і релігія є сутнісно пов'язаними, вони в реальному існуванні розділені. Культура доповнює та продовжує життя у загальній інтенції до граничного і безкінечного буття. При цьому вона не вповні самостійна, автономна, бо має релігійну суть. Якщо ж її розуміти як суто автономне утворення, то культура утратить телеологічну спрямованість і постане хаотичним зібранням часто взаємовиключних прагнень і їх реалізацій.

Однак культура, не стаючи автономною, не повинна впадати у ще гірший стан гетерономії, підпорядкованості та залежності (від технологій оволодіння світу, тоталітарних прагнень держави і т.ін.)[5], у тому числі і від церковних настанов. Своєрідна автономія культури полягає в її *теономії* — настанові не коритися церковним приписам, але відчувати фундаментальну інтенцію релігійної (а насправді — і філософської теж)[6] свідомості. Інтенцію — спрямованість по вертикалі — до безкінеч-

---

[3] *Тиллих П.* Об идее богословия культуры // Сравнительное богословие: немецкий протестантизм XX века: Тексты с комментариями. / сост., авт. введ. Кристоф Гестрих; пер., авт. вступ. статей К.И. Уколов. — М.: Изд-во ПСТГУ, 2009. — С. 232.

[4] *Тиллих П.* Избранное: Теология культуры. — М.: Юрист, 1995. — С. 266, або *Tillich P.* The Church and Contemporary Culture // World Christian Education, Second Quarter, 1956, pp. 41–43. Тут присутня некласична для нас пара категорій «субстанція і форма», де під «субстанцією» слід розуміти сутність, а під «формою» — явище.

[5] Див.: *Greene T.M.* Paul Tillich and our Secular Culture // The Theology of Paul Tillich. Edited by Charles W. Kegley and Robert W. Bretall. N.Y.: The Macmillan Company, 1964. — P. 50–68.

[6] Детально питання відносин теології і філософії розглянуті у Тілліха в його «Систематичній теології» (*Тиллих П.* Систематическая теология. М., СПб.: Университетская книга, 2000. — Т. 1–2.), аналізується воно зокрема в: *Johnson R.C.* Paul Tillich // Ten Makers of Modern Protestant Thought. Edited by G.L. Hunt. N.Y.: Association Press, 1958. — P. 91; *Randall J. H.* The Ontology of Paul Tillich // The Theology of Paul Tillich. Edited by Charles W. Kegley and Robert W. Bretall. N.Y.: The Macmillan Company, 1964. — P. 152–163.

ного буття. Теономія — не гетерономія, не щось «чуже» для культури, а «своє», до того ж фундаментальне. Саме теономія культури надає їй сенс. Тоді когнітивний розум не буде пізнанням заради пізнання, естетичний — мистецтвом заради мистецтва, правовий — не перетвориться на технічно-утилітарний, а соціальний розум не обмежиться розумінням суспільних форм лише як проявів лібідо або поверхнево інтерпретованої «волі до влади».

Отже, культура автономна «зовнішньо» — за формою та теономна за сутністю. При цьому в ній один з цих елементів може превалювати. Що більше форми, то більше автономії і навпаки. Бувають і крайнощі. Тоді цілком профанна частина культури виражає одиничний, не пов'язаний ні з чим іншим сенс, тобто форму. А суто релігійна культурна дія вказує на зміст у вигляді символів безумовного. І де чистий символ безумовного — Бог[7]. Бог, за Тілліхом, суть осмисленість усіх сенсів.

Але крайності тут недолугі. І профанне, і священне в чистому вигляді ведуть до розпачу. Профанному не вистачає сенсу, наприклад суспільство не може реалізувати себе як безумовна спільність. У священному ж «мало» форми, повноти оформлення, зокрема церква страждає від неуніверсальності, неможливості охопити всіх. Лише в діалектичному синтезі, у теономії можлива людська свобода — і від церкви, і від суспільства, в ім'я «Царства божого». Адже «за своєю суттю Церква та суспільство єдині; оскільки релігія є субстанцією культури, а культура є необхідною формою релігії»[8].

Саме свобода від церкви — найсуттєвіша атрибутивна характеристика християнського протестантизму. Ця свобода «підносить» його над католицизмом. Бо іманентне і речове не є абсолютним, і самокритичність — інший бік цієї установки: «Протестантизм, тобто протест проти підміни Божого людським»[9]. Тому-то протестантизм із претензією на абсолютність — протиріччя за визначенням[10].

Дослідження культури у теономному ключі є сенсом теології культури, основи якої закладає Тілліх[11]. Мета цієї дисципліни — дослідити з позиції сутності всі сфери та творіння культури. «Завдання теології культури полягає у тому, щоб

[7] *Уколов К. И.* Теория смысла в религиозной философии Пауля Тиллиха // Сравнительное богословие: немецкий протестантизм XX века: Тексты с комментариями. / сост., авт. введ. Кристоф Гестрих; пер., авт. вступ. статей К. И. Уколов. — М.: Изд-во ПСТГУ, 2009. — С. 253.

[8] *Тиллих П.* Церковь и культура // Сравнительное богословие: немецкий протестантизм XX века: Тексты с комментариями. / сост., авт. введ. Кристоф Гестрих; пер., авт. вступ. статей К. И. Уколов. — М.: Изд-во ПСТГУ, 2009. — С. 267–268.

[9] Там само. — С. 269.

[10] Див.: *Adams J. L.* Tillich`s Concept of the Protestant Era // Tillich P. The Protestant Era. — Chicago, Illinois: The University of Chicago Press, 1948. — P. 294.

[11] *Тиллих П.* Об идее богословия культуры // Сравнительное богословие: немецкий протестантизм XX века: Тексты с комментариями. / сост., авт. введ. Кристоф Гестрих; пер., авт. вступ. статей К. И. Уколов. — М.: Изд-во ПСТГУ, 2009. — С. 227–247.

виявити та представити конкретні релігійні переживання, що приховані в усіх великих явищах культури»[12]. Із завдання виходять три більш конкретні задачі: загальний релігійний аналіз культури, релігійна типологія культури та релігійна історія філософії, конкретна систематизація культури[13]. Методом дослідження є т. зв. «теологічний»: «…який полягає в універсальному застосуванні теологічної постановки питання до всіх культурних сфер»[14].

І, хоча теологія культури не «продуктивна» у прямому значенні слова, оскільки проектує релігійний смисл на культуру, вона здатна розрізняти не тільки форму і релігійну суть. Вона виявляє в культурі ще третій предметний складник — конкретний вміст. Сутність — сенс вмісту. Вміст визначає спосіб вираження «матеріалом» культурної форми, тому парадоксальним чином форма як спосіб вираження «ближча» до вмісту, ніж до суті.

Слід звернути увагу на те, що для Тілліха, у зв'язку з побудовою теології культури немає необхідності у т. зв. «теології природи» («натуральній теології»[15], майже вічній супутниці філософії) — оскільки природа осягається людиною тільки через посередництво культури. А ось церковну теологію він не відкидає, бо вона є своєрідним полюсом та ідеалом, адже «…заради того, щоб ми могли дослідним шляхом пізнавати в культурі релігійні цінності, щоб ми могли займатися теологією культури, щоб ми могли розрізняти та називати релігійні елементи, вже заздалегідь повинна існувати специфічно релігійна культура»[16].

До речі, Тілліх вважає, що теологія культури і є сенсом існування теологічних факультетів в університетах, у такому разі їх робота, їх аналіз будуть не менш глибокими, ніж філософських побратимів.

Задля виявлення теономних складових у культурі Тілліх звертається до історичного буття людини. І осягнути такий підхід краще допоможе аналіз духовних форм осягнення історії.

Історія, на думку Тілліха[17], має два основних типи осмислення. Це так звані «неісторичні» інтерпретації історії, що намагаються знайти ключ до історії в іншому джерелі, ніж вона сама. Й — «історичні» підходи, які намагаються зрозуміти соціальний процес «з нього самого».

---

[12] *Тиллих П.* Об идее богословия культуры // Сравнительное богословие: немецкий протестантизм XX века: Тексты с комментариями. / сост., авт. введ. Кристоф Гестрих; пер., авт. вступ. статей К. И. Уколов. — М.: Изд-во ПСТГУ, 2009. — С. 227–247. — С. 234.

[13] Там само. — С. 235.

[14] Там само. — С. 234–235.

[15] У цьому вбачаємо загострення розходжень із католицизмом у Тілліха.

[16] *Тиллих П.* Об идее богословия культуры // Сравнительное богословие: немецкий протестантизм XX века: Тексты с комментариями. / сост., авт. введ. Кристоф Гестрих; пер., авт. вступ. статей К.И. Уколов. — М.: Изд-во ПСТГУ, 2009. — С. 243.

[17] Див: *Tillich P.* The Protestant Era. — Chicago, Illinois: The University of Chicago Press, 1948. — P. 20–28.

До неісторичних способів відносяться натуралістські і супранатуралістські погляди на історію, що намагаються поставити її в залежність від іншого, більш істинного зрізу буття, більш «високого» і цінного. Таке бачення присутнє в даосизмі з його звеличенням істинного минулого, та брахманізмі, що провіщає цикли — «юги». Та й грецькі філософські погляди, попри видиме розмаїття, прагнули до парменідівського поклоніння перед нерухомим буттям або платонівського бачення ієрархії ейдосів. Новий час, проголосивши домінантою мислення механіцизм, а пізніше матеріалізм, в природі побачив теж надісторичну досконалість.

Для всіх неісторичних інтерпретацій історії характерним є віднесення характеристик вищої реальності і вищої цінності до природи і надприроднього. А все історичне і тимчасове по суті є негативним, в ньому царює безвихідна необхідність руйнування і деградації особистості. Істинне ж — вічне і непорушне, позбавлене генезису, його форми — Єдине, в «неосвіченому» вигляді — політеїзм, іноді — непорушна речова субстанція. Тут якщо рух і є можливим, то лише у вигляді циклу. Космос і ієрархічний порядок незмірно важливіші за мінливий час, в якому немає порятунку.

Але існує й інший тип підходу до осмислення історії — т. зв. «історична інтерпретація», що намагається зрозуміти історію «зсередини». Такий підхід підкреслює важливість для реальності категорії «історичного» та її незалежність від іншого. Тут вже «час важливіший за космос». Історія — суть поле боротьби добра і зла, а не мертвущий цикл. У ній і саме завдяки їй можливий «порятунок» людського, бо виникає можливість появи нового, а отже відкривається «шлях істинного буття» — процесу самореалізації. До таких пояснень близький уже древній зороастризм, що зберіг деякі риси статичності, але і надавав імпульс історичному із зіткнення протилежних світових начал. Безумовно найяскравішим прикладом тут служать іудейські пророки, які провіщали про історичне відшкодування в майбутньому нестерпності сьогодення. Естафета пророків була прийнята і плідно продовжена християнством, де цикл явно був розгорнутий в стрілу часу з його метою, есхатосом. Причому єретично-сектантські відхилення від християнства, але викликані до життя саме ним, підкреслювали значення історичного найбільш радикально. Це — насамперед хіліасти (мілленарісти) різних видів і з найяскравішим представником Йоахімом Флорським, що проповідували «тисячолітнє царство» Бога і праведників на землі, історичну та іманентну форму Царства божого (у Флорського — «Царство св. Духа», третій період історії). До того ж ідея про компенсацію «всередині», а не «поза» людською історією знайшла свої відгомони в радикальних теоріях і формах буржуазних і пролетарських революцій.

І хоча Тілліх негативно оцінює радикальний мілленаризм комуністичного ідеалу безкласового суспільства і способи його втілення, проте історичні інтерпретації історії в цілому знаходять його підтримку. Адже він вважає християнство найяскравішим критерієм й ідеалом історичного підходу до дійсності. Бо саме в ньому знаходить своє розкриття *теономний рух* людини до Буття.

Скінченність людського буття породжує в якості засобів її подолання не тільки релігію і культуру, але й сам історичний процес їх реалізації. При цьому і людське життя, і історія людства сповнені протиріч, породжених наявністю в них одночасно екзистенційних та ессенційних моментів («відчуження» та «сповнення»). Але ця амбівалентність парадоксальним чином вказує на присутність — у людському житті та історії — Буття. Історія спрямована до його повноти, отже теж *теономна*. Тобто усвідомлення амбівалентності життя веде до неперебornого прагнення створення неамбівалентного Нового Буття[18].

Нове Буття постає перед людиною як ідеал її самостановлення, який реалізується не тільки в межах внутрішнього зростання, але і в спільному з іншими темпоральному вимірі. Це нова якість людського буття, осяяна божественною свободою і довершеністю, про можливість якої свідчить *Кайрос*. Кайрос, який ще Арістотель називав «кращим в категорії часу», але рідкісним його проявом. Для Тілліха тут важливіший авторитет апостола Павла, для якого кайрос — повнота часу як такого.

Отже Кайрос «протистоїть» в людській історії Хроносу як справжній, належний час — часу формальному, який лише триває. Кайрос вносить *якість* ідеалу в каламутний потік *кількісної* одноманітності Хроноса[19]. Це момент сповнений сенсу і він надає цю повноту осмисленості решті часу. Для християнства це — пришестя Христа (колишнє і майбутнє) — сенс і мета історичного. Ідеал Царства Божого виявив себе в цьому світі у Христовому явленні, і це був головний *Kairos*. Але є і «менші» *кайроси*, *kairoi* — акти вторгнення духовної присутності в життя людства, великі моменти історії[20], поворотні пункти, коли вічне осуджує тимчасове. Kairos унікальний, kairoi рідкісні, і розпізнати їх і інтерпретувати буває досить складно. Їх дія є подібною до «пульсації» історичного потоку.

Людина, слід розуміти, в історії теономно прагне до творення нового неамбівалентного порядку речей, подолання неоднозначностей відчуженого стану. Її шлях — виступання, переступання через дане або pro-gress (gressus — крок). Однак реальний історичний прогрес не досягає своєї мети і якщо він є очевидним в технології, науці, освіті, комунікації, то в більш

[18] Див.: *Tillich P.* The New Being. — N. Y.: Charles Scribner Sons, 1955.
[19] *Тиллих П.* Избранное: Теология культуры. — М.: Юрист, 1995. — С. 217.
[20] *Тиллих П.* Систематическая теология. М., СПб.: Университетская книга, 2000. — Т. 3. — С. 129.

сутнісних для людського існування сферах — філософії, мистецтві, етиці практично не проявлений. Бо прогрес, будучи наслідком метафізичного устремління до трансцендентного, але і звертаючись до іманентних складових культури, тим самим ототожнюючи Безумовне з обумовленим та Вічне з минущим, реалізує лише кількісне, але не якісне зростання. Тому-то історія зберігає свою амбівалентність, демонструючи і елементи прогресу і елементи його відсутності.

Соціально-політична сфера діяльності людини для Тілліха демонструє нам ще один спосіб вирішення онтологічної проблеми відчуження — соціалістичне вчення і практику. Мислитель навіть рубрикував себе як «релігійного соціаліста»[21] і присвятив цій темі кілька робіт[22].

У контексті основних положень теології культури Тілліха треба розуміти і таке явище у його духовній еволюції як релігійний соціалізм. Бажання справедливості (яке зблизило його з соціалізмом) виросло у Тілліха з прийняття «волання пророків» про відсутність цієї справедливості та Ісусових слів засудження багатства[23]. Сучасне йому суспільство Тілліх вважав цілком «буржуазним», для нього це означає, підкореним принципам аналізу (як розчленування цілого), маніпуляції та дегуманізації[24]. «Світло розуму» (гіперраціоналізм), самозавершеність і автономія індивіда (егоїзм) — інші негативні атрибути буржуазного стану соціуму. Але в їх подоланні треба бути обережними.

У роботі, написаній незадовго до часу свого вигнання з нацистської Німеччини, Тілліх вказує на хибну альтернативність протиставлення буржуазному стану іншого — «романтичного» розв'язку проблем соціального облаштування, маніфестованого націонал-соціалізмом. Вочевидь і теорія і практика виявляють неспроможність і тези буржуазного підходу, і антитези (романтичного втілення в життя ідеї рівності і загального блага) нацизму. Необхідним є подолання обох в синтезі здорового реалізму з часткою віри в зміну на краще — «релігійному соціалізмі». (Робота, яка проголошує ці ідеї називається *The Socialist Decision*, де *decision* можна передати і «рішенням» і «рішучістю» — синонімом *courage* — мужності, онтологічної основи екзистування.)

Соціалізм вкорінений у фундаментальних дослідженнях Маркса, і Тілліх не обходить їх своєю увагою. Для нього близьким є ранній Маркс періоду «Економіко-філософських руко-

---

[21] *Tillich P.* Beyond Religious Socialism // Christian Century, June, 15, 1949.

[22] *Tillich P.* The Socialist Decision. — New York: Harper and Row, 1977**;** *Tillich P.* Für und wider den Socialismus. — München und Hamburg: Siebestern Taschenbuch Verlag, 1969.

[23] *Тиллих П.* Кто я такой? (Автобиографическое эссе) // Вопросы философии, 2002, № 3, — С. 167.

[24] *Sherman F.* Tillich's Social Thought: New Perspectives // Christian Century, February, 25, 1976, pp. 168–172.

писів 1844 року», Маркс — гуманіст і пророк, а не пізній Маркс, який фокусує всю свою увагу в точці економіки, розважливий і нетерпимий одночасно[25].

Тілліх намагається знайти точки зближення марксизму з християнським пророцтвом, профетизмом[26]. Перший зв'язок бачиться мислителем в самому вченні про людину. Марксистська теорія відчуження, на його думку, вельми близька теологічному розумінню «занепалого стану» людини з його формами відчуження і від божественної сутності-ідеалу, і від інших людей. Зв'язок з іншими — сутнісна характеристика людини, людина суть соціальне буття, що не детерміноване лише своїми індивідуальними особливостями. У цьому ще одна згода християнства і марксизму. Бо лише на межі індивідуальних людських можливостей, у зіткненні і злитті з можливостями інших, виростають і наповнюються силою людські здібності. І тут наукове вчення зближується з релігійним поглядом. Також марксизм як система містить в якості необхідних елементів і вчення про боротьбу добрих і злих сил в історії, і есхатологізм — очікування, чітку спрямованість у майбутнє. Наступний важливий момент зближення християнського профетизму і марксизму в тому, що обидва критикують існуючий соціальний порядок, при цьому і той і інший вважають, що перехід з теперішньої фази недосконалості в стадію повноти трапиться в катастрофі або серії катастрофічних подій, кінець яких встановить царство миру і справедливості, симптоми яких явно помітні вже в теперішньому. І ще одне — зміни, нове в соціальне буття, історію повинні внести малі групи.

Однак схожість не виключає відмінностей, і Тілліх бачить певні недоліки марксистського вчення і деякі переваги теолого-екзистенційного, теономного підходу. Головні відмінності між марксизмом і ідеалом створюваного філософом християнського соціалізму в їх розумінні ідеї трансцендентного. Для марксизму обмеженість сьогоднішніх можливостей людської натури трансцендується в очікуванні наступного і вже наступаючого етапу справедливості. Але це прийдешнє не тотожне абсолютній трансценденції християнства. Комунізм марксизму, що йде на зміну капіталістичному соціальному устрою «залишається» в часі і космосі, історії та політиці, в кінцевому рахунку «залежить від іманентних процесів». Він елімінує зі свого розгляду-проекту концепт «вічності».

А ось християнський релігійний соціалізм, що увібрав, згідно з Тілліхом, кращі моменти і християнської «метафізики», і прагнення до іманентної справедливості, має в якості основоположної ідеї уявлення про те, що нерівність, необґрунтована

---

[25] *Тиллих П.* Кто я такой? (Автобиографическое эссе) // Вопросы философии, 2002, № 3, — С. 167.

[26] Див.: *Tillich P.* The Protestant Era. — Chicago, Illinois: The University of Chicago Press, 1948. — P. 254–260.

гординя і пов'язана з нею «воля до влади» вповні невикорінні на історичній сцені, хоча частини цього «демонічного» укладу, наприклад капіталізм і націоналізм можуть бути знищені в історії, в часі. Однак ці політичні або ж індустріального характеру зміни не поміняють людського стану докорінно.

Для релігійного соціалізму людська несприятлива ситуація має більш складну внутрішню структуру. Приймаючи соціальну складову особистості як основну і визначальну для особистості, ця теорія не відкидає цілком і індивідуальну компоненту в людині, її прагнення змінити себе «всередині», «в глибині серця». Теолого-екзистенційне вчення Тілліха про релігійний соціалізм підкреслює важливість розвитку особистості та її внутрішньої зміни, екзистенційного зростання навіть для самого революційного руху.

І, хоча релігія у всіх її різновидах і формах для марксизму по суті є ідеологією, лише способом управління одним класом іншими, які не мають зв'язку з реальністю, релігійний соціалізм, на думку Тілліха, не повинен зневажати марксизм. Відкидаючи будь-які прояви догматизму (і марксизму, і антимарксизму) важливим є проявляти повагу до марксистських принципів, бо вони на те заслуговують — наукові результати марксизму, його аналіз суспільства, і, особливо, його економічних основ, довели свою істинність і дієвість.

Слід зрозуміти, що для Тілліха важливим є враховувати «граничний інтерес» в Бутті, властивий філософському екзистенціалізму та християнській теології. І тут марксизм не всемогутній — його матеріалізм не «відкриває» весь фундамент історичного процесу. Бо людина та її суть — не цілком у в питанні заробітної плати. Але марксистський чіткий аналіз людської скрутності, відчуженості, відкриття її іманентних причин і потужна спрямованість у краще майбутнє не припинять відігравати свою роль у саморозумінні і саморозвитку людства. І теолого-екзистенційний релігійний соціалізм в дусі християнського профетизму, але і використовуючи методи марксизму, спроможний і зрозуміти, і трансцендувати теперішній світ.

Марксове вчення про суспільний розвиток повинно бути переосмислене, за думкою Тілліха, в фундаментальний символ «очікування», який безпосередньо зближує соціалізм з теологією надії. Будучи субстанційно релігійним у своєму бажанні загального благоденства, соціалізм і свою секулярну форму мав би змінити на християнську. Такий глибинний соціалізм, можна сказати «соціалізм із людським обличчям» досить яскраво виявив би теономію культури і дав би можливість виникненню нового соціального порядку.

Людина сама повинна здійснювати себе, торувати свій шлях — через зростання самоусвідомлення, свободи, співвіднесеності з іншими людьми — до єдності екзистенції та есенції у створенні Нового Буття. Пауль Тілліх, застерігаючи від

небезпек буржуазного стану (капіталізму) та тоталітарних форм соціального єднання і водночас вказуючи на онтологічні (теономічні) підвалини суспільної взаємодії, дає нам можливість чіткіше побачити мету.

Тілліх не вважає (як це роблять «теологи кризи»), що людська культура є тільки творіння людських гордощів, приречене на провал. Її автономія далеко не беззастережна, і вільна релігія провинна бути визначальною основою, субстанцією культури, а культура — формою релігії.

Релігія «спрямована» на безумовне, культура — на умовні форми та їх *єдність*. Це смислова цілісність — точка сполучення релігії і культури, а також філософії релігії та філософії культури, які їх вивчають[27]. Культуру потрібно зрозуміти не як залежну (від умов існування, економіки, політики і т. д.), гетерономну сутність, але і не як автономний витвір (гру, «мистецтво заради мистецтва»). Оскільки культура теономна, вона за своєю суттю реалізує устремління людської екзистенції до трансцендентного, природньо будучи обмеженою даними їй іманентними можливостями. Тож, ключ до розуміння культури — вона вектор, вказуючий на Буття. Цей вектор — ключ до розуміння історичної реальності.

Так Тілліх намагається позбутися дуалізму сакрального та профанного: у нього наука не суперечить догмі, мистецтво — культу, держава — церкві, оскільки і наука, і мистецтво, і держава теономні за своєю суттю. Бо людина — істота, яка намагається вийти за межі власної обмеженості, відчуження та конечності, і засобом її самотрансцендування є культура.

Стаття надійшла до редакції 25.04.13

[27] Див.: *Tillich P.* Religionsphilosophie. Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: W. Kohlhammer Verlag, 1969. — S. 44–45.

УДК 930.85:27+215.85

Світлана Гуменюк,
кандидат філософських наук,
доцент кафедри суспільних дисциплін
Національного університету водного господарства
та природокористування, м. Рівне

ОСТРОЗЬКІ КНИЖНИКИ ЯК ПРОДОВЖУВАЧІ СВЯТООТЦІВСЬКОЇ ТРАДИЦІЇ

Humenyuk Svitlana, *PhD in Philisophy, Docent at Social Science Department of the National University of Water Management and Nature Resources Use (Rivne).*

The Ostrog representatives of the book culture as the followers of patristic tradition.
The influence of the patristic tradition on the forming of philosophical views of Ostrog representatives of the book culture is researched in the article on the texts of such philosophers traditionalists as Gerasim Smotritskiy, Vasiliy Surazkiy (Malyushitskiy), Vitaliy z Dubna, Ioan Vishenskiy etc. It was proved that byzantium and patristic sources were the main basis of their creativity.

Key words: the patristic tradition, the ideal of the obedience, ascess, book culture, moral philosophy.

Гуменюк Светлана. **Острожские книжники как продолжатели святоотеческой традиции.**

В статье исследовано влияние святоотеческой традиции на формирование философских воззрений острожских книжников. На примере текстов философов-традиционалистов, а именно: Герасима Смотрицкого, Василия Суражского (Малюшицкого), Виталия из Дубно, Иоанна Вишенского и др. доказано тезис о том, что византийские и патристические источники были основой их творчества.

Ключевые слова: патристическая традиция, идеал смиренномудрия, аскеза, книжная культура, моральная философия.

Актуальність теми. Наша спроба окреслити образ Острозького книжництва продиктована намаганням віднайти осердя власного культурного світу, тієї життєвої реальності, яка може дати потужний імпульс для становлення України як самодостатнього культурного організму. Сьогодні надзвичайно важливо звернутися до тих джерел, які становлять основу традиції і допомагають щонайбільшою мірою осмислити цінність власних культурних надбань. Актуальність цієї проблеми продиктована ще й тим, що тут мова йде про культурну спадщину діячів Острозького культурно-освітнього центру, котрі зуміли у вирі релігійної полеміки зберегти духовне ядро власної автентичної самототожності.

Зважаючи на це, наша **мета** ствердити культурницьку роль острозьких книжників як продовжувачів святоотцівської традиції є цілком зрозумілою. Маємо сказати і про те, що цей ракурс проблеми так чи інакше обговорювався на сторінках наукових видань, зокрема, В. Нічик, П. Кралюком, П. Саухом, М. Кашубою, Я. Стратій.

© С. Гуменюк, 2014

Передусім підкреслимо, що діяльність острозьких книжників припадає на добу Передренесансу та Ренесансу, яка в Україні має свою специфіку. Піднесення культурницького руху супроводжується гострою релігійною полемікою та пристрасними апологетичними ремінісценціями щодо позиції західнолатинських мислителів. Діалог із західним світом інколи ставав монологом, і тоді Україна втрачала не лише право голосу, а й свою культурницьку позицію. Український православний традиціоналізм, якому і випала місія оборонця власної ідентичності, живився в основному біблійними та візантійськими джерелами.

Не випадково першими друкованими книгами Острозького культурного центру стають «Книга Новаго завѣта в неиже на преди псалмы» (1580 р. в.) та знаменита Острозька Біблія — «Бібліа сирѣчъ книгы Ветхаго и Новаго Завета по языку словенску» (1581 р. в.). Новий Заповіт у передмові друкаря І. Федорова названо першим плодом («первый овощъ») друкарні, а також творінням рук, які воздають хвалу Творцеві всього благого, важливою бутттєвою справою, що покликана утверджувати Христову церкву. У передмові названа ще одна мета, заради якої друкувались священні релігійні тексти, а саме: «и в насаждение всему русскому народу»[1]. Цікаво відзначити смислове навантаження старослов'янського слова «насаждение». Повний церковнослов'янський словник тлумачить нам його не лише як «насаджування рослин», а і як «породження», «підготування», і радить використовувати смислове поле у тому відношенні, у якому воно використовувалось у виразі «Насаджений рай», тобто, беручи до уваги біблійну аргументацію, згідно з якою рай був утворений не звичайним природним шляхом, а є результатом особливої (діяльності) Божої творчої сили. Відтак, і книга «Нового Заповіту», згідно із задумом острозьких традиціоналістів, була зумовлена не лише просвітянськими орієнтирами, а й високою метою містичного, промислительного насадження священних релігійних текстів, для благочестивих ревнителів «богодухновенныхъ догматъ святыя соборныя и апостольскія церкви... паче же въ нынѣшнее время, посреде рода строптива и развращенна»[2].

Не випадковістю у тексті передмови є і прохання, а точніше молитовна «просьба» «съ всякимъ смиренієм» сприйняти цей перший плід Острозької друкарні. Доцільно зауважити, що реформація, яка так стрімко просувалася Європою XVI ст., також вважала справою честі розповсюдження біблійних текстів серед безграмотного і малограмотного населення, проте, на переконання традиціоналістів, ця Божа справа у такому вико-

[1] Памятники полемической литературы в Западной Руси / ред. П. А. Гильтебрандт. — Петербург: [б. и.], 1882. — 1260 с., 1820 стб. — (Русская историческая библиотека, издаваемая Археографическою комиссиею; кн. 2, т. 7). — С. 670.

[2] Там само. — С. 669.

нанні була затьмарена «тщеславіемъ» і «самомнителнымъ мудрованіемъ», про що у ІІ-й передмові до Біблії говорить Герасим Смотрицький: «Кому уподобятся сіи, иже в новѣй, паче солнца сияющей благодати, тщеславіемъ и самомнѣніемъ ослѣпше, Христа единосущна и съпрестолна Отцу же и Святому Духу, прежде всѣхъ вѣковъ, сущаго, прелщенныхъ ухищреніемъ, подъ лѣты токмо, и тварію злохулно съ Аріемъ исповѣдати деръзаютъ на съоблазнъ неутвержденымъ, на свою же погибель»[3]. Тут продемонстровано не тільки безперечний авторитет біблійних джерел, а й візантійсько-екзегетичний тип розуміння Святого Письма у строго канонічному, східному прочитанні.

На нашу думку, у контексті означеної наукової розвідки, заслуговує на особливу увагу ще одна грань творчої спадщини острозького традиціоналізму, що була репрезентована релігійно-філософським твором Віталія з Дубна. І хоча назва твору «Діоптра сирѣчъ зерцало или изображеніе извѣстное живота чѣловѣческаго въ мирѣ отъ многихъ святыхъ божествѣнныхъ писаний и отечѣскіхъ догматовъ составѣлнная, съ греческаго на словѣнскій языкъ вечная памяти годнымъ отцемъ Віталіємъ, игумѣномъ въ Дубне, преложена и написана» не претендує на оригінальність, адже «Діоптра, себто дзеркало, або зображення людського життя» — назва, подібна до Києворуського перекладу твору Филипа Пустельника, що був написаний ще у 1097 р.[4]. Проте, попри більш як скромну самооцінку автором свого твору, слід відзначити, що твір «Діоптра..» не є компіляцією передусім тому, що в ньому легко відчути власну концепцію автора щодо шляху духовного удосконалення людини, співвідношення ролі розуму, волі і почуттів, аналізу багатьох морально-етичних проблем[5]. «Діоптра...» ігумена Дубенського Хрестовоздвиженського монастиря була написана ще за бутності автора ієродіаконом, а видана вже після його смерті у Єв'ю 1612 р. Морально-релігійне навантаження твору легко співвіднести з концепцією філософування острозького книжництва не лише за допомогою географічної та часової спільності (адже саме у Дубенських маєтках проживав більшу частину свого життя фундатор острозького традиціоналізму князь В.-К. Острозький, саме у Дубенському Хрестовоздвиженському монастирі біля двадцяти років ігуменом був духівник і наставник у справах віри князя Іов Желізо), а й концептуально. Багато міркувань автора обумовлюється дог-

[3] *Смотрицкий Г.* Предисловие к Библии, изданной в Остроге 1581 г. / Герасим Смотрицкий // Памятники литературной полемики православных южно-руссов с протестантами и латино-униатами в Юго-Западной Руси за XVI и XVII ст. — К., 1914. — С. 45—58. — (Архив Юго-Западной России ; ч. 1, т. 8, вып. 1). — С. 47.

[4] *Виталий.* Диоптра Віталій (з Дубна) // Історія філософії України: хрестоматія: навч. посіб. / упоряд. М. Ф. Тарасенко, М. Ю. Русин, А. К. Бичко [та ін.]. — К., 1993. — С. 75.

[5] Там само.

матами православ'я та беззаперечним авторитетом святоотцівської традиції філософування. Належить визнати, що твір «Діоптра..» успадковує традицію візантійського богослов'я, котра базується на біблійних витоках пошуку істини як відповіді на граничні питання людського буття.

Дозволимо собі дещо ширше зацитувати певні морально-релігійні імперативи Віталія з Дубна. «Сини світла не повинні нарікати на те, що злі люди ремствують на них і сини темряви гонять їх, — бо завжди ж премудрість невігласи ненавидять», або ж «якщо життя доброчесних людей є мовчазним докором і викриттям розбещеності розпутних людей, — то не дивно, що злі гонять добрих»[6], — констатує інок Віталій, очевидно, обдумавши новозаповітну історію, що розповідає про мученицьку смерть майже всіх, крім Іоанна Богослова, що помер власною смертю у вигнанні, найближчих учнів Христа — його апостолів.

Біблійні джерела лягають в основу і таких моральних настанов інока Віталія: «Віра є велика річ, але без діл мертва», «Духовне багатство зводить до небес, тимчасове — до пекла. Справжнє багатство те, що збагачує душу доброчесностями», «Світ цей, у якому ти так радієш, миттю змінюється, отже і радість його тимчасова»[7]. До речі, ці паралелі перегукуються й зі старозаповітною мудрістю Еклезіаста і з новозавітними книгами Євангелія.

Споріднена творчість Віталія і з візантійськими святоотцівськими настановами: «Святі, маючи осяяння світла, божественного, помічали в собі недосконалості найменші, і розмірковуючи про незмірну безодню нескінченної Божої досконалості, у цьому світлі розглядали свою слабкість і нікчемство»[8]. Через кожну сформульовану автором думку просвічує лик смиренної мудрості, у якому віддзеркалюється, як у справжній діоптрі (тобто дзеркалі), традиція беззаперечного авторитету Біблії та візантійського типу філософування у контексті його богословських рефлексій.

Звернемося до центральної постаті полемістів традиційного крила — Іоанна Вишенського. Серед найбільш вагомих ціннісних орієнтирів, суміжних з площиною візантійського православ'я, український мислитель називає євангельську проповідь, апостольську науку, закон святих, цноту і доброчесність, простоту, віру, надію, любов, смирення, збереження суті християнського хрестоносного імені, практичне «на ділі» осягнення простоти благочестивого християнства та каяття. Причому, пристрасний «глупий русин» «голяк і самітник», «Іоанн гріш-

[6] *Виталий*. Диоптра Віталій (з Дубна) // Історія філософії України: хрестоматія: навч. посіб. / упоряд. М. Ф. Тарасенко, М. Ю. Русин, А. К. Бичко [та ін.]. — К., 1993. — С. 81.

[7] Там само.

[8] Там само. — С. 86.

ний», що прагне «єдиного на потребу» — спасіння, переконливо закликає свого читача не шукати еллінської філософської зверхності, «гною світолюбства», комедійництва та машкарництва, але не оминати очима, «застановлятись на ступенях о лжи и истине»[9]. Не викликає подиву й те, що той, хто «зело любляй безмолвиє», часто повторює за апостолом Павлом житейську сентенцію: «несть наша брань к плоти и крови, но к началом и ко властем и к миродержателем тьмы века сего»[10]. Філософські системи Платона та Аристотеля аскет у своїй «Книжці» іменує не інакше, як поганськими, закликаючи всупереч хитрому безвір'ю протиставити Того, хто смиренням перемагає гордість, хто і безкнижних вчить премудрості, хто риболовів обертає на ловців душ людських, недвозначно натякаючи на Христа Спасителя. Постать пристрасного і безкомпромісного полеміста досліджувалась багатьма українськими істориками, літературознавцями та філософами, серед яких чільне місце належить Д. Чижевському. В «Історії української літератури» вчений робить у зв'язку з цим висновок про те, що Іоанн Вишенський вбачає порятунок від усіх суспільних та церковних лих винятково у дотриманні найпростіших правил православної церкви.

Однією з найгрунтовніших наукових розвідок щодо постаті І. Вишенського та інших представників острозького книжництва є на сьогодні розвідка Я. Стратій, яка слушно зауважує, що творчість цього полеміста свідчить про те, що він був рішучим противником вибраного католицькими теологами шляху пізнання божественної істини через логіку і розмірковування, натомість Вишенський був прихильником традиційного для православ'я ірраціонального містико-аскетичного способу осягнення істини. Дослідниця також підкреслює, що джерелом цієї містичної концепції самопізнання і богопізнання були для полеміста давньоруські монастирські пам'ятки та твори візантійських ісихастів.

Ще один дослідник творчості Вишенського — П. Яременко акцентує нашу увагу на тому, що «методологічними посібниками Вишенському слугували в першу чергу апостольські послання і візантійська патристика»[11]. Саме ці книги щедро цитуються аскетом у його антикатолицьких інвективах. Яременко зазначає, що книжник-традиціоналіст виступає палким поборником Істини, але тієї, якою керуються Божественне начало в людині, дух, розум, а не плоть, з оптимізмом зазначаючи, що «Истина же сущая и непременная … есть не временна, но

---

[9] *Вишенский И.* Неизданные сочинения и послания Иоанна Вишенского, начала XVII ст. // [Памятники литературной полемики православных южно-руссцев с латино-униатами]. — К., 1887. — С. 19—348. — (Архив Юго-Западной России ; ч. 1, т. 7). — С. 308.

[10] Там само. — С. 172.

[11] Яременко П. К. Мелетій Смотрицький : життя і творчість / К. П. Яременко. — К. : Наук. думка, 1986. — С. 55.

вечнепребывательная»[12]. Отже, письменник декларує віру в існування абсолютної істини, яку репрезентує православ'я, бо «латинь» попирає її, «занеже не стоит в истине, не повинуется и не верует истине»[13]. Варто наголосити, що вказані орієнтири у просторі Острозького традиціоналізму стали відправною точкою філософування православних книжників-полемістів, утворивши їх концептуальне дослідницьке поле.

Наприклад, Клірик Острозький у своєму «Отписы на лист …Іпатія до яснеосвецоного княжати Костянтина Острозкого…», смиренно іменуючи себе «найменшим клiриком», за епіграф до свого полемічного твору бере розлогі цитати з візантійської патристичної літератури (Григорій Богослов, Афанасій Олександрійський) та апостольських послань. Акцентуючи увагу на антиномічних поняттях «мудрості людської» та «мудрості правдивої», він зауважує, що остання полягає не у виквітності слів, не у застосуванні мовних прикрас, не у брехливій славі, а у силі Божій. Доречно відзначити, що свої листи-«отписи» полеміст завершує однією і тією ж фразою: «Писан у Острогу, у школе кгрецкой Острозской»[14], змінюючи лише дату написання і акцентуючи увагу читача на назві Острозького культурного осередку «кгрецкой», оминаючи офіційну назву «греко-слов'яно-латинська».

Саме біблійні та візантійські джерела живили творчість ще одного активного учасника Острозького наукового гуртка, автора твору «О единой истинной православной вере и о святой соборной апостольской церкви откуду начало приняла и како повсюду распростреся» Василія Суразького (Малюшицького), котрий упродовж сорока років працював у Острозькому культурному осередку. Вивчаючи його творчість, не можна не відзначити глибокого знання Біблії, патристики, теологічної літератури, дуже високого освітнього рівня цього «книжного мужа», а також вміння переконливо обстоювати власну позицію. В. Суразький часто цитує апостольські правила і настанови, рішення святих вселенських соборів, блаженного Агафона, Іоанна Екзарха Болгарського, нещадно критикує Орігена, який намагався використати античну філософію для обґрунтування християнських догм, але був засуджений як єретик. Письменник-полеміст дорікає латинянам, котрі «Оригеново ученіє пріємше» «и в прочих скори суще с твердейшего во слабшее уклонятися»[15]. І хоча у творчості представників острозького

---

[12] *Вишенский И.* Неизданные сочинения и послания Иоанна Вишенского, начала XVII ст. // [Памятники литературной полемики православных южно-руссцев с латино-униатами]. — К., 1887. — С. 19—348. — (Архив Юго-Западной России ; ч. 1, т. 7). — С. 26.

[13] Там само.

[14] Святые отцы о молитве и трезвении / сост. святитель Феофан Затворник. — К. : Свято-Успен. Почаев. Лавра, 2004. — 478 с. — С. 225, 280.

[15] *Василий*. О единой вере: соч. Острож. священника Василия 1588 года // Памятники литературной полемики православных южно-руссов с протестантами и латино-униатами в Юго-Западной Руси за XVI и XVII ст. — К., 1887. — Стб. 601—938. — (Архив Юго-Западной России; ч. 1, т. 7). — С. 618.

книжництва, крім вміння захищати та розвивати духовні традиції свого народу, вже проглядається «тенденція до усвідомлення необхідності опанування світських наук», (що можуть підтвердити хоча б слова з передмови до Острозької азбуки, як врешті і сам факт видання підручника двома мовами: «по греческіи альфа-вита» та «по рускіи аз-букі» «мужей в Божественном писаніи искусных»), проте визначальним аспектом засад філософування острозьких мислителів залишається захист традиційних біблійних основ полемічної думки та високий авторитет східної патристики.

Біблійні та візантійські джерела слугували за зразок навіть для написання віршів, як-от у поетичних рядках Даміана Наливайка, настоятеля церкви Святого Миколая в Острозі. У нього знаходимо не просто орієнтування читача на моральне вдосконалення, а й посилання на слова святого Григорія Богослова: «Слышалем (Григорій грек), же ся спирали два младенци …»[16]. І далі автор говорить про першочергове значення власного прикладу для виховання у дітей християнських чеснот.

Великого значення надає пресвітер Даміан Наливайко знаменню хреста, яке, за церковним переданням, навернуло майбутнього візантійського імператора Константина у православну віру, і глибоко пошановувалось у візантійській культурі як знамення перемоги над людською гріховністю: «Кресте, господствуяй днесь во всем мирять / Тобою христиане сияют в вѣрѣ, / Тя знаменіе имутъ морске пловцы... / Спасенія своего в бранєхъ зѣльныхъ, / И азъ тя молю во временахъ раздѣльныхъ, / Єгда от мира сего и тѣлеси моєго изыду, / Тогда спутникъ ми буди, да иде же желаю, дойду, / В жилища ми небесная со святыми ти всели / И вѣчныхъ благъ причастіємъ душу мою возвесели»[17].

У всіх наведених нами текстах проглядає лик візантійського духу, який Іван Огієнко називає «греко-православним». Доречно сказати, що грецькі перекладні джерела тривалий час живили українську філософську думку, починаючи ще з часів Київської Русі. «Саме грецькі тексти, — наголошує доктор філософських наук В. Вандишев, — послугували зразками для вітчизняної літератури»[18]. Сучасний дослідник наголошує на тому, що відносно послідовні філософські концепції мали підґрунтям не лише певні суб'єктивні релігійно-філософські упередження, а й, поза всяким сумнівом, велику за обсягом кількість перекладів грецьких текстів, які у свою чергу, залишали

[16] *Наливайко Д.* На герб його святості князя Костянтина Костянтиновича Острозького, 1604 р. // Тисяча років української суспільно-політичної думки: у 9 т. / [редкол.: Т. Гунчак (голова) та ін.]. — К., 2001. — Т. 2, кн. 2: (Перша половина XVII ст.). — С. 102—103. — 517.

[17] Там само. — С. 515.

[18] *Вандишев В.* Палея тлумачна: особливості світосприйняття XV—XVIII ст. / В. Вандишев // Історія релігій в Україні: наук. щоріч. / Ін-т релігієзнав., Львів. від-ня Ін-ту укр. археографії та джерелознав. ім. М. Грушевського НАН України, Від-ня релігієзнав. Ін-ту філософії ім. Г. Сковороди НАН України. — Львів, 2002. — С. 474.

«сліди впливу» на всіх жанрах народної творчості і на всьому нашому духовному устрої. В. Вандишев стверджує, що формування вітчизняної філософської думки XV-XVIII століть ознаменоване особливістю світосприйняття, яке у свою чергу викристалізовувалось під впливом перекладної літератури, а у Давній Русі ця література мала більше значення, ніж оригінальна. Ця думка перегукується також із замітками Соболевського у книзі «Переводная литература Московской Руси, 1903». Коли ж звернемось до біо-бібліографічного словника[19], де описується і перекладна література XI–XVIII ст., ще раз впевнимося у тому, що біблійні та візантійські джерела не обмежувались лише Біблією, агіографічною літературою та загальними оглядами патристичної лінії, а вже на той час широко були представлені твори Василія Великого, Іоанна Златоуста, Григорія Богослова (Назіанзина), Афанасія Олександрійського, Геннадія Константинопольського, Єфрема Сиріна, Іоанна Дамаскіна, Кирила Єрусалимського, Андрія Критського, Андрія Кесарійського, Анастасія Синаїта, Іоанна Лістичника, Антіоха Чорногорця, Ніла Синайського, Кирила Скифопольського та багатьох інших письменників-аскетів та релігійних діячів, чиї твори, як і побожне життя, за яке їх названо святими отцями, були вже відомі для вітчизняних мислителів традиційно-православного спрямування. Було б непоправною помилкою вважати, що ця традиційна для східного християнства основа філософування не відіграла визначальної ролі у формуванні світосприйняття острозьких мислителів.

До переліку джерел, які живили традиційний духовний ґрунт острозьких книжників, слід зарахувати не лише біблійні книги Старого та Нового Заповіту, а також «Шестодневник» Іоанна Златоуста, перекладений на Афоні монахом Яковом, твори Діонісія Ареопагіта у тлумаченні Максима Сповідника, перекладені там само монахом Ісаією, повчання Ісака Сиріянина, Авви Дорофея, Максима Сповідника, Симеона Нового Богослова, твори, на котрі так часто посилаються у своїх працях острозькі традиціоналісти.

Пристрасна полемічна література, що вийшла з-під пера апологетів православного табору і навіть хронологічні описи слов'янських книг, надрукованих кириличними літерами, свідчать про переосмислення і розвиток власної духовної культури на основі її традицій і цінностей відповідно до вимог часу, спричиняють рішучий поштовх до поширення освіти, підняття її якості, сприяють консолідації тієї частини суспільства, яка в силу певних причин не могла сприймати ідей реформації та контрреформації у загальноєвропейському варіанті, а також спонукають цю частину суспільства до пошу-

[19] Див.: Українські письменники: біо-бібліогр. слов. : у 5 т. / редкол.: О. І. Білецький (голова редкол.) [та ін.]. — К.: Держ. вид-во худож. л-ри, 1960. — Т. 1: Давня українська література (XI—XVIII ст.). — 980 с. — С. 976.

ків засобів і сил для протистояння полонізації. Стараннями Василя-Костянтина Острозького відкриваються школи у Турові, Луцьку, Володимир-Волинську, греко-латино-слов'янська академія у Острозі. Еліта українства, та й прості наші співвітчизники, що опинились в умовах поширення ідей ренесансного гуманізму, реформації та контрреформації, розгубились. Хтось підтримує унію, хтось стає католиком, хтось переймається реформаційним вченням соцініанства. Але були й такі представники духовної еліти, як Іоанн Вишенський та його однодумці. Власне їх вчення ми визначаємо як острозький традиціоналізм, адже виникає цей осередок на основі візантійської культури.

Слід відзначити, що культурно-центристська течія ренесансного гуманізму, хвилі якого ще з кінця XV ст. добігали до українських земель, була пронизана відродженням саме античної духовної культури. Орієнтирами цієї елітарної течії були давні мови, міжнародні зв'язки і щонайпоказовіше — типовою була мета секуляризації культури, підрив духовної монополії церкви та теоцентричного світогляду. Полеміст ж традиційного, у православ'ї загартованого і православ'ям згуртованого штибу, як, зрештою, і більшість одновірців, багатьма дослідниками названі «широкими масами», не приставали на ці елітарні, але «інородні» ідеали ренесансного гуманізму. Натомість саме теологічне мислення, ідея вищості церковного авторитету, без якого людина у бурхливому житейському морі, потерпає від «противных ветров еретического ухищрения, самомнительныя прелести» і тому не може самотужки «достигнути пристани горнего Иерусалима»[20] червоною ниткою скріплює всі морально-релігійні знахідки острозьких традиціоналістів. Герасим Смотрицький у своєму зверненні до «народов руских» вказує на правовірність греків і називає цілу низку великих і непохитних «светильников», церковних вчителів: Василія Великого, Григорія Богослова, Іоанна Златоустого, Афанасія та Кирила Александрійських, Іоанна Дамаскіна, які, безумовно, були авторитетними мислителями як для острожан-традиціоналістів, так і для всієї повноти східної християнської церкви. Проте автор полемічного твору не ігнорує і того історичного факту, що навіть при всіх апостолах були відступники — Дімас, Фиггес, Єрмоген, які, будучи єпископами, «отступили от вятьры, с неверными суть причтени», у чому Г. Смотрицький не звинувачує ані патріархів, ані церкви (на відміну від латинських опонентів), і що не заважає православному полемісту стверджувати, що «церков святая всходная змазы (бруду, нечистот) на собе не отнесла и нынять есть чиста и непорочна», адже «струпы и коросты» «заразом оттинано и преч от тела церковного отмета-

[20] Библия Ветхого и Нового Завета. — Острог, 1581. — С. 4.

но»[21]. Цей погляд цілком узгоджується з позицією візантійських богословів — Іоанна Златоуста та Іоанна Дамаскіна, що свідчить про високий авторитет патристичної традиції в Острозькому культурно-освітньому осередку. Вона стає основним опертям полемічної діяльності острожан.

Виникнення цієї полеміки недвозначно коментує Я. Стратій, на думку якої, на цей час «потужний тиск католицької Контрреформації приніс з собою загрозу поглинання української культури західною цивілізацією, загрозу полонізації та поступового зникнення українців як етносу»[22].

Ідея збереження автентичних основ української духовності активно підтримувалася більшою частиною тодішнього суспільства і отримала потужний захист з боку запорозького козацтва. Так, Острог стає центром боротьби за православну віру і національні інтереси. Острозькі традиціоналісти вбачали подолання культурницької кризи передусім у збереженні православ'я, що опиралося на могутню русько-візантійську традицію, а також на запозичення тієї системи інокультурних цінностей, яка б могла спрацювати на догоду цієї традиції.

Стаття надійшла до редакції 19.06.13

[21] *Смотрицький Г.* Предсловие к благоверному и православному всякого чина, возраста же и сана читателеви... / Герасим Данилович // Українська література XIV—XVI ст. / редкол.: І. О. Дзеверін (голова) [та ін.]. — К., 1988. — С. 204—212. — (Бібліотека української літератури). (Дожовтнева українська література). — С. 219, 220.

[22] *Стратій Я.* Значення Острозького культурно-освітнього осередку для розвитку української духовної культури і філософської думки на зламі XVI—XVII ст. / Ярослава Стратій // Острозька давнина : дослідж. і матеріали / Ін-т українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України; ред. І. Мицько. — Львів, 1995. — С. 90—97. — С. 90.

До 200-річчя від дня народження Тараса Шевченка

УДК 140.8:141.333(477)

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

В. П. ПЕТРОВ: «ШЕВЧЕНКІЗМ» (ФІЛОСОФСЬКО-АНТРОПОЛОГІЧНИЙ ЗРІЗ)

Vilchynska Svitlana, *PhD in Philisophy, Docent at Philosophy Department of the Center of Scholarship Education of the National Academy of Sciences of Ukraine.*

V. Petrov: «Shevchenkism» (Philosophical and Anthropological Aspect).
The Petrov's opinion of Shevchenko's role in the development of aesthetic theory in Ukraine is analysed in this article. The author attaches particular importance to cordialogism as anthropological principle, refutes anti-Romantic orientation of Petrov's discourse and defends the principle of supplementarity and integrated approach to the decision of problems.

Key words: cordialogism, substantiality of symbol of «heart», existentialistic and personalistic sense, romanticism, symbolic allegorism, aesthetic, value, anthropology.

Вильчинская Светлана. **В. П. Петров: «шевченкизм» (философско-антропологический срез).**

В статье проанализирована точка зрения В. П. Петрова о роли Т. Шевченка в становлении эстетической теории в Украине. Подчеркивая значение кардиологизма как антропологического принципа, автор этой статьи опровергает антиромантическую направленность дискурса В. П. Петрова, отстаивает принцип комплементарности и целостного подхода к проблемам.

Ключевые слова: кардиологизм, субстанциональность символа «сердца», экзистенциально-персоналитичный смысл, романтизм, символичный аллегоризм, эстетическое, ценность, антропология.

Важливим спрямуванням у дослідженні історико-філософської думки України є переосмислення засад антропологічного пізнання. Ми поділяємо позицію учених, які наголошують на винятковому значенні кордологізму в цій справі. У витоків її філософія Г. Сковороди, П. Юркевича, в якій кордологізм оформлено як антропологічний принцип. Попри історичні модифікації поглядів та відсутність прямих впливів у речників кордологізму в них помітна деяка концептуальна близькість. Вона і дає підстави стверджувати про *субстанціональність символу «сер-*

© С. Вільчинська, 2014

ця», що виказує себе як емоційно-ціннісна смислова насиченість, яка перевершує мовну, герменевтичну буттєвість (і межі всякої емпірії загалом) й налаштовує на вчуттєвлення в смисли, «здатні—існувати—крізь—час» (М. Шелер). Відчуй та переконайся сам, що воно таке дійсне[1] — відома вимога сковородинського методу. Нетлінність нескінченного — це таємниця, яку збагнути можна, застосовуючи символ (на тому наполягали і романтики). Символічний алегоризм, згідно з «філософією серця» — найпридатніша форма антропологічного пізнання. Водночас вимагає зважати й на екзистенцію антрополога — найбільша в своїй справжності реальність, яка «присутня» в акті пізнання й забезпечує антропології чутливість до онтологічних проблем (самообґрунтування існування тощо).

Що оце таке «те в моєму єстві, що виходить за межі моїх бувань», «тотожне моїй самості і трансцендентне (потойбічне) кожному з них і всім їм разом ?»[2]. Пояснення можуть бути різні. Екзистенціально-герменевтичне витлумачення призводить до розуміння, що і теоретична діяльність є визнаванням цінностей, адже і ствердження, і спростовування гадки виявляється завжди ставленням до значення істинного знання (це добре доведено в неокантіанстві). Наголошуючи на екзистенційному вкоріненні істини, концепт серця в українській філософії водночас поставав і кумулятивним чинником персоноцентричного дискурсу. Досвід самозаглиблення, ніби та «пружина», притягує пошуковий інтерес до проблем «життєвого світу».

Знання, сповнене сердечної автаркічності — «владеть собою, иметь мощь»[3], яка потужніша за доказ, незатьмарена тугою, бо «разумеем путь свой»[4]; певність, що не припускає можливості надати чомусь окремому значень довершеності й винятковості, оскільки вбачає людське благо в цілісності всіх проявів життя, «да мы ж то сами дом есми божій»[5], — створює ґрунт для того, щоб, пізнавши в собі цілісність, здатні були впізнавати її в іншого. Раз-у-раз символ серця стверджує одиничне існування в значенні ретранслятора повноти буття, отже, і може бути початком розгортання смислу щодо внутрішньої свободи людини. Адже її проявом є здобута у будь-якій точці простору і часу цілісність.

Кордологізм спонукає досліджувати конкретну цілісність індивіда (завдання і філософської антропології XX ст.) не лише через обґрунтування настанови на координацію «істин розуму»

---

[1] *Сковорода Г.* Наркісс. Разглагол о том: узнай себе. // *Сковорода Г.* Повне зібр. творів: У 2 т. Т. 1. — К.: Наук. думка, 1973. — С. 161.

[2] *Шинкарук В. І.* Поняття культури. Філософські аспекти // Феномен української культури: методологічні засади осмислення. — К.: Фенікс, 1996. — С. 29.

[3] *Сковорода Г.* Кольцо. Дружеский разговор о душевном мире // Повне зібр. творів: У 2 т. — К.: Наук. думка, 1973. — Т. 1. — С. 367.

[4] *Сковорода Г.* Бесѣда 2-я, нареченная Observatorium Specula (еврейски — Сіон) // Сковорода Г. Повне зібр. творів: У 2 т. — К.: Наук. думка, 1973. — Т. 1. — С. 290.

[5] *Сковорода Г.* Симфоніа, нареченная Книга Асхань о познаніи самого себе // Сковорода Г. Повне зібр. творів: У 2 т. — К.: Наук. думка, 1973. — Т. 1. — С. 250.

та «серця»[6], а й образу Бога як мого Ти (зберігається опосередкування, як-то досвід тощо). Людська цілісність немислима без віри. Тільки вона дає виправдання життю (сенс). Український кордологізм ніколи не зрікався цілісності буття. Відкриваючи серце Богові, індивід впускає до себе і весь світ, любить всіх, як себе, — стрижневий концепт «філософії серця». Отже, поняття кордоцентричної людини, витлумачене в українській філософії класичної доби, не означає бути «одиничним індивідом» (С. К'єркеґор), навпаки, одиниця тільки і може вступати у відношенння з Абсолютом, не будучи суцільно закритою для взаємин з оточуючим світом. Віссю людського буття залишається завжди надія, а не відчай, любов, а не ненависть.

Концепт серця здатен стверджувати в антропології особистісне начало. Людська самість розкривається індивідові у «сродній праці», в культурі, яка споріднена душі. Досліджуючи явища знеособлювання, мислителі єдині у переконанні: шляхи життя завжди пролягають поруч і разом з іншими; там «жива правда» (Т. Шевченко), де люди ставляться до духовної цінності не байдужо-споглядально, а у згоді з життєвими прагненнями. Про українську кордоцентричну філософію писали багато, і можна бути стислим, коротко згадавши загальновідоме.

Ознаки субстанціональності символу «серця» стають у нагоді нам, щоб ідентифікувати за кордологічною моделлю ставлення до світу смисловий «каркас» естетичних засад творчості Т. Г. Шевченка, названих у В. П. Петрова «шевченкізмом»[7]. Водночас це означатиме й з'ясування правомірності висновку ученого про недоцільність шукати в Шевченковій поезії «проявів романтизму або реалізму» через її авангардний художній стиль. Найвиразнішим прикладом «шевченкізму», на його погляд, є поема-комедія «Сон» (8 липня 1844 р., С.-Петербург) та поема-містерія «Великий льох» (наприкінці жовтня 1845 р., Мар'їнське). На доказ чого береться Шевченковий кордологізм.

Дослідник стверджував, що образ серця у вірші Т. Шевченка «Чого мені тяжко, чого мені нудно…» (13 листопада 1844 р., С.-Петербург) якнайістотніше відповідає всій системі образів поета, що за своєю природою є «не-зоровий», а поняттєвий (радше символ чогось далекого, збудник настрою) і «не належить своїм типом» ні до реалістичної, ні до романтичної традиції. На підтвердження вказується на алегорію «невкритого серця», «серця з закритими очима». В. П. Петров вважає, що в них якнайяскравіше упрозорюється «філософсько-містична формула», яка узасадничує їх будову та спричинюється до тієї штучності, котра виникає завдяки будь-якому конструюванню за «логікою схеми». За естетичний принцип береться «те, чого світ не бачить, чого він не знає, —

[6] Див.: *Юркевич П.* Серце та його значення у духовному житті людини, згідно з ученням слова Божого // Юркевич П. Д. Вибране. — К.: Абрис, 1993. — С. 73—114.

[7] *Петров В.* Естетична доктрина Шевченка // Україна: філософський спадок століть. Хроніка-2000. — Вип. 39-40. — К., 2000. — С. 89.

неприймовне світові — стверджене як змінена, інша дійсність, як дійсність деформована, як сон, як те, що відкривається уві сні й через сон» [8]. Фіксується ірреальність надреального і водночас — найреальніша реальність. Двоїстість зумовлює «абстрактно-реалістичний сенс» образу серця. Щодо того мислитель зазначав: «Серце існує в ізольованій відокремленості як відособлена самість»[9], — так само, як «внутрішнє», зображене на картинах сюрреалістів. «Це органи, що існують самі по собі, як персонажі»[10].

«Абстрактно-реалістичний сенс» символу серця, на якому зосередився аналіз В. П. Петрова, не відкидав екзистенціально-персоналістичну вмотивованість. Це визнає й автор концепту, зазначаючи, що в зображеному ірреалізується реальність згідно з «теоретичною декларацією» поета, який «знайшов себе самого». Йдеться передовсім про емоційно-ціннісну складову життєвого світу особистості, яка і надає абстрагованому образу ознак конкретності виписаної достоту точно реальності (натомість безособовість, притаманна сюрреалістичній візії, виявляється як відчужена об'єктивність, екзотична примарність образу). В романтиків особистісне виражено «через внутрішнє сум'яття, що змушує людину, фіксуватися на гостроті своїх душевних переживань, викликає почуття самотності й бажання бути почутим у світі, не бути йому чужим, зайвим»[11]. Це є лейтмотивом і в поезії Т. Шевченка.

Через те образ набуває сенсу, сповненого сердечної автаркічності, стає основою віри і поєднання індивідуального існування з трансцендентним. Індивід здатен відкинути злий, ворожий, «лукавіший від гаддя», сказав би Г. Сковорода, світ. У Т. Шевченка, наголошував В. П. Петров, «…гротеск обернено на політичний памфлет, запис сну — на акт лютої, пекучонеприязної царененависті»[12]. В тому убачалася революційна роль «творчих фантасмагорій поета». Гротескність годна породити неґацію «деформованої» дійсності. Бо «жива правда у господа бога!» (Т. Шевченко).

Т. Шевченко пов'язував деформованість з відчутною десакралізацією уявлень щодо місця людини у світі, як і романтики, надолужуючи втрачене за рахунок персоноцентризму. Особистість показано як одуховлену соціальність («щире серце» знайшло «щиру правду» і підпорядкувало їй своє життя). Але ледве чи хто-небудь з істориків філософії наважиться залічити його поезію до «реалістичних», «просвітницьких». Переживання душі («серце плаче, ридає, кричить, / Мов дитя голодне»), неусвідом-

---

[8] *Петров В.* Естетична доктрина Шевченка // Україна: філософський спадок століть. Хроніка-2000. — Вип. 39-40. — К., 2000. — С. 89.

[9] Там само. — С. 91.

[10] Там само.

[11] *Скринник М. А.* Наративні практики української ідентичності: Доба Романтизму: Монографія. — Львів: Каменяр, 2007. — С. 32.

[12] *Петров В.* Естетична доктрина Шевченка // Україна: філософський спадок століть. Хроніка-2000. — Вип. 39-40. — К., 2000. — С. 89.

лене не відтіснено розважністю, логіко-дискурсивним тощо. Урівноважуючи в світосприйманні чуттєве і раціональне, Т. Шевченко продовжував традицію «логіки серця». Можливість віднайти себе як цілісність зростає саме з комлементарного відношення в структурі сутнісних сил людини. Кордологізм спрямовує пізнання в річищі осягнення цілісної конкретної особистості. Тому ми поділяємо висновок В. П. Петрова про «передсентименталістичний, бароковий» тип кордологізму в Шевченковій поезії, адже підноситься до Сковородинської універсальності («тема «душі, що внутр ридає», тема метафізичного «ридання душі»[13]).

Ця настанова фактично сприйнята в романтичній літературі, передовсім у тому сенсі, що відтворюється як наративне завдання потреба виробити ідеї, які привели б людське життя у гармонію й до мирного співжиття. І хоч «ідеологічні тонкощі анітрохи не хвилювали» Т. Шевченка, якщо вірити Ю. Шевельову, втім, його погляди вдається звести в «одне логічне коло» ідей. «Можна було б їх викласти приблизно так: — пише Ю. Шевельов, проаналізувавши доробок 1860 року (другий петербузький період творчості поета після заслання), — він сподівався, що зміна несправедливого устрою життя настане тоді, коли з'явиться апостол правди і науки. А той, опираючись на всіх «доброзиждущих» і «чистих серцем», звергне «царя», винного у всіх лихах, і встановить новий порядок, за якого запанують братня любов і справедливість. За такого порядку кожен, хто чесно працює і чистий серцем, зможе побудувати своє життя у гармонії з іншими такими, як він, і в гармонії з Усесвітом «світом-братом», що був установлений згідно з законами Божими…»[14]. Тепер поет убачає засоби визволення людини не в «правді-мсті» «убогих серцем», а в правді-любові «чистих серцем». «І на оновленій землі / Врага не буде, супостата, / А буде син, і буде мати, / І будуть люде на землі»[15]. «А всім нам вкупі на землі / Єдиномисліє подай / І братолюбіє пошли»[16]. «Нам любов меж людьми»[17]. Зсув кордологічного наголосу відбиває тематичні (й ідейні) зміни в поезії Т. Шевченка при кінці його життя. Проблема національного визволення, довів Ю. Шевельов, вже підпорядкована більшій проблемі — «становлення гармонії людської душі, гармонії взаємин людських душ. Якщо цієї гармонії буде досягнуто, проблема України вирішиться сама собою» [18].

---

[13] *Петров В.* Естетична доктрина Шевченка // Україна: філософський спадок століть. Хроніка-2000. — Вип. 39-40. — К., 2000. — С. 89.

[14] *Шевельов Ю.* 1860 рік у творчості Тараса Шевченка // Шевельов Ю. Вибрані праці: У 2 кн. Кн. ІІ. Літературознавство / Упоряд. І. Дзюба. — 2-ге вид. — К.: Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2009. — С. 78.

[15] *Шевченко Т. Г.* «І Архімед, і Галілей…» // Шевченко Т. Г. Твори: В 5-ти т. Т. 2. Поетичні твори (1847—1861). — К.: «Дніпро», 1978. — С. 308.

[16] *Шевченко Т. Г.* Молитва // Шевченко Т. Г. Твори: В 5-ти т. Т. 2. Поетичні твори (1847—1861). — К.: «Дніпро», 1978. — С. 295.

[17] *Шевченко Т. Г.* «Тим неситим очам…» // Шевченко Т. Г. Твори: В 5-ти т. Т. 2. Поетичні твори (1847—1861). — К.: Дніпро, 1978. — С. 297.

[18] *Шевельов Ю.* 1860 рік у творчості Тараса Шевченка // Шевельов Ю. Вибрані праці: У 2 кн. Кн. ІІ. Літературознавство / Упоряд. І. Дзюба. — 2-ге вид. — К.: Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2009. — С. 80—81.

Розв'язка проблем людської свободи і щастя вимагала зважати на таємничість людської природи («глибоке серце», «безодня» (Г. Сковорода)). Її пояснення не вмістити в якусь одну концепцію чи ідею. Т. Шевченко «…своєю поетичною інтуїцією відчував і, безсумнівно, розумів, що можливості мирного і гармонійного співжиття людей і спільнот можна знайти у поєднанні трьох універсальних ідей (ідеться про християнство, демократизм і патріотизм — *приміт. С. В.*) та в практичному застосуванні їх принципів к реальному життю»[19]. І стиль своєї поезії, як і загалом її теоретичні основи, наголошував В. П. Петров, виробив Т. Шевченко із синтезу біблійних оповідань, фольклору, історичних легенд, революційного пафосу, просякнутого «народницьким» ентузіазмом, та «власних творчих фантасмагорій», «застосувавши принцип рівноваги», додавав Ю. Шевельов.

Попри всі стилістичні, жанрові тощо експерименти, без сумніву, поезія Т. Шевченка залишається в межах світоглядних засад романтизму та преромантизму і розгортає в їх проекціях смисли екзистенціально-персоналістичної думки. Звісно, за позірною несумісністю сполучених образотворчих елементів криється підспудна логіка комплементарності й системність, що, з погляду сучасників, випередила свою добу. В. П. Петров вважав, у XX ст. європейське мистецтво «зімкнулося з принципами», за якими наш поет колись творив свою естетичну теорію. Якоюсь мірою те пов'язано із сюрреалізованим змістом кордологізму. Адже, як ми намагалися показати, його винятково абстрактна загальність не заперечувала субстанціональності символу «серця». Тому-то сконструйований образ через конкретність емоційно-ціннісних значень набував ознак точно зображеної реальності, зумовлюючи здатність бути медіатором глибинного буттєвого сенсу й надалі. Утвердившись у вчуттєвленні як основі самозаглиблення та трансцендування, з погляду майстерності мистця, можна виробити дещо інший підхід до естетичного канону.

Отже, заслугою В. П. Петрова є намагання відійти від усталених в шевченкознавстві оцінок і показати винятково нове місце Т. Г. Шевченка на «мапі» естетичного процесу. Але не варт, на нашу думку, повністю відмежовуватися від розвитку його ідейної «платформи». Крізь властивості художнього методу поета на поверхню вибивається «національно-історична романтика» (Ю. Шевельов). І тільки виважений та врівноважений цілісний підхід дає змогу осягати суть літературного поступу. Пізнання ж взаємовпливу і взаємозумовленості літературної форми та змісту творів Т. Шевченка — одне з пешочергових завдань — здатне поглиблювати вивчення інших, більших проблем, як-то філософсько-антропологічні тощо.

Стаття надійшла до редакції 29.10.13

[19] *Романенчук Б.* Шевченкові універсальні ідеї // Хроніка-2000. — Вип. 39-40: Україна: філософський спадок століть. — С. 80.

УДК 130.2

Татьяна Павлова,
кандидат философских наук, доцент кафедры философии Московского авиационного института (национального исследовательского университета). г. Москва

ОЦЕНКА ИНЖЕНЕРНОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ С ПОЗИЦИЙ ЭТИКИ КАНТА

Pavlova Tatiana, *PhD in Philisophy, Docent at Philosophy Department of the Moscow Aviation Institute (Moscow)*

Estimation of engineering activity from the Kant's ethics position.
The paper introduces analysis of the Kant's ethics influence on engineering activity. Trying to determine boundaries of the reason and establish spheres of its application Kant through his study calls scientists and engineers to reflect over fundamental problems on ethical life, enlightenment and responsibility for one's practical activity

Key words: engineering activity, Kant's ethical imperative, cognition, technosphere, risk, responsibility, ethics of scientist.

Павлова Тетяна. **Оцінка інженерної діяльності з позицій етики Канта.**

Представлений аналіз впливу етики Канта на інженерну діяльність. Намагаючись окреслити межі розуму і встановити сфери його застосування, Кант своїм вченням закликає вчених та інженерів поміркувати про фундаментальні проблеми моральнісності, просвітництва і відповідальності за свої практичні дії.

Ключові слова: інженерна діяльність, моральний імператив Канта, пізнання, техносфера, ризик, відповідальність, етика вченого.

Инженерная деятельность — одна из центральных для осуществления научно-технического прогресса. Подход к решению той или иной инженерной задачи зависит от многих факторов: формулировки проблемы, профессиональности инженера, от его особенности мышления, ограничений, которые накладываются при решении и зависят не только от технических, но и социальных факторов. Техника трансформировалась в техносферу, которая охватывает собой и образные представления людей, и язык, и ритмы социокультурной жизни. Фактически она создала новую среду обитания человека, сформировала новый тип реальности, которую характеризуют как социотехническую.

Интерес к творчеству И. Канта объясняется тем, что кенигсбергский мыслитель уже тогда, в конце XVIII века, предвидел возможность отчуждения естественнонаучного, технического знания от гуманистических ценностей.

Процесс познания до Канта рассматривался как простая фиксация поступающих извне сигналов, источником которых могли быть материальные предметы или импульсы духовных сил. Кант впервые поставил вопрос об активности человека как познающего субъекта о вторжении в его объект. Центр тяжести философского мышления сместился от натуралистического стиля к антропологическому.

© Т. Павлова, 2014

Исходя из этого, Канта тревожили вопросы: Как осуществляется право человека на познание мира? Как направить это познание в сторону прогресса? Жизненная активность в человеке протекает в форме целесообразной деятельности. Это означает, что она имеет осознанный характер, ее непременным обязательным элементом является разум. Человек не только действует и осознает, что он делает, но и дает себе отчет о причинах, почему он делает так, а не иначе. Свобода для Канта — это возможность поступать независимо от эмпирических причин.

Фундаментальный принцип разума, обосновывающий одновременно его главенствующую роль в жизнедеятельности человека — это принцип единства истины и блага. Истина является основой и движущей силой познания. Благо является основой и движущей силой познавательной деятельности. Мы, так же, как и Кант, задаемся вопросом, который он поставил в работе «Спор факультетов» (1798 год). *Является ли прогресс человеческого рода продвижением к лучшему?* Речь идет о прогрессе в развитии человеческих природных задатков и способностей, исходя из разума, благодаря разуму и в направлении разума. Кант пытается обосновать в этой работе идеи и пути осуществления этого прогресса, как в индивидуальном, так и социальном смысле.

Сегодня возможности теоретического разума с усовершенствованной системой техносферы стали такими, каких больше всего боялся Кант. Он предупреждал нас, что если не найти основу для практического разума, то образуется система тотального манипулирования не только действиями, но и желаниями и мыслями людей. Исходя из этого, Кант обращается ко всему роду человеческому о том, что следует «научиться быть человеком».

Другой немецкий философ XX века, М. Хайдеггер, отмечал, что современная техника поставила на службу человека, превратив его в «по-став» (*Gestell*) — созданную человеком конструкцию, где он полностью подчиняется технике.

Антисциентист Г. Маркузе выразил свое негодование против сциентизма в концепции «одномерного человека», в которой показал, что подавление природы, а затем и индивидуального в человеке сводит многообразие всех его проявлений лишь к одному измерению — техническому.

Дискуссии о ценностной нагруженности техники сегодня часто запутаны и многозначны. Это связано, прежде всего, с тем, что выбор технической системы неизбежно накладывает определенные условия на человеческие отношения. Для некоторых видов техники необходимы соответствующие модели или типы социальных отношений и социальной организации.

Естественно, в инженерной деятельности, как, впрочем, и любой другой, имеются как творческие, так и рутинные зада-

чи, для решения которых необходимы и опыт, и знания, но в которых четко определена постановка задачи и известен способ решения. В творческих инженерных поисках четкая постановка задачи, как правило, отсутствует, неизвестен способ решения и не известен вид и даже характер решения. Однако имеется ряд задач, которые допускают как стандартные, рутинные решения, так и творческие. В их решении определяющим является личностный фактор — склад личности, подход к делу, особенности мотивационной сферы инженера[1].

Американский исследователь Д. Джонсон считает, что техника нагружена в ценностном отношении[2], так как имеет:

– нравственное значение (процессы изобретения и создания направлены на улучшение качества жизни человека, а если ее замысел или эксплуатация испорчены в ходе практики, в этом виноваты сами люди);

– значение поддержки (приобретение и использование техники в конечном счете являются поддержкой или одобрением тех ценностей, которые лежат в основе ее создания);

– материальное значение (технический проект передает идеи отношения к самому человеку, которые реализуются в материальном бытии вещи);

– экспрессивное значение (ценности техники могут быть поняты только при условии понимания социального контекста техники).

Эти четыре трактовки не являются взаимоисключающими, но они различны, так как указывают на разные способы «встраивания» ценностей в технику и, следовательно, задают разные направления анализа техники.

Возвращаясь к философии Канта и его размышлению о способе воздействия морального закона на естественные склонности человеческой натуры, видим, что специфика нравственного сознания и состоит в том, что она задается нравственным законом, который находится в постоянном противоборстве мотивов, в самоопределении и самокритике с позиций идеала. Нравственный закон есть то основоположение, которое человек как мыслящее существо находит в себе и своей воле. По мнению Канта, этот закон воплощается в мотиве долга, который санкционирует только те действия, которые не противоречат ему. Именно мораль, а не рассудок делает нас человеком. Нравственно-практический корень разума Кант рассматривает в этике. Здесь разум как способность принципов обладает уже не только регулятивной, но и конститутивной функцией. Цели разума становятся реальными причинами

---

[1] *Крянев Ю.В., Моторина Л.Е., Павлова Т.П.* Философия информационных и телекоммуникационных систем. — М.: Изд-во МАИ, 2012.

[2] *Джонсон Д.* Ценности, воплощенные в технике // Тезисы выступлений на Российско-американском симпозиуме «Актуальные проблемы инженерной этики». — М., 1998. — С. 33–35.

практических действий. Для объяснения своих поступков как раз и требуется человеку практический разум, когда при посреднической деятельности рассудка мы судим о поступках с точки зрения добра и зла.

В работе «Провозглашение близкого заключения соглашения о вечном мире в философии» (1796 год)[3] Кант подчеркивает ограниченность человеческого знания, которое может нести в себе ошибки и заблуждения. В поисках истины он призывает не нарушать главную заповедь «ты не должен лгать», которая является основополагающей. Возможно, считает Кант, что в мире не было ни одного поступка, который был бы совершен исключительно ради долга. Отсюда следует, что долг является особым уровнем мотивации, который не соседствует с другими максимами поведения, а возвышается над ними и сопровождает их. Формулируя в «Критике практического разума» категорический императив поступать по отношению к другим, так как бы ты хотел, чтобы поступили по отношению к тебе, Кант подчеркивает, что этот закон нельзя ослушаться, чем бы ты не занимался. Ты можешь самостоятельно рассуждать, иметь свое собственное мнение, но категорический императив всеобщ, он «априорен», но он не заповедан Богом. Кант впервые заменяет понятие абсолюта категорией всеобщности и стремится на основе ее и свободы построить целостную этическую систему, не зависимую от теологического обоснования.

Нравственные запреты не могут быть обоснованы. Они связаны с ситуациями выбора, ход и исход не поддается функционально взвешенному расчету. Нравственность представляет собой готовность личности принять на себя риск неопределенности, хотя и является вполне осознанным действием. Она выражает решимость личности, принявшей и идентифицирующей себя с нравственным императивом, не совершать определенных поступков, во что бы это ей не стало.

Всплеск интереса в XX веке к проблематике ответственности в связи с технической деятельностью явился реакцией на ужасающие результаты применения новых технологий в военных целях. Свое концентрированное выражение это новое понимание нашло в Кармельской декларации «О технике и моральной ответственности» (1974), где отмечено, что ни один аспект современной технической деятельности не может рассматриваться в качестве морально нейтрального.

Техника и нравственность вроде бы лежат в разных плоскостях. Но техника — это дело человеческое, и ее результаты в первую очередь касаются человека. Взаимодействие науки, техники и нравственности затрагивает три области:

– отношение науки и ученых к применению их открытий в практической, повседневной жизни;

[3] *Кант И.* Сочинения в 4-х томах на немецком и русском языках. Т. 1. «Трактаты и статьи» (1784–1796). — М.: Издательство АО «Камин», 1993. — С. 543.

– внутринаучная этика, нормы, ценности, правила, которые регулируют поведение ученых;

– соотношение научного и ненаучного.

Если говорить о практическом применении открытий, перед учеными встают две серьезные нравственные проблемы: продолжать ли исследования в той области знаний, которая может нанести вред отдельным людям и человечеству в целом; брать ли на себя ответственность за использование результатов открытий во вред человечеству[4].

Современные исследования, связанные с выработкой методологии научно-технической инновационной деятельности, в центр внимания включают обсуждение фундаментального противоречия современной эпохи. Эти противоречия связаны с тем, что с одной стороны, инновация стремится достичь устойчивого развития новых технических знаний, а с другой, она связана с возрастанием риска жизни человека в современном технизированном мире. Все это позволяет назвать современное общество не только информационным и обществом знания, но и обществом риска. Такое положение впервые было сформулировано немецкими философами У. Бэком и Г. Бехманном.

Психологическое исследование риска занимается, например, изучением того, как люди оценивают риск в конкретной ситуации. Такой риск был назван субъективным. Следует, однако, отметить, что в строгом смысле можно говорить об объективном риске, когда имеется достаточное количество данных для солидной статистики, на основании которой был бы возможен убедительный расчет вероятности.

Социально ориентированные психологические исследования занимаются идентификацией установок риска или же более общими установками, оказывающими влияние на суждение о технических рисках. Это исследование исходит из основополагающего положения о том, что каждый индивидуум обладает совместимой системой стабильных установок. Формирование мнения происходит при условии, что новые точки зрения по возможности бесконфликтно вписываются в эту систему ценностей. Основополагающая идея данного исследовательского подхода — восприятие в качестве отправной точки источника риска как такового (пример — атомная электростанция) и на основе ассоциаций и представлений об источнике риска получение выводов о проведении оценки риска. Решающим фактором для принятия новой технологии будут не отдельные технические данные по вопросам безопасности, рассматриваемые как значительные, а основные установки (отношения) ко всей технологической области. При примене-

[4] *Крянев Ю.В., Латышева В.В., Павлова Т.П.* Исследование модернизации аэрокосмического комплекса. Философско-методологические, социально-управленческие аспекты. — М.: Культура и техника, 2013. — С. 95.

нии этого метода в области аэрокосмической техники в итоге получаются четыре различных фактора риска и пользы: потенциальный ущерб окружающей среде, психологически-физиологические риски, социально-политические проблемы, а также экономические расчеты.

Г. Бехманн считает: «Риск есть не свойство техники как таковой, он связан определенным образом с исторически варьирующимся деятельностным потенциалом общества»[5].

Поскольку научно-техническая инновационность стала в настоящее время социальным институтом, то и относиться к ней надо как к институту — регулировать и контролировать. Общество должно оценивать смысл изобретений, их возможное влияние на его дальнейшее развитие, на судьбу человека. Не все, что технически возможно, следует осуществлять, даже если на это есть средства. И. Кант ограничил знание, чтобы дать место вере, и сейчас надо ограничивать науку и технику на стадии их перехода в практическую реализацию, чтобы оставить место для естественного мира, сохранить пространство для неинтеллектуальных способностей и запросов человека. Перед научной инновационностью необходимо ставить социальные фильтры, которые способны соотнести все проекты с мерой блага. Если такие фильтры не будут ставиться сознательно, их поставит природа вещей, пределы земного шара, антропологические и психические константы homo sapience. Преодолевшее их творчество перестает быть человеческим. Еще Аристотель в «Этике» писал, что изобретательность хороша там, где служит благородным целям, иначе она преступна.

У Канта этика лишена каких-либо назидательных примеров, поскольку тот или другой человек воплощает свой постулат нравственности, который находится в его власти. Человека можно принудить совершить тот или иной поступок, но его нельзя принудить избрать ту или иную цель.

В поздний период творчества Кант написал статью под названием «Ответ на вопрос — Что такое Просвещение?» (1784 год). В этой работе он придает большое значение возможностям человека к познавательной деятельности. Кант характеризует просвещение как «выход человека из состояния своего несовершеннолетия»[6]. Несовершеннолетие Кант определяет как неспособность человека «пользоваться своим рассудком без руководства со стороны кого-то другого». Он призывает к преодолению в себе линии трусости, лености в принятии самостоятельных решений, к осознанию суверенных прав своего внутреннего мира на свое личное мнение. «Sapere aude!» — Имей мужество пользоваться своим собственным

---

[5] *Бехман Г.* Современное общество: общество риска, информационное общество, общество знаний. — М.: Логос. 2011. — С. 95.

[6] *Кант И.* Сочинения в 4-х томах на немецком и русском языках. Т. 1. «Трактаты и статьи» (1784–1796). — М.: Издательство АО «Камин», 1993. — С. 127.

рассудком! Таков, следовательно, девиз Просвещения. Леность и малодушие — вот причины того, почему многие люди уже после того, как природа освободила их от чужого руководства…, все же охотно остаются на всю жизнь несовершеннолетними, и почему другие так легко присваивают себе право быть их опекунами»[7].

Эта способность пользоваться собственным рассудком является характеристикой каждого индивида в качестве автономной личности. Философ считает, что ограничение свободы суждения равносильно ограничению свободы вообще. Попытки же сдерживать просвещение оцениваются Кантом как преступление против человечества.

С одной стороны, сам ученый должен соблюдать определенные принципы: быть объективным, обладать культурой научного диалога, самокритичностью, быть честным и порядочным, не скрывать от коллег всех последствий сделанных открытий. С другой стороны, предусматриваемая законодательством многих стран ответственность за научно-техническую инновационную деятельность должна подкрепляться формированием вокруг нее атмосферы требовательного здравомыслия и технологической сдержанности. Необходимо немедленное введение квот на исследование космоса, на работы в генной инженерии, на синтез новых химических веществ. Не останавливая научных программ как таковых, квотирование придаст им большую продуктивность, заставит ученых искать рациональные приемы инновационной деятельности. Однажды найденное оригинальное решение войдет в золотой фонд технических достижений, являясь импульсом человечеству для решения последующих задач.

Кантовский этический гуманизм затрагивает нас сегодня, потому что не смотря на развитие и изменение техносферы, сфера идеалов человека связана с желанием, чтобы какие бы действия в современной цивилизации не совершались, человек и человечество всегда должны выступать как абсолютные цели. Уважение к человеку, к его самостоятельному познанию мира — это и есть сущность и смысл.

Стаття надійшла до редакції 30.10.13

[7] *Кант И.* Сочинения в 4-х томах на немецком и русском языках. Т. 1. «Трактаты и статьи» (1784–1796). — М.: Издательство АО «Камин», 1993. — С. 127.

УДК 111.32

Броніслав Панасюк,
академік НААН, професор, доктор економічних наук,
заслужений економіст України, письменник

ЩОБ ВИЖИТИ, ЛЮДИНА МАЄ ЗМІНИТИ СВОЇ БАЖАННЯ

Panasyuk Bronyslav, *ScD in Economics, Professor, Academician at the National Academy of Agriculture, Merited Economist (Ukraine), Writer.*

To survive a person must change the desires.
The philosophical concept of role of man is examined on a planet Earth, in particular, dependence of man on own relationships with the outer world, and, in addition, financial and non-material dependence on natural laws. Possibilities are examined in relation to the objective necessity of change of conduct of humanity.

Key words: natural laws, man, human civilization, Earth, positive and negative phenomena, equilibrium.

Панасюк Броніслав. **Чтобы выжить человек должен изменить свои желания.**

Рассматривается философское понятие роли человека на планете Земля, в частности, зависимость человека от собственных отношений с внешним миром, и, кроме того, материальная и нематериальная зависимость от законов природы. Высказываются возможные потребности относительно объективной необходимости изменения поведения человечества.

Ключевые слова: законы природы, человек, человеческая цивилизация, планета Земля, позитивные и негативные явления, равновесие.

Існує чимало тлумачень для чого з'явилась людина на планеті Земля, яка її роль, яких догм вона зобов'язана дотримуватись і ці думки викладені в багатьох філософських творах учених світу. Дав я і власне визначення ролі та місця людини на планеті Земля «людина виконує роль своєрідного живого трансформатора, тобто живого приймача інформації із Всесвіту для живої і неживої природи на планеті Земля»[1]. Широкий аналіз визначень дає підстави говорити, що розмаїття думок величезне, але найближче мої формулювання наближені до визначень Л. Толстого «Есть две стороны жизни в каждом человеке: жизнь личная и жизнь стихийная, роевая, где человек неизбежно исполняет предписанные ему законы»[2].

Отже, людина, яка бажає змінити природу і все взяти від неї, мабуть не за те взялася, вона думала і продовжує думати, що народилась для себе і провадить час у пошуках щастя для чого вона можливо народилась. Якого щастя шукає людина, то кожен індивідуум розуміє за власними потребами і спроможності думати та досягати. Реальністю стало знамено, коли людина ставить завдання використовувати все для досягнення власного «щастя»: підпорядковує для цього всю природу та її дари; науку; атом; перетворює природу для власних потреб за

[1] *Панасюк Б.* Людина, природа і Всесвіт / Розгадки таємниць. —К. : Парапан, 2008. — С. 138.
[2] *Толстой Л.* Война и мир. Собр. Соч. — Т. 3, — С. 10.

© Б. Панасюк, 2014

власним бажанням і розумінням. Але ж в усіх релігіях людина вважається грішною, вона свою гріховність визнає і постійно просить «Господи прости!». В чому щастя гріховної живої істоти від дня її народження і до смерті?

За словами Гельвеція «коренное различие людей в умственном и нравственном отношении беспредельно»[3]. В той же час ми не звертаємо уваги на те, що рівень вимог для всіх єдиний, що не вірно в принципі, а це ображає як одних так і інших. Відповідаючи на власне ж запитання «К какому выводу в конце концов пришли Вольтер, Юм и Кант?» А. Шопенгауер констатував «К тому, что мир есть госпиталь для неизлечимых»[4]. Такі оцінки всесвітньо відомих філософів свідчить, що не все гаразд в людській цивілізації. В чому суть справи, де істина?

Зміна свого призначення та ролі на планеті Земля вимагає від людини переорієнтації задоволення власних потреб, які здебільшого ідуть врозріз із законами природи. Причина, яка спонукає до цього полягає в тому, що людство і його особини тільки те й роблять, що виховують одне одного, докоряють, наводять безліч прикладів негативних сторін поведінки людини, пропонують напрями поліпшення, як правило поверхові і не придатні до виконання, а справи все погіршуються і погіршуються. Чому? Яке зло людина створила, що в Біблії записано «Зітру Я людину, яку Я створив, з поверхні землі, — від людини аж до скотини, аж до плазунів, і аж до птаства небесного. Бо жалкую, що їх Я вчинив»[5].

Такі слова небезпідставні, оскільки там же у Святому письмі сказано, що з середини людини виходить все негативне, воно її опоганює і погіршує духовне становище в кожному суспільстві: «зсередини, із людського серця виходять лихі думки, розпуста, крадіж, душогубства, перелюби, здирства, лукавства, підступ, безстидства, завидющеє око, богозневага, гордощі, безум»[6]. Не даремно Ісус сказав перед народом відкрито і відверто «О, роде невірний й розбещений, — доки буду Я з вами і терпітиму вас?»[7]. Хто може сказати — чому Ісус вигукнув такі слова, чому йому важко з таким народом, коли навіть близьке оточення, його учні зраджують і ця зрада в них закладена, що і сталося з Петром, якому Ісус сказав «За Мене покладеш ти душу свою? Поправді, поправді кажу Я тобі: Півень не заспіває, як ти тричі зречешся Мене»[8].

Багато людей помічають на власному досвіді, що коли чогось сильно бажаєш, то не збувається. Звичайно, людина не завжди з цим примирюється, суспільна політична пропаганда

[3] Энциклопедия мудрости. Изд-во Росса, 2007, — С. 502.
[4] Там само. — С. 506.
[5] Біблія. 1М, 6(7).
[6] Біблія. Мр, 7(21–22).
[7] Біблія. Лк 9(41).
[8] Біблія. Ів. 13(38).

посилює її намагання досягти того, чого хочеться, людина досягає, але це уже проти природи і саме тоді проявляються всі ті негативні риси про які пише Святе письмо, філософи і літератори. Можливо саме через те, що Вищі сили намагаються оберігати людину від протиприродних дій, а людина наперекір все таки домагається, закони Всесвіту не сприймають негативного з її середини і бажання людини, які у неї здебільшого егоїстичні, не задовольняються і це помітили ще древні, зокрема Франческо Петрарка:

Любове, двоє тіл єднаєш ти,
В одній душі, світ сотворивши раєм,
Чому, скажи, чим дужче ми жадаєм,
Тим менше дозволяєш осягти? [9].

Чому все лихе закладено в духовній сутності людини, адже раз воно звідти виходить, то природа, Вищі сили заклали його туди? Але ж теорія і практика однозначно стверджують, що природа нічого зайвого, або шкідливого не створює, у неї існує баланс, який формується під дією Вищих сил, тобто так званих законів природи. Викликає занепокоєння і безвихідь для людини, коли негатив, який виходить з однієї людини і спрямовується на іншу, вважається навіть позитивним явищем, коли чуємо заклик до терпіння «Блаженні ви будете, коли люди зненавидять вас, і коли проженуть вас, і ганьбитимуть, і зневажать, і знеславлять», а далі ще й таке «Горе вам, як усі люди про вас говоритимуть добре»[10]. Чому частина людей має зневажати конкретну людину, а інша частина говорити добре?

В усіх філософських, літературних і наукових трактатах стверджується думка, що людина з'явилась на планеті Земля для «щастя» і тільки, але його, тобто щастя, кожна людина розуміє виключно за власними стандартами, а особливо методами його досягнення, яке не падає манною із Небес. Що відбувається? Як все це пояснити? Людина народилась і уже грішна, вона зобов'язана просити у Вищих сил «Прощення». Проте людина таке прохання перетворила в ритуал і проголошує його як перед добрими справами, так і худими.

Ми не можемо не довіряти таким Святим писанням якими є Біблія і Коран в яких Вищі сили в особі Бога і Аллаха надіслали людині застереження: Бог сказав про дерево, яке в середині раю «Не їжте із нього і не доторкайтесь до нього, — щоб вам не померти» [11]; Аллах рекомендував людині «О, Адаме! Поселись ты и твоя жена в раю и питайтесь остуда на удовольствие, где пожелаете, но не приближайтесь к этому дереву, чтобы не

[9] Світовий сонет. Переклад Д. Павличка. — К. : Дніпро, 1983. — С. 19.
[10] Біблія. Лк. 6 (22, 26).
[11] Біблія. 1М, 3(3).

оказаться из неправдивых»[12]. Не послухались і з'явилось добро і зло, а як показала історія людської цивілізації зла стає все більше і більше. Змій підказав Єві, яка навчила свого чоловіка Адама, що від плодів дерева не вмирають, розкриваються очі, що допомагає пізнати добро і зло. А хто такий Змій? Саме ця тварина уособлює розум і хитрість, а отже під Змієм треба розуміти людську свідомість, яка веде людину до пізнання, що і принесло розуміння добра і зла, яке поширюється і поширюється.

Зло скрізь супроводжує людину, зраджують не тільки учні Ісуса, але кожну людину її оточення, найближчі друзі. У Корані читаємо попередження «Не берите себе близких друзей, кроме вас самих. Они не преминут вам вредить, они хотели бы того чтобы вы попали в беду. Если вас коснется хорошее, это их огорчает; если вас постигнет дурное они радуются этому»[13]. Подібні застереження є і в Біблії.

Придивімося, чого навчає людину Бог: працювати в поті лиця свого, добувати хліб свій насущний, розмножуватись. А «щастя»? В чому його сутність? В тому, щоб одержувати інформацію з Космосу і передавати на благо всього живого і неживого. Не всі щось приймають, а тільки частина, а решта відходи природи, як і у кожного виробництва. Не треба цього соромитись, бо це ті раби про які говорив Аристотель і інші. Аристотель досить чітко розмежовує людей за їхніми природними якостями і здібностями. У своїх творах вчений поділяв людей, які володарюють, панують з однієї сторони і їм підлеглих — з іншої. Відповідно до цього перші «благодаря своим умственным свойствам способны к предвидению и, поэтому, они уже по природе своей существа властвующие и господствующие». Інші — підлеглі «так как они способны лишь своими физическими силами исполнять полученные указания, является существом подвластным и рабствующим»[14].

Хоча він про це говорив давно, але чи можемо тепер стверджувати, що всі люди мають рівні здібності, якими їх наділила природа? Ні, не можемо, на відміну від ідеології комуністів, а тому кожен повинен займатися своєю справою, яку він здатен виконувати найкраще, а звідси і користуватися відповідно результатами своєї праці. Відомо, що людина більше будь якої тварини володіє інстинктом колективізму, про це говорив Аристотель, який писав «человек есть существо общественное в большей степени, нежели пчелы и всякого рода стадные животные» [15]. Якщо ж людина відривається від колективу, громади і держави, то «тот, кто не способен вступать в общение или, считая себя существом самодовлеющим, не чувствует по-

[12] Коран. Сура 2, 33(35).
[13] Коран. Сура 3, 114(118), 116(120).
[14] *Аристотель.* Собр. соч. в четырех томах. М., «Мысль», 1983, Т. 4. — С. 377.
[15] Там само. — С. 379.

требности ни в чем, уже не составляет элемента государства, становясь либо животным, либо божеством» [16].

Перехід України до ринкових відносин наприкінці ХХ ст. ознаменувався тим, що гроші і матеріальні цінності розкрали дилетанти, раби, які природою наділені силою, жорстокістю при відсутності понять про культурні цінності, а ось саму культуру, науку і мистецтво зобов'язані творити, та ще й безплатно, люди, наділені природою розумом, які, відповідно до цього, повинні займати в суспільстві панівне становище.

Але щоб цього досягти, тобто свого удаваного «щастя», людина здійснила руйнацію колективізму і спільності, щоб ніхто нікого не контролював. Українське суспільство вийшло з тоталітарної системи, де було багато негативного, проте руйнація колективності і спільності принесла не менше негативних рис у людську життєдіяльність. Навіть у тоталітарній системі люди в багатьох випадках відчували себе вільнішими, мали відносно більше свободи, правда, якщо свободу не вважати правом вседозволеності. Кожна людина мала змогу вільно у справах зайти в міністерство чи відомство, в будь які місцеві органи влади чи галузеві управління, вчені мали доступ до інформації про соціально-економічні процеси в суспільстві, галузях і регіонах, мали захист у партійних і профспілкових органах від несправедливості будь-кого, мали право на навчання та житло і багато чого іншого. Людина руйнує те, що притаманне тваринному світу, де контролюється неправедна поведінка кожного.

А що тепер, коли проголошено, що кожен відповідає за себе, а держава, суспільство в стороні. Для конкретної людини закрито все: зайти до будь-якого органу влади, регіональних чи галузевих органів неможливо, скрізь воєнізована охорона, для вчених повністю закрита інформація про соціально-економічні процеси в суспільстві і на регіональному рівнях, нею користуються ті, хто використовує її у власних цілях і пояснює все, що відбувається в суспільстві чи громаді так, як вигідно особі чи партії. Що це, демократія? Ні, це порушення законів природи, коли одні люди ховаються від інших. Звичайно, цьому є причина, до влади прийшли не ті люди, вони безпідставно силою захопили всі ресурси при своєму низькому інтелектуальному рівні, а тому ховаються, їм страшно і соромно, щоб ніхто не довідався про їхню ницість.

Людина, все людство знає, що гріховність їх переслідує з народження, ще від Адама і Єви, і вона веде людство до знищення. Людина найбільш агресивна серед істот тваринного світу, навіть в цивілізованому світі навколо кожного відомого державного, політичного, громадського і військового діяча твориться зло, йдуть війни, зрада і все інше, що тільки існує негативного в глибинах сутності людини.

---

[16] *Аристотель*. Собр. соч. в четырех томах. М., «Мысль», 1983, Т. 4. — С. 379

Виходячи з такої, скажімо об'єктивної ситуації, чому було б людині не подумати і взяти приклад з тварин, вивчити настанови Святого письма — Біблії, Корану, філософських трактатів світових вчених і прийняти вірне, виважене рішення жити на подобі тваринного світу, в колективі, щоб не допускати негараздів, що і рекомендує Коран: «и пусть будет среди вас община, которая призывает к добру, приказывает одобренное и удерживает от неодобряемого. Эти — счастливы» [17].

Не бажає народ, ще не настала духовна криза, підкріплена природними катаклізмами. Адже більш страхітливої війни, яка відбулася у 1939–1945 рр. за всю історію людства не було, коли майже всі країни світу на планеті земля були втягнуті в бійку. Після закінчення всі раділи, святкували, що побили тих, які сумували. Складали про битви гарні веселі, сумні і тужливі пісні, з душею їх співали повсюди, раділи, забуваючи, що Радянський Союз переміг не вмінням, а кількістю загиблих солдат у співвідношенні до Німеччини 1:14.

І ніхто ще не задумався над тим, щоб змінити поведінку людства, так саме людства так як народ однієї країни чи декількох нічого не змінять. Правда, зразу ж після небаченої війни створили Організацію Об'єднаних Націй (ООН), але це організація, яка має військо, щоб бити тих, хто хоче битися, тобто це та ж бійка. Пізніше сильні держави били слабших і ніхто не звертається до ООН — організація безсила, вона як стара людина, яка бачить, розуміє, але не може. Тому без кардинальної зміни поведінки людини, сім'ї, колективу, нації, держави і в цілому людства бійки будуть продовжуватися через накопичення негативної енергії людини, яка посилює її агресію.

Агресивність людини — єдина причина війн, бунтів, заворушень і революцій, які постійно супроводжують людську цивілізацію. Агресивність людини формується невід'ємними її рисами, названими у Святому письмі: зсередини, із людського серця виходять лихі думки, розпуста, крадіж, душогубства, перелюби, здирства, лукавства, підступ, безстидства, завидющеє око, богозневага, гордощі, безум[18], скрізь заздрощі. В кожній людині, що передається в людську масу, час від часу накопичується негативна енергія, яка об'єктивно потребує виходу на поверхню, виверження мов вулкан, а тому бійка, війна — це потреба людства, якої неможливо уникнути. Після виходу негативної енергії на поверхню людина на деякий час заспокоюється, стає добрішою, а через деякий час негативна енергія знову кличе до бійки.

Щоб змінити становище на краще треба уважно придивитись до живої природи. В живій природі існує цікава практика, коли мурашина королева народжує тих особин, які потребуються для популяції на даний час: воїнів, мельників, обслугу,

[17] Коран. Сура 3, 100 (104).
[18] Біблія. Мр. 7(21-22).

робітників. Природа створює умови, при яких популяції тварин розмножуються так як вимагається об'єктивно. Так і людське суспільство має створити умови: духовна велич і гідність; впевненість у завтрашній день; робота і житло; догляд за дітьми та можливість одержання роботи. Людська цивілізація ще до цього не готова ні духовно, ні матеріально, але це прийдешнє, якщо не настане інше. Адже комерціалізація дітонародження на противагу створенню сприятливих умов життєдіяльності для людини, які сприяють природному процесу продовженню людської цивілізації призведе до того, що багатії будуть замовляти народжувати робітників для власної промисловості, держава — воїнів для ведення війни і так далі.

Серед тваринного світу немає таких негативних рис які має людина, наприклад заздрість. Це також вимагає від людини подивитись на тваринний світ. Якось у розмові з кмітливим чоловіком у літах вдалося вияснити деякі негативні сторони поведінки людини про які здебільшого ухиляються говорити. Заздрісники, вони наносять шкоди людству неймовірно більше, ніж всі вороги разом взяті, — відповів старий, — і у нього похмурніло обличчя. — Навіть Біблія радить скривати свої наміри від заздрісників, — якось неохоче відповів старий, — труд кожного і усі успішні вчинки викликають заздрість одного до іншого, попереджає святе письмо. — Я прожив життя і бачив, що не вороги, а оточуючі оповиті туманом заздрощів, коли зустрічається нещастя, то знайдеш там своєчасно заздрісника і він, мов би, бажаючи тобі допомоги, підставляє ногу, щоб я впав. Заздрісник, схожий на людину лукаву, яка ходить тихо і зігнуто, а в середині в неї бурлить гаряча лава, готова щомиті вийти на поверхню.

Плине час, змінюються покоління людства, але зовсім невідомо куди рухається людина — до добра чи до зла. Це питання з питань. Щоб обрати дорогу до добра людина має змінити свої бажання і найперше урівноважити свої безмежні потреби відповідно до обмежених можливостей природи, має бути рівновага.

Стаття надійшла до редакції 20.04.13

УДК 608.1:129:179.9

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

БІОЕТИКА: ОГЛЯД НАЙАКТУАЛЬНІШИХ ПРОБЛЕМ

Етика це відповідальність за все живе
А. Швейцер

Kuchera Tetyana, *PhD in Philisophy, Docent at Philosophy Department of the Kyiv National Economic University named after Vadym Hetman.*

Bioethics: an overview of the most actual problems.
Bioethics is the study about the moral side of human activities in medicine and biology. The article reviews the formation of bioethics as a science, its subject, basic principles, directions and objectives of its development. Particular attention is paid to practical issues of bioethics, such as — transgenic plants, human cloning, euthanasia, abortion, artificial insemination .

Key words: Bioethics, reverence for life, dignified death, euthanasia, physical and intellectual integrity of the individual, cloning, genetic engineering, abortion, reproductive technologies, sterilization.

Кучера Татьяна. **Биоэтика: обзор самых актуальных проблем.**

Биоэтика — учение о нравственной стороне деятельности человека в медицине и биологии. В статье рассматривается становление биоэтики как науки, предмет, основные принципы, направления и задачи ее развития. Особое внимание уделяется практическим проблемам биоэтики, таким как — трансгенные растения, клонирование человека, эвтаназия, аборты, искусственное оплодотворение.

Ключевые слова: биоэтика, благоговение перед жизнью, достойная смерть, эвтаназия, физическая и интеллектуальная целостность личности, клонирование, генная инженерия, аборт, репродуктивные технологии, стерилизация.

1. Становлення біоетики як науки

Наукова революція XX ст. істотно змінила уявлення про природу людини та особливості її існування. Основним пріоритетом розвитку сучасного суспільства стали науки про життя. Саме їм приділяють підвищену увагу не тільки науковці, а й громадськість та політичні діячі.

За допомогою науки, використовуючи її результати, світ можна змінити не тільки на краще. Досить згадати трагічні наслідки використання ядерної енергії. Якщо в XX столітті людство в повній мірі відчуло на собі позитивні і негативні наслідки досягнень у галузі хімії та фізики, то XXI століття видатні науковці сучасності назвали століттям біологічної небезпеки.

Дедалі все більшого розмаху набирає рух проти неконтрольованого використання сучасних біотехнологій, неетичного відношення до живих об'єктів та природи взагалі. Наука впритул підійшла до межі, за якою приховано таємницю життя і

© Т. Кучера, 2014

неможливо передбачити, чим може закінчитися вільне маніпулювання цією таємницею.

Характерною особливістю сучасності є глобалізація. Глобалізація економіки, політики, науки та культури, кризових явищ. Оцінюючи нинішній стан довкілля та стійкі тенденції розвитку науки і техніки, екологи все частіше вживають термін глобальна екологічна криза.

В наш час людство усвідомило, що досягти істинного прогресу без високої моралі, моральних норм та правил неможливо. Вони потрібні не тільки для того, щоб захистити кожну окрему людину, хвору чи здорову, дитину чи пристарілого, але й саме життя на Землі.

Глобальна криза сучасної цивілізації є, в першу чергу, кризою світогляду. Необхідною умовою вирішення багатьох проблем людства є духовне відродження. Досягнення гармонії у внутрішньому світі, гармонія в соціальних проявах і у взаємозв'язках з навколишнім середовищем — це найголовніші проблеми сьогодення. Людина XXI століття повинна керуватися світоглядними принципами «Єдність у різноманітті» та «Доповнення замість протиставлення».

В добу глобалізації однією із важливих і конструктивних ідей є формування особистості з глобальним типом свідомості, яку можна назвати ноосферою свідомості. Зміст її полягає в усвідомленні особистістю своєї нерозривної єдності з природою, своєї виняткової ролі в процесі еволюції, відповідальності за сьогодення та майбутнє планети.

Фатальне втручання людини в біосферу нашої планети, яка є надзвичайно близькою до екологічної смерті, майже як людський організм, коли в ньому поширюється ракове захворювання, спричиняє виникнення нової науки біоетики — моста між науковими фактами, науковим прогресом та етичними цінностями.

Термін «біоетика» ввів у 1927 р. Фріц Ягр у статті «Біоетичний імператив», як поняття про моральні засади використання лабораторних тварин і рослин. Сучасне уявлення про біоетику (етику життя) запропонував американський онколог, біохімік, відомий вчений-гуманіст Ван Ренсселер Поттер (1911–2001) в 1970 році у статті «Біоетика — наука виживання». В наступному році вийшла його книжка «Біоетика: міст в майбутнє», в якій розроблено предмет, мету та завдання біоетики. Він вважав, що «людству терміново потрібна нова мудрість, що стала б наукою про те, як використовувати знання для виживання людини та покращання її життя... Наука виживання повинна бути не просто наукою, а новою мудрістю, що об'єднає два найбільш важливих та необхідних елементи — біологічне знання та загальнолюдські цінності. Виходячи з цього, для її позначення, я пропоную новий термін — «Біоетика»[1].

[1] Поттер Ван Ранселер. Биоэтика: мост в будущее. — К., 2002. — С. 9.

Термін «біоетика» утворено з двох слів грецького походження: «*bios*» — життя та «*ethos*» — звичай. Перша складова терміна показує на те, що етичні цінності не можна розглядати поза біосферою, її об'єктами і процесами. Друга — вчення про цінності, ідеали, характер, мораль, цілі та вчинки людини, правила поведінки індивідів у суспільстві. Також під етикою розуміють і моральні стандарти.

Біоетика — це наука, яка визначає норми поведінки людини у сфері життя та здоров'я відповідно до раціональних і моральних засад, новий вид мудрості, що вказує, як саме використовувати наукове знання для забезпечення соціальних благ. Біоетика захищає фундаментальні людські цінності — право на життя, автономію та свободу вибору, доповнює їх етичними принципами: благоговіння перед життям та моральною відповідальністю за все, що живе.

Біоетика або етика життя — це розділ прикладної етики, філософської дисципліни, яка вивчає проблеми моралі стосовно людини та всього живого, вона визначає, які дії, спрямовані прямо чи опосередковано на об'єкт живої природи з моральної точки зору, є можливими, а які — неприпустимі.

Біоетика — це органічне поєднання сучасних досягнень біологічних наук та медицини з духовністю, мораллю. Її виникнення було зумовлене посиленням уваги до прав людини за умов створення новітніх медичних технологій, що породжують велику кількість проблем та потребують розв'язання як з погляду права, так і з точки зору моралі.

Біоетика повинна стати наукою про виживання людства. В сучасному суспільстві вона стала ознакою цивілізованості.

Біоетика — породження цивілізації кінця XX століття, її виникнення пов'язане з інтенсивним розвитком біомедичного знання, величезними змінами в медичній практиці. Саме з другої половини XX століття зміни в медицині мають принципово новий характер. Сучасна медицина не тільки підтримує життя, але також має реальну можливість давати життя (штучне запліднення), визначати та змінювати його якісні параметри (генна інженерія, транссексуальна хірургія), відсувати час смерті (реанімація, трансплантація, геронтологія). Тобто медицина кінця XX століття може маніпулювати життям людини, керувати ним (наприклад, генетично коректувати особливості людини, знищувати життя на стадії ембріона, припускати донорство органів без дозволу самого донора, припиняти медичну допомогу безнадійно хворому). Подібні можливості суперечать моральним цінностям та принципам, що існують в суспільстві. У силу цих суперечностей і сформувалася біоетика як система знань про межі дозволеного маніпулювання життям та смертю людини.

Виникнення біоетики обумовлено також і наслідками загальної кризи європейської культури і відповідних їй форм сві-

домості. До цієї кризи призвели як об'єктивні обставини й умови (у першу чергу прірва, що збільшується між можливостями науково-технічного прогресу і рівнем моральної свідомості), так і суб'єктивні (наприклад, консерватизм розвитку основних форм духовності людини і малої рухливості її психологічної структури). Трансформація сучасної медицини та охорони здоров'я супроводжується пошуком нових ідеалів духовності та гуманізму. В світлі застосування сучасних медико-біологічних технологій і змін в організації системи медичних послуг стає очевидною необхідність вироблення нових, нетрадиційних ціннісних і етичних підходів до рішення проблем, сконцентрованих, насамперед, навколо відношення людини до життя і живого взагалі.

Біоетика, як галузь сучасного знання, набуває особливого евристичного змісту, якщо розглядається не тільки як фахова етика медиків і біологів, а, в першу чергу, як особливий світогляд, визначений історичним етапом розвитку європейської культури, коли розуміння феномена життя одержує нову просторово-часову розмірність і внутрішні перспективи для свого розвитку. Таке розуміння дає змогу включити в сферу морального не тільки відношення між людьми, а й відношення людини до рослин і тварин, навколишнього середовища, до самої себе, до своєї чуттєвості, тілесності, духовності.

Однією з засад такого більш широкого розуміння предмета біоетики є осмислення традиції одухотворення природи і любові до усього живого в українській і російській етико-філософській думці. Ці ідеї розглядали мислителі, відомі нам за філософськими напрямами космізму і всеєдності, антропології та християнського соціалізму (Г. Сковорода, П. Юркевич, Ф. Достоєвський, Л. Толстой, В. Соловйов, В. Вернадський та інші). Серед них можна виділити концепцію М. Федорова, творця оригінальної філософії загальної справи, що передбачив багато теоретичних пошуків сучасної біоетики. Його інтегральне вчення охоплює ідеї регуляції природи, свідомого управління всіма природними силами, одухотворення природи і перемоги над смертю.

Теоретичними засадами біоетики є філософська антропологія (М. Шелер), феноменологія (Е. Гуссерль) і особливо філософія персоналізму, що наголошують на особливій цінності людини як істоти духовної, особистості, яка є унікальним створінням та має власну гідність і цінність. Поряд із цими філософськими напрямами істотно відображують сутність біоетики вчення Томи Аквінського та неотомізм, які вважають, що людина залишається людиною і тоді, коли вона з певних причин позбавлена здатності використовувати свої розумові здібності.[2]

[2] *Терешкевич Г. Т.* Філософські основи біоетики // Здоровий спосіб життя: Зб. наук. ст. Вип. 19./ Ред. — Ю. М. Панишко. — Л.: "ПП Бодлак" 2007. — С. 36–41.

У європейській культурі принципи біоетики, як етики життя, розроблялися в багатьох теологічних та філософських вченнях. Їхнім синтезом стала філософсько-етична концепція, розроблена Альбертом Швейцером (1875–1965) — німецьким філософом, лікарем, місіонером, лауреатом Нобелівської премії миру (1952) «За місіонерську діяльність». У своїй праці «Культура та етика», що вийшла друком в 1923 р., він обґрунтував нову етику — етику благоговіння перед життям.

Благоговіння — це безмежна відповідальність за все живе: добром є те, що сприяє збереженню і розвитку життя, а злом — те, що знищує життя або перешкоджає його збереженню та розвитку. Великий гуманіст стверджував, що етичною, моральною людиною зможе вважати себе тільки той, хто буде поважати будь-яке життя і приходити на допомогу всім, хто знаходиться в небезпеці, виявляти інтерес до кожної людини, її долі та віддавати всю людську теплоту тим, хто її потребує.[3]

А. Швейцер вважав, що помилкою усіх існуючих етик було те, що вчені розглядали ставлення людини до людини, коли в дійсності мова повинна йти про те, як людина має ставитись до всього, що її оточує. Етика це відповідальність за все живе. Благоговіння перед життям не дозволяє людині нехтувати інтересами світу, формує новий погляд на поняття «життя», новий світогляд та стиль мислення, «ніби гвинт пароплава, який врізається у воду, благоговіння перед життям неухильно штовхає людину вперед»[4]. Найважливішим у Всесвіті визнається Життя, при цьому Людина є лише однією з ланок ланцюга усього живого. Нове мислення означає визнання відповідальності жителів нашої планети за збереження і продовження життя на Землі.

Контекст, у якому виникає біоетика, у другій половині XX століття, можна охарактеризувати різними соціальними та культурними феноменами, серед яких можна відзначити:

1) швидкий прогрес біомедичних наук;

2) зростаюче усвідомлення факту існування незаперечних прав людини (як наприклад, право на справедливість, яке ґрунтується на гідності особи);

3) необхідність переосмислення зв'язку між людиною та зовнішнім середовищем.

Вчені пропонують різні варіанти класифікації історичного розвитку, генезису біоетики. Найбільш раціональною та сприйнятною для розуміння може бути класифікація, запропонована проф. Силуяновою І. В. Згідно з цією класифікацією, зараз існує декілька моделей (етапів) біоетики, кожна з яких визначає становлення та розвиток моральних принципів, що складають ціннісно-нормативний зміст сучасної біомедичної етики. До них відноситься:

1) принцип «не зашкодь» (модель Гіппократа);

---

[3] *Швейцер А.* Благоговение перед жизнью. — М.: Прогресс, 1992. — С. 218.
[4] *Швейцер А.* Культура и этика. — М.: Прогресс, 1993. — С. 307–308.

2) принцип «роби добро» (модель Парацельса);
3) принцип «виконання обов'язків» (деонтологічна модель);
4) принцип «поваги прав та гідності людини»[5].

Моральною основою, на яку має спиратися сучасна біоетика, є вимоги Нюрнберзького кодексу 1947 року, що був сформульований у ході судового процесу в справі 23 нацистських лікарів, звинувачених у військових злочинах і злочинах проти людства під час другої світової війни.

Висунуті судом «десять моральних етичних і правових» вимог показували злочинний характер експериментів, що проводилися на людях. Разом з тим, Нюрнберзький кодекс вводив розмежування двох типів клінічних досліджень: терапевтичних і нетерапевтичних.

Перші виправдані тою мірою, якою спрямовані на збереження життя та покращання стану хворого. Другі — нетерапевтичні (або експериментальні), це такі, що не мають цінності для людини, яка служить їх об'єктом.

Кодекс забороняє проведення експериментів, що загрожують пацієнту смертю або непоправною шкодою.

Упродовж наступних років під впливом ідей Нюрнберзького кодексу, було прийнято ряд документів, що регламентували експерименти на людині. Це, зокрема, Женевська декларація лікарів (1948), Міжнародний кодекс медичної етики (1949), Гельсінсько-Токійська Декларація (1964, 1975 рр.) щодо проведення медико-біологічних досліджень за участю людей, що була суттєво уточнена в 2002 році, документи Швейцарського колоквіуму на тему «Експерименти на людині», документи ООН про громадянські й політичні права, прийняті в 1966 році, «Конвенція про захист прав і достоїнства людини у зв'язку з використанням досягнень біології та медицини: концепція про права людини в біомедицині» (1996) та інші.

Важливу роль у контролі над дотриманням етичних вимог при експериментах на людині відіграють такі міжнародні об'єднання, як Всесвітня організація охорони здоров'я (ВООЗ), Всесвітня медична асоціація (ВМА) та інші.

У 1975 році ВООЗ прийняла постанову про «Захист людської особистості та її фізичну й інтелектуальну цілісність» з урахуванням досягнень біології, медицини і біохімії. Ця постанова вимагає суттєвого удосконалення морально-етичних і правових норм, які регулюють медичну діяльність. У 1981 році був прийнятий і затверджений глобальним комітетом ВООЗ «Звіт міжнародних рекомендацій для проведення медико-біологічних досліджень з участю людей».

Це повинно забезпечити охорону прав людини та сприяти соціальному добробуту. Біоетика ставить моральні обмеження на ті експерименти над здоров'ям людини, що небезпечні для

[5] *Силуянова И. В.* Этика врачевания. — М., 2001. — С. 28.

її життя, вона все активніше долучається до вироблення морально-правових засад збереження людського життя. Останнім часом, у зв'язку з актуалізацією питання про клонування тварин та органів людини, проблема набула особливої гостроти. Виникла необхідність більш широкого формулювання питань зв'язку природничих наук з етикою.

Біоетика спирається на цінності культури, що складалися протягом тисячоліть в антропогенезі та знаходили своє відображення в міфології, релігіях світу, у філософії.

2. Предмет та основні принципи біоетики

Біоетика пов'язана з медичною етикою, деонтологією (вивчає ставлення лікаря до пацієнта) та медичним правом, в ній переплітаються інтереси вчених, медиків, біологів, провізорів, релігієзнавців, екологів, соціологів, психологів, політиків та економістів.

Основні напрями біоетики — глобальний, медичний, екологічний, біологічний — предметно сформувалися в ході її історичного розвитку. Але теоретично найбільш глибоко розроблена медична та екологічна біоетика[6]. Вони перетинаються у тому розумінні, що медична етика переважно пов'язана з безпосередніми рішеннями, правом вибору пацієнтів і лікарів у їхньому прагненні продовжити життя. Екологічна етика має стійке уявлення стосовно того, що ми повинні робити, щоб зберегти екосистеми в такій формі, яка буде сумісна з тривалим існуванням людського роду.

Предметом розгляду біоетики є насамперед новітні досягнення біології та медицини, з погляду визначення міри їхньої небезпеки для людини і суспільства, як зараз, так і в перспективі. Біоетика спрямована на розроблення моральних та законодавчих заходів, що зможуть відгородити суспільство і людство в цілому, від небажаних, а іноді навіть згубних наслідків упровадження в практику нових медико-біологічних технологій.

Поряд із цим вузьким аспектом склалося значно ширше її розуміння. Центральною проблемою стало ставлення до життя та смерті. Життя бачиться самоцінним, вищою цінністю. Під життям розуміється не лише людське життя, але і життя будь-яких живих організмів, біоценоз, біосфера тощо. Біоетика в її широкому значенні має філософську спрямованість, оцінює результати розвитку нових технологій в медицині та біології в цілому, включає в коло своїх проблем етичні норми ставлення до феномена життя.

У коло досліджень біоетики органічно вписується історія становлення відносин людини з природою, закріплена в ментальних культурах: у міфології, епосі, народній звичаєвості.

---

[6] *Вековшинина С. В., Кулиниченко В. Л.* Биоэтика: начала и основания (Философско-методологический анализ). — К.: Сфера, 2002. — С. 7.

Також біоетика розглядає коло проблем утвердження прав людини (в тому числі і як пацієнта) на життя, на здоров'я, на відповідальне і вільне самовизначення власного життя.

Завданням біоетики за В. Р. Поттером має бути розвиток реалістичного розуміння пізнання з метою розробки рекомендацій у сфері суспільної політики, для цього він навіть розробив «Біоетичне кредо особистості»[7].

Біоетика повинна відповідати наступним вимогам.

По-перше, необхідна єдність науки і гуманістичних цінностей.

По-друге, треба, щоб гуманістичні цілі ставилися вище за дослідницькі.

По-третє, необхідне регулювання наукових досліджень з позицій гуманістичних цінностей. Регулювання має включати і заборони на деякі види експериментів за участю людини, що можуть бути небезпечними для її життя.

По-четверте, необхідна розробка правил біомедичних робіт з урахуванням прав людини, включаючи юридичні норми[8].

Можна відзначити такі особливості біоетики:

– стосується людини: безпосередньо її життя і здоров'я, середовища, в якому вона живе;

– раціональна: керує поведінкою з урахуванням моральних цінностей, які спираються на гідність людської особи;

– універсальна: стосується усіх людей незалежно від культури чи релігії, оскільки її основою є винятково людський розум;

– міждисциплінарна: спирається на досягнення різних дисциплін — біології, медицини, права, філософії, екології.

Біоетика, як етика життя, об'єднує біологічні знання в загальнолюдські цінності. І взагалі — біоетика як втілення ідей Альберта Швейцера і Олдо Леопольда відображає світ більш широкий, ніж медицина і екологія. Біоетика повинна будуватися на міждисциплінарній та мультидисциплінарній основі. Біоетиці слід рухатися в напрямку досягнення балансу між суспільною політикою у відношенні задоволення культурних апетитів з фізіологічними потребами людини. Саме біоетика повинна визначити, що є моральним або аморальним стосовно живого, взагалі життя. Біоетика вимагає включити до етичного відношення ставлення людини до природи як до живої істоти.

Важливими є такі фундаментальні засади біоетики:

1. Людське життя становить абсолютну, фундаментальну цінність, воно недоторканне. Це життя особи, яка є цінністю сама по собі, а не засобом чи знаряддям в руках інших.

2. Не все, що технічно можливе, допустиме з морального погляду. Свобода наукових досліджень і гідність особи ідуть в

---

[7] *Поттер Ван Ранселер.* Биоэтика: мост в будущее. — К., 2002. — С. 209.

[8] *Фролов И. Т.* От теории к практике и от нее к новой теории. /Биоэтика: проблемы, трудности, перспективы (материалы "круглого стола"). // "Вопросы философии". — 1992, № 10, С. 6.

парі. Тут не йдеться про якусь недовіру, чи тим більше опір науково-технічному розвитку, а лише про те, щоб цей розвиток служив людині, а не був засобом маніпуляцій чи руйнування.

3. Життя вивчаємо з метою лікування, а не маніпуляцій. Природною і першочерговою метою медицини й науково-технічного прогресу є охорона життя, а не маніпулювання ним чи його нищення. Це випливає з того, що:

– втручання, що не суперечить природі — дозволено (приймання ліків, хірургічні операції);

– втручання, що суперечить природі — недозволене, недопустиме (аборт, евтаназія).

4. Принцип цілісності. Цей принцип біоетики виправдовує втручання в людський організм з метою видалення хворого органу з наміром збереження цілісності даного організму. Основна ідея полягає в тому, що благо цілого є визначальним порівняно до частини, тому частини можуть послугувати на користь цілого. У християнській антропології є потреба зосередити увагу на духовній меті існування людини, для якої кожний окремий орган підпорядкований не тільки доброму функціонуванню тіла, але й для добра особи.

5. Принцип подвійного наслідку. Цей принцип біоетики ми можемо застосовувати в діях, що мають два чи більше наслідків, серед яких, один є поганий чи не бажаний, а інший — добрий. До певної міри цей принцип виправдовує можливість непрямого вбивства, непрямого аборту, непрямої матеріальної співпраці, але варто не забувати, що моральне зло, спричинене в результаті цих виправданих дій, залишається. Наприклад, хворого лікують від лейкозу — небажаним побічним наслідком цього лікування є облисіння, якого при лікуванні не вдається уникнути. Цей принцип вимагає виконання чотирьох умов для того, щоб виправдати певну дію чи вчинок:

– вчинок, сам по собі, повинен бути добрим або принаймні нейтральним;

– намір особи, що виконує певний вчинок, є спрямованим лише на добрий наслідок;

– поганий наслідок не є засобом для досягнення доброго наслідку (передбачаю поганий наслідок, але не хочу);

– добрий наслідок повинен пропорційно перевищувати або принаймні вирівнювати погані наслідки (між добром, якого прагнемо і злом, що передбачаємо, є пропорційність).

6. Закон повинен стояти на сторожі добра особи. Охорона особи і захист найслабших і невинних від несправедливої агресії. Тому жодне цивільне право, яке не узгоджується з цим основоположним добром (тобто з тим, що життя — це перше і основне добро) не може бути визнане за морально правильне.

7. Повага автономії передбачає повагу особистості, індивід має право розпоряджатися своїм здоров’ям та благополуччям,

навіть відмовитись від лікування, на цьому принципі ґрунтується концепція «інформованої згоди».

8. Принцип незаподіяння шкоди — медичний працівник не повинен шкодити пацієнтові.

9. Принцип допомоги і сприяння — діяти для покращення стану пацієнта, його благополуччя, виявляти милосердя і благодіяння.

10. Принцип справедливості спрямований на дотримання справедливого розподілу як соціальних благ (наприклад, можливостей ефективної охорони здоров'я), так і соціальних навантажень (наприклад, податків).

За І. Бойком, в світі існує *три моделі біоетики.*

Модель 1 — «ліберальна», коли будь-які обмеження відсутні.

Модель 2 — «утилітарна», коли дозволено те, що корисно і вигідно для більшості людей.

Модель 3 — «персоналістична», де людська особа вважається цілісністю надприродною і недоторканою[9].

Біоетика як наука про етичне ставлення до всього живого розглядає проблеми міжособистісних (приватних, професійних) стосунків людей (приміром, проблему біотехнології, допустимість маніпулювання людським матеріалом), а також проблеми взаємозв'язку людини з іншими живими організмами, зокрема тваринами (форми стосунків з тваринами, форми їх використання, права людини у відношенні до тварин, обов'язки людей перед тваринами тощо).

Узагальнюючи наукові, суспільні та релігійні погляди, національні особливості, традиції, біоетика створює сукупність моральних принципів, норм та правил, яких повинні дотримуватися фахівці в своїй професійній діяльності, пересічні громадяни у побуті.

Найважливіші з них закріплюються відповідними законодавчими актами, знаходять своє відображення в міжнародних документах, конвенціях, деклараціях, хартіях. Відповідно до змін соціально-економічних умов життя суспільства, державної політики та суспільної думки, ці принципи, норми та правила з часом також змінюються.

Бурхливий розвиток біотехнологій, який зараз відбувається, обумовив піднесення біоетики. І це природно, бо неконтрольоване використання досягнень сучасної біологічної науки може призвести до небажаних наслідків, і навіть тоді, коли вони використовуються на благо, постає чимало важливих питань щодо їх співвідношення з правами людини, тварин, законами природи.

Зокрема в Україні з'явилось чимало біоетичних проблем, пов'язаних з трансплантацією органів й тканин, використанням, з метою лікування, стовбурових клітин та ембріональних

[9] *Бойко І.* Біоетика. — Львів, 2007. — С. 7

тканин, екстракорпоральним заплідненням, використанням трансгенних організмів для харчових цілей, етичного ставлення до свійських і диких тварин.

У кожному конкретному випадку вирішенню цих питань повинна передувати ретельна біоетична експертиза.

Нині глобальна біоетика розвивається в таких напрямках:

1. Етика медичних професій (лікарі, медичні сестри, адміністратори, технічні співробітники).

2. Етика клінічних досліджень та експериментів на тваринах з терапевтичною і не терапевтичною метою.

3. Соціальна етика медицини (соціальна справедливість, соціоетичні зобов'язання, розподіл ресурсів охорони здоров'я, біоетичні проблеми медицини праці, спорту, багатонаціонального суспільства, демографічного розвитку).

4. Етика охорони навколишнього середовища.

5. Етична оцінка біоправа як юридичної регламентації втручання в організм людини, геном і біосферу його проживання.

6. Етична модифікація поведінки певних груп населення на основі розроблення і впровадження глобальних навчально-освітніх програм з метою запобігання захворюванням, спричиненим неправильним способом життя (ВІЛ-інфекція/СНІД, інфекційні захворювання з водним, харчовим і повітряно-крапельним шляхом передачі)[10].

Зацікавленість, яку виявляють вчені-медики та біологи, лікарі України до біоетики, підтвердив І Національний конгрес з біоетики, який відбувся 17-21 вересня 2001 року в Києві. Його програма охопила всі основні напрямки біоетики: філософські, теологічні та правові засади, біоетичні аспекти загальної медичної генетики, попередження вроджених вад розвитку, біоетику в різних галузях клінічної медицини, при клінічних випробуваннях нових ліків, приладів та обладнання, при проведенні експериментальних досліджень на тваринах, а також біоетичні принципи щодо збереження довкілля. У вересні 2004 р. відбувся ІІ Національний конгрес із біоетики, в жовтні 2007 р. ІІІ Національний конгрес з біоетики, у вересні 2010 р. IV Національний конгрес з біоетики та у вересні 2013 р. V Національній конгрес з біоетики, що пройшли під девізом «Наука без совісті спустошує душу», вони не тільки підтвердили зростаючий інтерес до проблем біоетики в Україні, але й надали імпульс для подальшої роботи в цій галузі.

Правовою основою для проведення клінічних досліджень, де об'єктом впливу є людина, варто розглядати такі документи: Гельсінська декларація про права людини (1964 р.) та її до-

[10] *Бойко М. Г.* Генетично модифіковані рослини: рух через несприйняття. / Глобальна біоетика: сучасні виміри, проблеми, рішення: Матеріали ІІІ Міжнародного симпозіуму з біоетики, Україна, Київ./ Упор. О. М. Лисенко, С. В. Вєковшиніна. — К.: Сфера — 2004. — С. 34.

повнення, Конституцію України, «Основи законодавства України про охорону здоров'я» (1992 р.), закони України «Про трансплантацію органів та інших анатомічних матеріалів людини» (1999 р.), «Про наукову і науково-технічну експертизу» (1995 р.), наказ МОЗ України від 23. 09. 2009 р. № 690 «Про Порядок проведення клінічних випробувань лікарських засобів і Типове положення про комісію з питань етики», спільний наказ МОЗ і АМН України № 313/59 від 01. 12. 2000 р. «Про подальший розвиток медичної генетики і біоетики в Україні».

Створена і активно працює Українська асоціація з біоетики, яка із залученням вчених КМАПО систематично проводить широке обговорення актуальних питань біоетики на міжнародних симпозіумах[11].

В Україні діють Комітети з біоетики на всіх рівнях — національному, галузевому, локальному. Завданням Комітетів є захист прав, безпеки та благополуччя суб'єктів випробування, біоетична експертиза всіх проектів, яка включає дослідження, що проводяться за участю людей, налагодження зв'язків з громадськістю, встановлення контактів з міжнародними організаціями, які опікуються цією справою. Комісії з біоетики в своїй діяльності повинні керуватися принципами незалежності, компетентності, плюралізму, справедливості та прозорості; права та інтереси особистості повинні бути вищі за інтереси науки або суспільства.

Велику роль у поширенні біоетичних знань відіграє громадська організація Українська асоціація з біоетики (2000), до складу якої входять філософи, біологи, медики.

Основна ідея біоетики — захист прав, свобод і гідності людини та живих організмів — є новою, до якої поки що не звикли не тільки медики та біологи, а й все наше суспільство, через що виникає чимало труднощів та проблем.

3. Практичні проблеми біоетики

Традиційно основні біоетичні проблеми стосуються:

– генетики людини: людського геному, біотехнології та генної терапії, клонування і стовбурових клітин;

– прокреації людини: людської статевості, природного розмноження, штучного запліднення, природної регуляції зачать і контрацепції, стерилізації;

– ембріона: людського ембріона, аборту, пренатальної діагностики, операцій на людських ембріонах;

– завершальної фази людського життя: болю та евтаназії, настирливої терапії, паліативної оцінки, смерті мозку і трансплантації органів;

– застосування трансгенних рослин для харчових цілей.

Розглянемо деякі з них.

---

[11] *Москаленко В. Ф., Попов М. В.* Біоетика: філософсько-методологічні та соціально-медичні проблеми. — Вінниця: НОВА КНИГА, 2005. — С. 27.

Трансгенні рослини

Світ знаходиться на порозі нової епідемії — переможної ходи генетично модифікованих продуктів (ГМП). Механізм створення генетично модифікованих продуктів при сучасних технологіях достатньо простий. Всі знають, що «образ» майбутньої рослини (й не тільки рослини) зашифрований у ДНК, сюди і зроблені вставки, простіше кажучи, шматочок чужої ДНК. З такої більш менш придатної клітинки вирощують рослину, яка має володіти якимись новими властивостями. Такі продукти називають трансгенними.

Хоча вчені навчилися вирізувати певну ділянку гена з однієї клітини та вносити її в іншу ще в 1951 р. (цей рік вважається роком виникнення генної інженерії), трансгенні продукти почали широко використовувати лише 20 років тому. Зараз найширше генетична інженерія використовується у сільському господарстві не тільки для підвищення врожайності або стійкості до тих чи інших хвороб чи сільськогосподарських шкідників, але й при отриманні трансгенних рослин з новими ознаками, властивостями та продукування певних речовин.

Перші трансгенні рослини були одержані у 1983 році, перший харчовий ГМ продукт (сир), виготовлений із використанням ГМ ферменту, був дозволений у США у 1990 році. Сьогодні спостерігається невпинне зростання площ під ГМ сільськогосподарськими культурами. Неможливо зупинити процес, коли у світі на мільйонах гектарів вирощуються трансгенні культури, а генетичній модифікації піддалися вже більше 120 видів рослин.

За останні 10–15 років площа на якій культивуються трансгенні культури, збільшилася у масштабі планети у 40 разів. Якщо у 1996 році площі під вирощування ГМ культур складали близько 2,8 млн. га, то сьогодні фахівці називають цифру понад 85 млн. га. При цьому США, Канада, Аргентина та Китай виробляють 99 % світового об'єму трансгенної сільгосппродукції[12].

У світі відбуваються гострі дискусії щодо трансгенних продуктів харчування, отриманих за допомогою засобів генної інженерії. Більшість людей негативно ставляться до генетично змінених продуктів, тому що будь-яке втручання на генному рівні не може не викликати змін у плодах цієї рослини, які міститимуть шкідливі для організму речовини. Складно прогнозувати, як споживання генетично модифікованих продуктів вплине на організм через деякий час, оскільки для цього потрібно вести спостереження за кількома поколіннями людей, які споживають такі продукти харчування. У цьому плані Європа протистоїть Америці.

---

[12] *Матасар І. Т., Горчакова Л. А., Матасар В. І., Єльцова Л. Б., Петриненко Л. М.* Біоетичні аспекти використання генетично модифікованих організмів у харчуванні населення // Сучасні проблеми біоетики. — К.: Академперіодика, 2009. — С. 73.

Відомо, що американці вживають генетично модифіковані продукти у відносно великих обсягах. Із загального числа продуктів харчування на трансгенні культури у них припадає близько 9 % картоплі, 32 % кукурудзи, 38 % соєвих бобів[13].

Боротьба між прихильниками трансгенної технології та її противниками полягає в тому, що одні вважають, що генетично модифіковані рослини — це вихід для людства (вирішення проблеми забезпечення продовольством, стійкість рослин до шкідників, хвороб, екстремальних погодних умов тощо), інші — що це призведе до екологічної кризи. Беззастережне впровадження тієї ж трансгенної картоплі можна кваліфікувати як порушення прав людини, проведення експериментів над населенням.

В розвинутих країнах Заходу відношення до цих «інновацій» здебільшого негативне. Так, британська преса кваліфікувала генетично змінені продукти як «їжу Франкенштейна».

Принц Чарльз активно виступав за заборону трансгенних продуктів й домігся цього хоча б в межах королівської кухні.

Натомість екс-прем'єр Великої Британії Тоні Блер офіційно заявив, що споживає ці продукти практично щодня.

Активісти радикальної екологічної організації Грінпіс пікетують державні установи деяких країн Європи, протестуючи проти завезення на континент американської сої «поліпшеної» засобами генної інженерії.

Не дивлячись на те, що вживання означених продуктів, без сумлінної й тривалої експертизи, є неприпустимим, більшість західних фірм пропонують країнам СНД свою продукцію та знаходять тут підтримку в осіб, що приймають рішення. Справа зайшла так далеко, що засоби масової інформації переконані в тому, що потік трансгенного імпорту в Росію та Україну зупинити вже неможливо.

Вважається, що єдине, що можна зробити, і це вже розпочато, то це забезпечити відповідні позначки на етикетках, тобто маркування. В Європі давно діє норма вмісту ГМО в продуктах харчування — не більше 0,9 %, в Росії та Японії — 5 %. В Україні у 2008 р. було прийнято державний стандарт, відповідно до якого всі продукти харчування, що містять ГМО більше 0,9 % потрібно маркувати. Офіційно — жодного виду ГМ рослин в Україні не вирощують.

Щоб не заподіяти шкоди людству, необхідно прискіпливо досліджувати процеси, пов'язані з одержанням і використанням трансгенних організмів. Продовження досліджень потенційних ризиків від цих продуктів залишається актуальним ще на багато років. Прийняття Закону України про біобезпеку, приєднання України до Картахенського протоколу про біобезпеку сприятиме подальшому вивченню генетично модифікованих організмів і протистоянню негативним наслідкам їх масового впровадження.

---

[13] З*апорожан В. М., Аряєв М. Л.* Біоетика: Підручник. — К.: Здоров'я, 2005. — С. 17.

Клонування

Клонування (з грец. *klon* — пагін, гілочка, черешок) це штучне і безстатеве утворення клітини або індивідів, які генетично ідентичні з тими, що вже існують.

У біології поняття «клон» означає організм, що виник через ділення материнської особи і має комплект генів такий самий, як і та особа. Клони відрізнятимуться між собою тільки комплексом властивостей, а не комплектом генів, а ці відмінності обумовлені відмінностями оточення, в якому розвиваються певні особи.

Клонування складає природний спосіб розмноження багатьох рослин а також нижчих тварин. З етичною проблематикою ми маємо справу тоді, коли починаємо дискутувати щодо допустимості клонування вищих тварин, а насамперед, стосовно клонування людини.

Наше суспільство розділилося на противників та прихильників клонування, що призводить до протистояння, і досить напруженого. Світове співтовариство також розділилось на різні групи, що зайняли різні позиції, це відображено в їх національних правових нормах.

Залежно від мети, розрізняють два види клонування:

– репродуктивне клонування має за мету досягти народження живого індивіда, ідентичного з тим, що вже існує;

– терапевтичне — утворення ембріона, якому планують перервати життя на початкових стадіях розвитку з метою отримання тканин і клітин, які треба прищепити хворому та які замінять уражені хворобою структури.

Пропаганда клонування ґрунтується на аргументах, згідно з якими воно може здійснюватися для вирощування необхідних живих органів, що нагально потрібні хворим, важливим є і виробництво інсуліну. В клонуванні вбачають можливість відновлення видів тварин які вимерли. Ці приклади спрямовані на добро, тому що їх результат продовжує життя в тій чи іншій формі.

В Москві вже організований комітет із захисту клонування й безсмертя, що об’єднує вчених-біологів та медиків. На думку організаторів, тільки створення державної програми з клонування, вже найближчим часом зможе довести тривалість життя до 500 років. «Метод клонування людей, у перспективі, обіцяє можливість радикального лікування всіх і вся хвороб людини раз і назавжди методом замісної терапії»[14].

Фахівці підраховують у відсотках можливу талановитість клонів великих людей, ступінь їхньої корисності для суспільства, за методом аналогії.

Багато екстремістських організацій і сект вже заявили про свої наміри клонувати гуру, великих пророків і навіть самого Ісуса Христа.

---

[14] *Покась В. П., Плиска О. І., Фруктова Я. С.* Біоетика. Навчальний посібник для загальноосвітніх закладів різних типів. — Київ: НПУ ім. М. П. Драгоманова, 2006 — С. 47.

У якості вагомого соціального аргументу та морального виправдання проведення клонування високообдарованих людей минулого та наших сучасників, висуваються існуючі проблеми, зокрема, генетичні втрати талановитої та інтелектуальної частини населення в результаті революцій, сталінських репресій, війн.

Якщо клонування людини буде все ж таки здійснено, то виникне новий вид індивідуальних розходжень — генетичний, нова соціальна страта — клони, і нова проблема — співіснування клонів і звичайних людей.

Передбачити особистісні якості клона ще складніше, ніж його фізичні характеристики. Треба пам'ятати, що людина — біо-соціальна істота і на її формування великий вплив здійснює середовище, в якому вона виховується. Важко уявити внутрішній світ клона, його призначення, долю, розрахувати й передбачити психологію його поведінки, мотивацію вчинків, систему цінностей.

Чи приймуть клони нашу людську мораль, або створять власну? Чи буде копія мати права людини й громадянина за життя «оригіналу»? Чи володіє клонована людина правом на репродукцію природним шляхом, і хто в цьому випадку має вважатися батьком дитини? Чи не стануть клони людьми другого сорту? Які відносини будуть між клоном і матір'ю, між матір'ю та «оригіналом»? Чи зобов'язаний «оригінал» піклуватися про свої клони? За яких обставин та умов клони будуть мати право на спадщину?

Оскільки в клонуванні людини беруть участь три особи: донор клітини, донор яйцеклітини й сурогатна мати, — серйозною проблемою виявляється встановлення батьківства.

З іншого боку, клонування може бути використано для створення «людей другого сорту», «людей-рабів», що є моральним насильством над особою, проявом соціальної несправедливості.

Відношення до клонування людини, тенденції його правової регламентації будуть багато в чому визначатися не тільки світською владою, але й відношенням до цих проблем домінуючої в даному суспільстві релігії. Мотивація необхідності заборони на клонування в різних релігіях, незважаючи на їхні розходження, близька: що є людина й що робить людину людиною.

Традиційно проти клонування виступає Католицька церква. Вона обстоює позицію, згідно з якою народження нової людини має проходити природним способом, в іншому випадку у новонародженої дитини не буде богоподібної душі. Блаженний Іван Павло II вважав, що клонування — це виклик всесвітній християнській моралі і зрада її принципам. У 1993 р., реагуючи на повідомлення щодо проведення напередодні клонування ембріонів, він засудив експерименти над людським жит-

тям, які не беруть до уваги ані ідентичність, ані гідність людини, він зазначив «якщо переступити межу, ніщо не зможе захистити людину від маніпуляцій та від самознищуючого божевілля»[15].

Актуальною є проблема правової регламентації дій, спрямованих не на створення повноцінних копій людей, а на одержання за допомогою клонування ембріонів як джерела ембріональних стовбурних клітин.

Завдання вирощування тканин і органів людини для потреб трансплантації — реальна та найбільш близька можливість використання успіхів клонування в медицині.

Терапевтичне клонування полягає у створенні груп клітин і тканин для пересадки їх в організм хворої людини і заміні хворих клітин чи тканин. Насамперед, це використання тканин при лікуванні онкологічних захворювань, хвороб спинного мозку. Можливим є також застосування цих тканин при лікуванні цукрового діабету, цирозу печінки, хвороб Паркінсона й Альцгеймера.

Пріоритет блага окремої людини над інтересами науки є загальновстановленим, це підтверджено Конвенцією «Про захист прав і гідності людини у зв'язку з використанням досягнень біології та медицини», прийнятій Парламентською Асамблеєю Ради Європи в листопаді 1996 р. Головна ідея — впливати на генетичні структури людини можна лише в ім'я її власного блага та з її добровільної й усвідомленої згоди. Зараз більше 30 країн приєдналися до Конвенції.

Верховна Рада України 14 грудня 2004 р. прийняла Закон України «Про заборону репродуктивного клонування людини». За порушення закону передбачається цивільно-правова, адміністративна або кримінальна відповідальність.

Евтаназія

Людина має право на гідне життя, на здоров'я, право на гідну смерть. Якщо людина вважається вільною істотою, то вона має право вибору між життям і смертю. Залишити їй тільки одне право — право на життя, означатиме обмеження її свободи, зазіхання на її природні права.

Евтаназія — пошук смерті чи прискорення смерті з метою уникнення болю, страждань. Евтаназією називається будь-яка свідома дія, спрямована на те, щоб покласти кінець життя безнадійно хворій людині, ідучи назустріч її власному бажанню, здійснена незацікавленою особою.

Цей термін має свою довгу історію та присутній у різних культурах. Слово евтаназія — грецького походження і означає «легка, гарна смерть» (*eu* — «добре», *thanatos* — «смерть»).

---

[15] Екологічне вчення Церкви. Папа Іван Павло II на тему створення та екології. — Івано-Франківськ, 2006 — С. 55.

Спочатку цим терміном називали легку смерть, яка личить розумній людині. «Добра смерть» була бажано безболісною і погодженою смертю, або наступала внаслідок самогубства, метою якого було уникнення гіршої смерті, наприклад, від руки ворога у результаті програної битви. Пізніше, з XV–XVI ст., цей термін почав означати медичне втручання з метою солодкої смерті, полегшення болю хворого, включаючи також і можливість пришвидшення смерті.

Так, ще у XVI столітті Томас Мор пропонував вирішити проблему невиліковно хворих шляхом припинення страждань після досягнення згоди зі священиком та магістратом. Проблеми забезпечення легкої смерті невиліковно хворих торкався і Френсіс Бекон (1561–1626), він писав: «Я вважаю, що обов'язком лікаря є не лише покращити здоров'я, але також і полегшити терпіння та болі і не лише коли така підтримка може запровадити до одужання, але коли може послужити як щасливий та спокійний кінець»[16].

Для здійснення евтаназії можуть бути як соціальні, так і економічні причини, виділяють ще гуманні причини, які могли б пришвидшити смерть невиліковно хворих чи людей, що страждають, так і ідеалізовані причини, як, наприклад, самогубство з метою оминути знеславлення чи ганьби.

У деяких європейських країнах парламенти дозволили евтаназію. При цьому виникло безліч етичних питань: Хто може взяти на себе відповідальність провести чітку межу між вбивством і позбавленням від страждань? Яким чином виключити можливі зловживання, пов'язані з евтаназією? Чи відповідає це медичній етиці, що бере свій початок від Гіппократа?

На жаль, сьогодні про евтаназію говорять не лише у застосуванні її до важко хворих осіб чи тих, хто знаходиться в термінальній стадії, але також і в інших ситуаціях, наприклад, у випадку появи на світ дитини з серйозними дефектами розвитку (щоб запобігти її особистому стражданню і тягарю для суспільства), в подібних випадках говориться про евтаназію новонароджених. Можна виділити ще один вид евтаназії — соціальної, тобто евтаназії, у якій вибір залежить вже не від окремої особи, а вибір робить суспільство, виходячи з того, що витрати, які потрібні на лікування хворих дорогими препаратами, внаслідок евтаназії, могли б бути збережені на лікування тих хворих, які після лікування могли б повернутися до нормальної роботи. Такою є загроза з боку економіки, що керується критерієм витрати — вигоди.

Виділяють два види евтаназії за засобами чи способами її здійснення:

– активну евтаназію — чи дієву, якщо смерть заподіяна внаслідок певної дії чи вчинку (дати отруту чи препарат, що

[16] *Сломський В. С.* Біоетика. Вибрані проблеми: Навчальний посібник. — Суми, 2008. — С. 26.

викликає швидку та безболісну смерть, передозування наркотичних засобів, які застосовуються, щоб зняти біль тощо);

– пасивну евтаназію — чи бездієву, зумисне припинення всіх видів підтримуючої терапії (реанімація, подача кисню хворому з важким ускладненням дихальних шляхів або дієта з нульовою кількістю калорій).

Ще можна вирізнити дві форми евтаназії:

– добровільну евтаназію — практика, у якій запитується згода зацікавленої особи, тобто це спричинення легкої, швидкої, штучної смерті хворій людині за її власним бажанням, коли вона цілком усвідомлює, що прийняла рішення про позбавлення себе життя;

– недобровільну (примусову) евтаназію — коли хворий не може дати своєї добровільної згоди (особа в стані коми, психічно неповноцінна людина, що неспроможна володіти собою). Це спричинення легкої, швидкої, штучної смерті хворій людині, але поза її волею, за приписом іншого суб'єкта, який несе або повинен нести відповідальність за прийняте рішення.

В історії людства існує чимало прикладів примусової евтаназії. Ще спартанці скидали зі скелі слабких немовлят, щоб поліпшити свій рід. Є у народів, які населяють малі острови, звичай вбивати дітей, якщо вони перевищують кількість населення, що може існувати на цьому острові. У XIV ст. за допомогою евтаназії Тамерлан знищував прокажених. В нацистській Німеччині примусова евтаназія взагалі була зведена в ранг державної політики. У Франції в період урядів Віші було приречено на голодну смерть біля 40 тисяч психічно хворих людей.

Щодо права людини на гідну смерть існують різні уявлення, й відповідно, різні моральні оцінки цього права. Частина дослідників вважає «гідною» тільки природну смерть без втручання ззовні. Їх опоненти, навпаки, вважають, що головна ознака достойної смерті — збереження честі та гідності особистості, тому смерть може мати й «неприродний характер», більше того, виступати в ролі милосердного вбивства. Прибічники евтаназії, хоча б у формі припинення лікування, вважають її допустимою, керуючись такими міркуваннями:

1. Медичним — смерть як останній засіб припинення страждань хворого.

2. Турботою хворого про своїх близьких — «не бажаю їх обтяжувати собою».

3. Егоїстичним мотивом хворого — бажанням «вмерти гідно».

4. Біологічним — необхідністю знищення неповноцінних людей через загрозу виродження людини як біологічного виду (внаслідок накопичення патологічних генів у популяції).

5. Принципом доцільності — припинення довгих і безрезультатних заходів щодо підтримання життя безнадійно хворих, щоб використовувати апаратуру для реанімації хворих з меншим об'ємом уражень.

6. Економічним — лікування і підтримка життя більшості невиліковно хворих потребує застосування дорогих приладів та ліків.

Першим поштовхом для розвитку ідеології на захист евтаназії стала книга Альфреда Хоча й Карла Біндінга «Дозвіл позбавити життя», що вийшла у 1920 році в Німеччині. В ній обґрунтовувалося, що в деяких випадках лікарі під дуже суворим контролем все-таки повинні допомагати пацієнтам умерти. У 1935 році у Великобританії створене Товариство евтаназії, метою якого була пропаганда цього засобу допомоги безнадійно хворим. Після Другої світової війни важливою подією була поява «Маніфесту евтаназії» опублікованого в журналі «*The Humanist»* в липні 1974 року, та підписаного більше ніж 40 відомими людьми, серед яких були і лауреати Нобелівської премії.

В 1976 р. відбувся Перший Міжнародний конгрес організацій, що виступили за легалізацію евтаназії. Евтаназія була узаконена Голландським парламентом інструкцією від 14 квітня 1994 року. Його приклад наслідували законодавчі органи різних країн, зокрема в ряді штатів США, у Австралії (1997 р.), в Бельгії (2002 р.), у Люксембургу (2009 р.) та у Швеції (2010 р.)[17]. В інших країнах, незважаючи на статистичні дані про існування широкої практики нелегальної евтаназії, будь-які її форми офіційно визнаються злочином, а дане питання в юридичному відношенні залишається відкритим.

Кримінальний кодекс багатьох країн прирівнює евтаназію до вбивства людини. Але у деяких країнах, незважаючи на заборону евтаназії, життєпідтримуюче забезпечення хворого, який перебуває в комі, може бути відключене за рішенням родичів або на підставі медичних показань.

В Україні евтаназія заборонена. Згідно ст. 52 Основ законодавства України про охорону здоров'я, у якій мова йде про «Подання медичної допомоги хворому в критичному для життя стані». «Медичним працівникам забороняється здійснення евтаназії, тобто навмисного прискорення смерті, або умертвіння невиліковно хворого, з метою припинення його страждань»[18].

Згідно з цією статтею, медичні працівники зобов'язані надавати медичну допомогу у повному обсязі хворому, який знаходиться в критичному для життя стані. Активні заходи щодо підтримання життя хворого припиняються в тому випадку, коли стан людини визначається як незворотна смерть.

Коли можна із упевненістю говорити, що хворий є невиліковно хворим? Широко відомо, наскільки велика можливість

---

[17] *Аболіна Т. Г., Нападиста В. Г., Рихліцька О. Д. та ін*. Прикладна етика. Навч. посіб. — К., 2012. — С. 69–70.

[18] Законодавство України про охорону здоров'я. — К.: Юрінком Інтер, 2000. — С. 369–370.

помилки, коли лікарі будують свої прогнози. До того ж поняття невиліковності залежить від засобів і можливостей, наявних у цей момент в їхньому розпорядженні. Відомий випадок з лікарем, що, позбавивши страждань свого сина, хворого на дифтерію, дізнався про відкриття сироватки Roux[19].

Одним із найскладніших питань, що обговорюється зараз в медичних колах, є питання про нове визначення смерті. Воно виникло у зв'язку з розвитком реаніматології. Можливість оживлення призвела до того, що зупинка серця і припинення дихання перестали бути ознакою смерті. Завдяки відкриттям, зробленим в останні десятиліття, було доведено на практиці, що при своєчасному та якісному застосуванні реанімаційних дій людина може бути повернена до життя після припинення дихання та серцевої діяльності. Більше того, навіть при серйозних пошкодженнях життєво важливих органів стало можливим на тривалий термін продовжити існування людини шляхом застосування апаратури штучного дихання, кардіостимуляторів, штучних клапанів серця тощо.

Наукові дослідження дозволяють стверджувати, що грань між життям і смертю визначають не діяльність серця та легенів, а життєдіяльність мозку. Поки мозок живий, слід вважати, що людина жива навіть при зупинці серця та припиненні дихання; і навпаки, ставиться діагноз смерті, якщо навіть серце б'ється, людина дихає, але мозок мертвий.

В законодавстві багатьох країн «смерть мозку» юридично прирівнюється до смерті людини. Україна також прийняла закон «Про трансплантацію органів та анатомічних матеріалів людини» (1999), згідно з ним смерть людини починається зі смерті мозку[20].

Ніхто і ніщо не може дати дозвіл на вбивство невинної людської істоти: нехай то плід чи ембріон, дитина чи дорослий, стара людина, невиліковно хвора чи при смерті. Ніхто не може прагнути цього вбивчого акту для себе самого чи для іншої людини. Жодна людина не може наказувати робити це законним шляхом, ані взагалі дозволяти таких дій.

Аборти

Аборт — це знищення життя людського ембріона до його народження. «Аборт» походить від латинського терміну «aboriог», що означає «померти до народження».

В різних країнах проблема абортів еволюціонувала від повної заборони до вседозволеності, і це не зважаючи на тверду та незмінну позицію християнської церкви, яка розглядає штучне переривання вагітності як вбивство життя перед наро-

[19] *Покась В. П., Плиска О. І., Фруктова Я. С.* Біоетика. Навчальний посібник для загальноосвітніх закладів різних типів. — Київ: НПУ ім. М. П. Драгоманова, 2006. — С. 57.

[20] Законодавство України про охорону здоров'я. — К.: Юрінком Інтер, 2000. — С. 373.

дженням. Церква засуджує не тільки аборти, а й ту етичну байдужість, з якою вони здійснюються. Після «Abortion Act» від 17 жовтня 1967 року у Великий Британії й відомого рішення Вищого суду Сполучених Штатів Америки «*Roe versus Wade*» від 22 січня 1973 року, де проголошувалось, що «плід не є юридичною особистістю, захищеною Конституцією Сполучених Штатів», більшість західних країн, одна за одною, легалізували штучне переривання вагітності, хоча дотепер в США та інших країнах світу аборти нерідко стають причиною протистоянь у суспільстві.

Вивчення епігенетичного процесу, тобто процесу розвитку ембріона й плоду, виявляє регулярність, координацію, єдність і поступовість динаміки цього процесу. Організм поступово досягає своєї остаточної форми за допомогою цілого ряду безперервних явищ, тісно пов'язаних між собою, і поступово переходить від простих форм організації життя до усе більш складних. Таким чином, людський ембріон має ознаки людської особи: те, ким буде доросла людина, вже закладено в ембріоні й виявиться тоді, коли повністю реалізується геном на програмі плоду.

Сучасна філософська антропологія сформулювала ідею «тілесної особистості». Не існує людини, що не була б одночасно «Я» — тілесним і «Я» — духовним. У цьому контексті тілесна сфера є вираженням єдиної й нероздільної людської істоти. Саме це поняття «тілесної особистості», тобто нероздільна єдність людського духу й тіла, змушує визнавати, що початок існування тілесної сфери людини означає початок існування людської особистості.

Виходячи з того, що людський ембріон — а тим більше плід — має людську індивідуальну й особистісну сутність, стає зрозумілим, що штучно спровокований аборт є грубим порушенням основних прав людини і його гідності, зазіханням на людське життя. Навіть якби й існував хоч найменший сумнів щодо взаємозв'язку між заплідненою яйцеклітиною й особистістю, що утвориться з неї, совість має змушувати утримуватися від агресії проти зачатої дитини.

Етична оцінка аборту залежить від мети, з якою його здійснюють. У залежності від мети аборти можна поділити на добровільні (штучні) та вимушені (самовільні).

Мимовільний аборт (спонтанний викидень). Він відбувається тоді, коли життя ембріона переривається всупереч волі матері, яка може через це страждати. Причини самовільних викиднів різні й непередбачувані. Деякі з них трапляються через деформації самого ембріона, інші — через невідомі аномалії або розлади, які походять з організму матері: інфекції, приймання ліків, імунологічні чинники, психічні причини, чинники навколишнього середовища тощо. Зрозуміло, що у випадку самовільного викидня не виступає чинник моральної відповідальності.

Добровільно скоєний аборт (штучний аборт). Це продумане і безпосереднє вбивство (незалежно від способу виконання) людської істоти на початковій стадії її існування, між зачаттям і народженням.

Якщо аборт, спровокований через особисту вигоду, комфорт (іноді обох партнерів, чоловіка або всієї сім'ї) є абсолютно неприпустимим в етичному плані, оскільки ціна людського життя незрівнянно перевищує будь-які інші цінності, то у випадку антагонізму між життям матері та плоду ми перебуваємо в іншій ситуації. У випадку конфлікту між життям матері й плоду виникає необхідність терапевтичного аборту. Іноді продовження вагітності може призвести не тільки до смерті матері, але й не дозволить врятувати дитину, у той час, як аборт може зберегти життя жінці.

Еугенічний аборт — аборт, що здійснюється з метою не допустити народження неповноцінних або неправильно сформованих дітей, щоб позбавити їх страждань та позбавити «тягаря» родину й суспільство. Такий аборт пов'язаний з соціально-економічними й гуманними мотивами та розвитком техніки перинатальної діагностики.

Строк вагітності, за яким аборт стає кримінальним в основному, обмежений 12 тижнями (з початку 12-го тижня до народження відбувається розвиток плоду), не перевищує 24 тижня у Великій Британії та Голландії, і взагалі не має меж у багатьох штатах Америки.

В Стародавній Греції та в Стародавньому Римі аборт широко практикувався та не вважався за злочин. Для Платона аборт виступав як ефективний спосіб регуляції кількості народжень, Аристотель же допускав аборт аж до перших рухів плоду. Проте аборт був визнаний моральним злом вже у Кодексі Гіппократа (IV ст. до н. е.)[21]. На думку ісламських богословів: Пророк Мухаммед зазначив, що Господь посилає ангела, що вдихає душу в дитину, яка формується, через 120 днів. Богослови-іудаїсти вважають, що душа вселяється в зародок на 40-й день після зачаття. Відповідно до християнського віровчення, момент зачаття — це і є початок життя та виникнення людської душі, починаючи з II ст. н. е. християнство розповсюджує заповідь «не вбий» і на зародок, що знаходиться в утробі матері. Для європейського законодавства середніх віків і нового часу є нормою — смертна кара за «вигнання плоду».

В 1649 році смертна кара за «плодозгін» була введена в Росії. Під впливом християнської моралі та європейського законодавства, в XV, XVI, XVII століттях аборт як медична операція практично відсутній в медичній практиці. В 1832 році в Росії приймається перший Карний кодекс, в ньому плодозгін розглядається як різновид вбивства. Згідно статтям 1461, 1462 Уло-

[21] Гиппократ. Этика и общая медицина. — СПб.: Азбука, 2001 — С. 29.

ження про покарання 1855 року аборт карався 4–5 роками каторги, позбавленням всіх прав та засланням у Сибір на поселення.

Законодавства різних країн по-різному ставляться до аборту. В європейських країнах виділяють чотири типи законів про аборт:

1. Ліберальні закони дозволяють аборт на прохання (у невеликій групі країн).

2. Досить вільні закони дозволяють аборт за численними медичними і соціальними показаннями (Англія, Угорщина, Ісландія, Кіпр, Фінляндія).

3. Досить суворі закони дозволяють аборт лише за деяких обставин: загроза фізичному або психічному здоров'ю жінки, інкурабельні дефекти плоду, зґвалтування та інцест (Іспанія, Португалія, Швейцарія, Польща).

4. Консервативні закони, що або взагалі забороняють аборти, або дозволяють їх у виняткових випадках, коли вагітність є безпосередньою загрозою для життя жінки (Північна Ірландія, Мальта, Іран, Ірак).[22]

За результатами досліджень ВООЗ, щорічно у світі понад 30 млн. жінок офіційно роблять аборт, ще мінімум 20 млн. роблять його підпільно. У багатьох країнах аборт — найбільш розповсюджений метод регулювання дітонародження. Не є винятком й Україна, де значна частина жінок використовує аборт як метод планування сім'ї[23].

Є ще такий показник, як співвідношення кількості абортів до кількості пологів. Лідерами з негативною пропорцією тут, на жаль, виступають країни СНД, зокрема Україна. В нашій державі, як свідчить офіційна статистика, зафіксовано 145 абортів на 100 пологів. Пік максимальної кількості абортів в Україні — 175 на 100 пологів — припав на 1995–1996 роки. Якщо порівняти навіть з показниками сусідніх країн, то: Болгарія — 125 абортів на 100 пологів, Угорщина — 64 на 100, а в країнах Західної Європи, в середньому — 10–15 абортів на 100 пологів[24].

Замість вбивчого рішення зробити аборт біоетика пропонує любов, підтримку, медичну опіку, допомогу матері і дитині.

Біоетика — це система уявлень про моральні межі проникнення людини в глибину навколишнього середовища. Біоетика виникає як спроба переглянути та переосмислити роль біологічних механізмів у житті людини, окреслити моральні межі припустимого втручання людства у процеси відтворення життя на землі.

На сьогоднішній день біоетика виконує проекційну функцію, яка містить в собі пошук поєднання: з одного боку, природничих, зокрема біології, з іншого — гуманітарних наук, со-

---

[22] *Запорожан В. М., Аряєв М. Л.* Біоетика: Підручник. — К.: Здоров'я, 2005. — С. 151–152.

[23] Сьогодення і біоетика. — К.: ВД „Авіцена", 2011. — С. 144.

[24] *Покась В. П., Плиска О. І., Фруктова Я. С.* Біоетика. Навчальний посібник для загальноосвітніх закладів різних типів. — Київ: НПУ ім. М. П. Драгоманова, 2006. — С. 57.

ціології, права, етики, філософії. Сучасна біоетика носить синкретичний характер, вона базується на ідеалах демократії та гуманізму, заснована на традиційних цінностях європейської культури, релігійних течіях Сходу та Заходу, серед яких велике значення має християнство.

Соціокультурні підстави біоетики полягають у моральному осмисленні людиною своїх нерозривних зв'язків із природою і особистої відповідальності за збереження останньої. З позицій біоетики традиційні поняття «підкорення природи», «людина — господар природи» необхідно змінити на поняття «коеволюція природи та соціуму», яке зумовлює з'ясування можливостей більш гармонійного входження сучасної людини в біосферу.

Біоетика — це наука, яка вивчає взаємозв'язки людини з живою природою та з самою собою як частинкою цієї природи. Її мета — створення прийнятної етичної орієнтації, що базується на повазі до людської гідності та найдбалішому ставленні до життєвого середовища. Вона покликана гуманізувати застосування науки і технологій з людською гідністю і унікальністю, запобігати помилкам і технологічним зловживанням. Тобто біоетика — це гуманізм по відношенню до всієї біосфери і людини як її частини.

Майбутнє людства неможливе без свідомих зусиль особистості у змінюванні моральної свідомості та способу життя. Біоетика повинна стати наукою виживання людства, новою мудрістю про те, як використати знання та зробити їх доступними для суспільства. Біоетика як міждисциплінарне знання, покликана об'єднати природознавчі та гуманітарні науки, медичну та екологічну етику, біологічні факти та загальнолюдські цінності.

Таким чином, біоетика стає своєрідною ланкою що пов'язує людину з природою, людину з людиною. На її засадах ми повинні навчатися не просто «пливти за течією», а намагатися «будувати» майбутнє, перетворюючі окремі елементи «людина» та «природа» в єдину систему, яка має за мету — розуміти природу та екологічно правильно розмовляти з нею. Безперечно, ствердження засад біоетики внесе відповідну частку в реалізацію заходів щодо розвитку духовності, підвищення моралі та формування здорового способу життя громадян.

Стаття надійшла до редакції 24.10.13

УДК 005.35;316.3(477)

Оксана Гаєвська,
доктор філософських наук,
професор кафедри політології та соціології
ДВНЗ «Київський національний економічний університет
імені Вадима Гетьмана»

ЗАГАЛЬНОЦИВІЛІЗАЦІЙНИЙ ЗМІСТ СОЦІАЛЬНО-СИСТЕМНОЇ ОРГАНІЗАЦІЇ

Gaevska Oksana, *ScD in Philosophy, Professor at Political Science and Sociology Department of the Kyiv National Economic University named after Vadym Hetman.*

Genaral civilizationism in the modern science of socal governance.
In the article the author represents her personal view on knowledge of general civilizationism in the field of social governance, on the basis of which one can make the conclusion of the objective general civilizationism content of the human society organizational potential and its supreme reflection in social governance. It mainly refers to a continuous process of social governance formation, the implementation of which will enable to significantly loosen the political preasure on self-governance of the society.

Key words: knowledge of general civilization, general civilization content of governance, organizational potential of humans organizational content of social governance, self-governance of the society.

Гаевская Оксана. **Общецивилизационное содержание социально-системной организации.**

В статье предлагается авторское видение общецивилизационных знаний в сфере социального управления, на основе которых можно сделать вывод об объективном общецивилизационном содержании организационного потенциала человечества и его высшем проявлении — социальном управлении. То-есть речь идет о продолжении процесса формирования науки социального управления, использование которой даёт возможность ощутимо ослабить политическое давление на самоуправление общества.

Ключевые слова: общецивилизационные знания, общецивилизационное содержание управления, организационный потенциал человечества, организационная сущность социального управления, самоуправление общества.

Постановка проблеми. Як відомо, велике значення в науково-творчому процесі, в житті суспільства має проблема визначення (якомога точнішого) ролі і місця певної науки в системі знання, оскільки від цього часто-густо залежить не лише сам творчий процес, а й проблема ефективності впливу тієї чи іншої

© О. Гаєвська, 2014

науки на об’єкти, які вона вивчає. Тобто, структуризація наукового знання має практично універсальний методологічний сенс.

Зрозуміло, що сказане повною мірою стосується і науки управління взагалі, соціального — зокрема і особливо. Останнє, тобто особливе, і має бути досліджене, насамперед, виходячи з того, що соціальне управління — це наука, яка займає фундаментальне місце в системі управлінського знання. Саме вона визначає достатню ефективність галузевих наук управління, оскільки йдеться про основне джерело, яке детермінує можливості управління певними об’єктами: суспільними відносинами, матеріальним і духовним виробництвом, галузями суспільного життя, поділом праці тощо і нарешті, фокусує соціальне самоуправління на основному його чиннику — людині як носії інтересів зазначеної структури об’єктів.

Причому, в даному контексті зазначена структурність має й об’єктивні засади, що є особливо значущим, оскільки знімає іноді існуючу «творчу» практику маніпулювання науковим знанням саме у зв’язку з визначенням ролі і місця тієї чи іншої науки у сучасному інформаційному просторі, зокрема, в управлінні суспільством.

Ця об’єктивність полягає в тому, що управління — це явище практично безмежне, бо йдеться про здатність будь-якої соціальної, біологічної або технічної системи до самоуправління, маючи іноді надто важко встановлювані вертикальні і горизонтальні організаційно-енергетичні можливості до самоуправління, в основі яких лежить організаційний потенціал будь-якого об’єкту, що самоуправляється.

Створення на цій основі системи управлінських наук є цілком природним і об’єктивним. І тому, об’єктивним слід вважати академічну і прикладну необхідність виділення в цій системі такого управлінського знання, яке б мало визначати методологічну міць інших наук управління.

Отже, **метою** пропонованої статті є доведення, що такою наукою є соціальне управління і найбільш глибинний її чинник — загальноцивілізаційні засади. Тому наука соціального управління відноситься до знання, яке уособлює самоуправління найбільш складною системою світу — людським суспільством, визначальним елементом якого є людина. Це знання має загальноцивілізаційний соціально-системний зміст і саме в такий спосіб має допомагати українському управлінському корпусу здійснювати свою місію — організацію в Україні сучасної високорозвиненої соціальної системи.

Виклад основного матеріалу. В ряді відомих творів з більшою або меншою достатністю теоретично осмислено загальноцивілізаційні засади соціального управління, хоча саме в такому плані монографічне відтворення проблеми не відбулося, що і є одним з аргументів на користь дослідницького аналізу цієї проблеми.

Тому, саме останнє викликало необхідність аналітичної характеристики наявного наукового доробку вітчизняних і зарубіжних авторів, який можна віднести до вивчення поставленої проблеми.

Питання загальноцивілізаційних засад соціального управління найбільш переконливо представлені у дослідженнях Афанасьєва В. Г. «Системность и общество», Бердяєва М. О. «Философия свободного духа», Богданова О. О. «Всеобщая организационная наука (тектология)», Гвішиані В. Д. «Организация и управление», Гегеля Г. В. Ф. «Философия права».

Загальними методологічними тезами класичної спадщини науки соціального управління є те, що сучасний світ цивілізації, який має певну організаційну самодостатність, виходить на рівень самоуправління через інформаційну енергію цієї цивілізації, яка постійно відчуває катастрофічні вибухи, які стають саме такими лише в разі недостатніх можливостей з боку людини управляти цими процесами. У запропонованій Афанасьєвим В. Г. характеристиці системних властивостей соціальної організації, яку він пов'язує також взагалі із світом живого, основний акцент робиться на системності суспільства, його самоуправлінських можливостях, за допомогою самопізнання[1]. Щодо останнього, тобто самопізнання, то точка зору Афанасьєва В. Г. логічно узгоджується з парадигмою Бердяєва М. О.[2].

Певним чином типовими для характеристики стану цієї методологічної частини науки соціального управління і тому в даному аспекті продовженням, слід вважати твори і низки інших авторів, які присвячені аналізу загальноцивілізайційних засад соціального управління.

На нашу думку, вислови І. А. Маркіної у своєму виданні «Методологія сучасного управління»[3] такі як «Організаційні відносини знаходять своє конкретне вираження головним чином у повсякденній взаємодії суб'єкта і об'єкта» та «Організаційні відносини — це відносини частини і цілого» сутнісно визначають таку загальноцивілізаційну засаду соціального управління як організація, хоча в цьому контексті більш ґрунтовно організація себе виявляє не як функція (хоча вона має й таке навантаження), а як вищий прояв організаційного потенціалу, в даному разі соціальної системи. Тому ми і наполягаємо на своїй думці про організаційну сутність управління, яка має для соціального управління загальноцивілізаційний, засадничий зміст.

Науковий погляд Альохіна В. В., Бедреги В. В., Поважного С. Ф. та Альохіної Л. В. у творі «Философия управления (социально-гуманитарные проблемы)» можна представити у

---

[1] *Афанасьєв В. Г.* Системность и общество. — М.: Вища школа, 1990. — 245 с.

[2] *Бердяев Н. А.* Философия свободного духа. — М.: Правда, 1989. — 607 с.

[3] *Маркина И. А.* Методология современного управления. — К.: Высшая школа, 2001 — 311 с.

теоретичних положеннях, які, на нашу думку, найбільш повно можуть слугувати даній проблемі: «Управление — это функция любой организационной системы, направленная на сохранение ее качественной определенности, на поддержание динамического равновесия с окружающей средой и на развитие этой системы», «Адаптация системы к изменениям во внешней среде и называется регулированием, самоуправлением и управлением», «Организация выступает как некий социальный медиум, от структуры и функционирования которого зависят и производительность труда, и личностные характеристики ее членов»[4].

Функціональне представлення управління і організації як його загальноцивілізаційного базового джерела, як бачимо, науково достовірно представлене у сучасній науці соціального управління. Під кутом зору загальноцивілізаційності саме соціального управління доводиться робити акцент на тому, що організація є сутністю управління, а саме управління — властивістю соціальної системи, яку вона отримала у зв'язку з розумним началом її абсолютної субстанції — людини.

І. А. Богачек у книзі «Философия управления», в якій присутня надзвичайна багатоаспектність науки управління висловлює думку, яка має для даної статті неабияке значення: «Знания в области управления достигли уже такой степени глубины, что они выдвинули целый ряд общечеловеческих постулатов и истин, вытекающих из важнейших закономерностей управления»[5].

Не можна не погодитися з такою кваліфікацією сучасного стану вивчення загальноцивілізаційних засад соціального управління. Але наведений ним перелік цих постулатів і істин, хоч автор і називає їх «деякими», не включають до себе, на нашу думку, визначальну рису соціального управління — необхідність і можливість точного розрахунку організаційного потенціалу соціальної системи і виникаючу на цій основі можливість безпомилкової управлінської дії, принаймні, на рівні соціальної системи.

Автор книги «Диалектика управления» Л. Ф. Іванов досить переконливо досліджує багато аспектів діалектики управління і висловлює думку про те, що «… фактически невозможно рассматривать поведение субъекта в отрыве от окружающей среды, людей, общества, законов, экономических отношений и пр.»[6]. Твердження для діалектики управління досить слушне. Здається ж доцільним в соціально-управлінському аспекті звернути увагу на те, що в даному разі представлена діалектика

[4] *Алёхин В. В., Бедрега В. В., Поважный С. Ф., Алёхина Л. В.* Философия управления (социально-гуманитарные проблемы) — Донецк: ДонГАУ, 1999. — 294 с.

[5] *Богачек И. А.* Философия управления. — Санкт-Петербург: Спб, 1999. — С. 232.

[6] *Иванов Л. Ф.* Диалектика управления. — Днепропетровск: Пороги, 1996. — С. 124.

суб'єкта і об'єкта управління, яка розглядається в даній статті дещо в іншому плані: вона присутня, на нашу думку, у відносинах певних частин соціального цілого, але саме управління включає це співвідношення як організаційну особливість системи, яка іноді, навіть, переміщується в організаційному просторі, замінюючи одне одного при певних системних обставинах, які відтворюють рух системи. Абсолютність тут саме в діалектичному розумінні відсутня, хоча традиційне бачення такого зв'язку досить переконливо служить сучасній управлінській практиці.

А ось Булигін Ю. Є. у своєму творі «Организация социального управления» пише: «… ни одна из категорий — «организация» или «управление» — не являются первичной по отношению к другой, а обе они взаимодополняют друг друга»[7]. Здається, що автор називає лише певну властивість організації, а не її сутність, бо управління, принаймні в нашому баченні, є витвором організації, причому настільки визначальним, наскільки взагалі є абсолютним співвідношення сутності і явища, в якому організація представлена як сутність по відношенню до управління як явища.

Граждан В. Д., Франчук В. І., Рибаков Л. А., Коваленко Н. П., Хижняк Л. М. у своїх наукових працях тематично споріднені, зокрема, по відношенню до досліджуваних ними загальноцивілізаційних засад соціального управління.

В. Д. Граждан в роботі «Деятельность и управление» вважає, що «Деятельность общества в целом имеет материальную природу, управление же им носит идеальный характер. Конечно, это управление включает в той или иной мере и материальные элементы, но они не играют в данном случае определяющей роли»[8].

Авторка статті має дещо інший погляд, який вбачається саме для соціального управління більш продуктивним. Здається, що управління як діяльнісне явище настільки об'єктивоване рівнем і потенціалом об'єкту, що адекватність тут є чи не найбільш обов'язковою умовою розрахованої ефективності управлінської діяльності. Навіть прогностичне бачення в його розрахунковому стані зрештою зводиться до цієї адекватності.

В. І. Франчук в роботі «Основы общей теории социального управления»[9] кваліфікує організацію як цільові спільності і водночас представляє організацію як соціальний суб'єкт. І перше, і друге є певними властивостями організації, яких, тобто властивостей, у організації безліч. І ми б погодилися з виділенням саме цих особливостей, якщо б автор назвав би голо-

---

[7] *Булыгин Ю. Е.* Организация социального управления (основные понятия и категории). — / под ред. И. Г. Безуглого — М.: Контур, 1999. — С. 254.

[8] *Граждан В. Д.* Деятельность и управление. — М.: РАГС — 2000. — С. 50

[9] *Франчук В. И.* Основы общей теории социального управления / В. И. Франчук. — М.: Институт организационных систем, 2000. — 78 с.

вними методологами самої теорії організації О. Богданова і М. Вебера. Але, на жаль, він вважає, що «А. Богданов, подобно Веберу не дает определения понятия «организация», однако он отмечает многие важные её особенности». З цим важко погодитись, якщо не обмежуватись поглядом на теорію як форму організації знання, оскільки саме Богданов О. О. створив науково достовірне понятійне уявлення про організацію як про форму існування матерії і духу, але інформаційна насиченість його наукового доробку не вкладається в дефініційні характеристики, які, мабуть, мав на увазі В. І. Франчук.

Рибаков Л. А. у своїй праці «Философия структур организаций»[10], виділяючи шість видів організацій досить цікаво пов'язує кооперативну діяльність і організаційні структури. Не можна не погодитися з автором, що «…имеется немного работ, в которых сотрудничество индивидов для достижения общей цели рассматривается как процесс, ведущий к формированию кооперативного действия». Однак, його думка, що «Основная особенность кооперативного действия в организациях состоит в том, что оно проявляется не при выполнении отдельных работ, а при деятельности организации в целом» потребує деякого уточнення: адже кооперація як одна з загальноцивілізаційних засад соціального управління є певною організаційною формою, що існує не лише в діяльнісному, а й в позадіяльнісному вигляді, власне як об'єктивна організаційна сукупність, яка має, так би мовити, джерельну місію в існуванні людства як соціуму. Тому навіть негативна діяльнісна форма вияву кооперативного начала теж кваліфікується як самовираження об'єктивного начала в кооперативній формі існування праці. І це не лише поділ праці, що зумовлює кооперацію, а сама біологічна енергія існування людства.

В подібному плані, методологічно споріднено представляє організацію Н. П. Коваленко. В монографії «Введение в теорию организаций»[11] він пише, що «Организации являются сложными социальными системами…», «Организация является единым целым, в котором переплетены технические и социальные переменные». Наведені висловлювання принципово навіть співпадають з характеристикою організації, яку дав Л. А. Рибаков, представивши її у зазначених вище характеристиках. Тому, мабуть доцільно наші міркування з приводу його тверджень перенести і на зазначену роботу.

Л. М. Хижняк у своїй монографії «Перетворення організацій в умовах соціально-економічних змін»[12] значно полегшує справу методологічного уточнення співвідношення організації

[10] *Рыбаков Л. А.* Философия структур организации: Эволюционный подход. — К.: Ин-т прикладной информатики. — 1997 — 134 с.

[11] *Коваленко Н. П.* Введение в теорию организаций. — Одесса: АСТРОПРИНТ, 1997. — 248 с.

[12] *Хижняк Л. М.* Перетворення організацій в умовах соціально-економічних змін. — Х.: Основа, 1999 — 272 с.

і кооперації своїм досить чітким поглядом на саме явище організованості. Автор пише: «Організованість — це також об'єктивна умова існування суспільства у тому чи іншому якісному стані, кінцевий результат цілеспрямованої управлінської діяльності». Незважаючи на те, що автор говорить про одну з провідних властивостей організації, а саме про організованість, хочеться думати, що називаючи її об'єктивною умовою існування суспільства, під кінцевим результатом цілеспрямованої управлінської діяльності також розуміється певна об'єктивність, причому навіть без наявності мети, а лише як спосіб кооперативного існування людства, зокрема, праці.

Що ж до визначення місця і ролі загальноцивілізаційних засад соціального управління в структурі самої науки соціального управління, то тут слід зробити необхідні теоретико-прикладні узагальнення, які виходять з предмету цієї науки.

Насамперед, слід відзначити, що віднесення загальноцивілізаційності до певних явищ дещо неповно відтворює її дійсний потенціал. Можна з певною мірою наукової повноти твердити, що й сам предмет соціального управління як науки спрямований на людство як на системне утворення і на людину як на її визначальну якість проявляє себе саме в загальноцивілізаційному контексті, оскільки найвищим досягненням людства є творення цивілізації. А виявлення в ній загальноцивілізаційних явищ, незалежно від рівня розвитку певних частин людства є однією з провідних задач соціального управління як науки, так і практики.

Сказане стосується різних загальноцивілізаційних соціальних явищ, але ця різність лише підтверджує головну думку: незалежно від змісту і форми цивілізації, в неї є ряд загальних проявів (якостей), які сформувалися в процесі її розвитку і цей процес продовжується. Як загальний прояв (якість) цивілізаційного розвитку й є соціальне управління, здатність людської спільноти до самоорганізації, насамперед, через управління, об'єктні і суб'єктні його потенції, в сучасних умовах переважно через політичну систему суспільства і державу, як основну її інституцію.

Але зазначені провідні положення є саме провідними і для того, щоб загальноцивілізаційність соціального управління як поняття стало більш повнокровним, воно потребує визначення його основних характеристик, доведення його організаційного зв'язку з основними поняттями (категоріями) науки соціального управління, найбільш вагомих явищ, які вона вивчає. Порядковість цих явищ, їхня значимість в житті суспільства по відношенню до соціального управління як загальноцивілізаційного явища в даному контексті принципового значення не має. Що ж до соціального управління як до предмета академічного втручання під кутом зору доведення його загальноцивілізаційності, то тут саме принципове значення має його струк-

турність, яка досить вагомо представлена, насамперед, у таких соціальних явищах як виробництво (матеріальне і духовне), виробничі відносини, політичне життя суспільства, політичні відносини, людина в контексті самокерованого соціуму, міжнародні відносини як об'єкт управління, а також, безперечно, український генезис як вияв загальноцивілізаційних засад соціального управління. Світова управлінська думка робить акцент на тому, що соціальне управління має не лише сучасні межі впливу на певні суспільні форми, а й глибоку, по-суті, генетичну, історію існування людства. Останнє, звичайно, свідчить про загальноцивілізаційність цього феномену, його історичні та сучасні засади існування, впливу на різноманітні, досить суперечливі, зокрема в Україні, суспільні явища. Тому вирішальне значення соціальне управління має для країн так званого перехідного стану, до яких, як відомо, належить Україна, в яких утверджується нова соціальна система. Пошуки основних, об'єктивних для соціального управління, загальноцивілізаційних чинників найбільш ефективного впливу на соціальну систему, мають бути методологією розрахунку її потенціалу та визначення можливостей її самовпорядкування.

Висновок. Загальноцивілізаційні засади соціального управління досить вагомо представлені, насамперед, у таких, згаданих вище, соціальних явищах як організація, її сутнісний зміст по відношенню до управління, виробництво (матеріальне і духовне), виробничі відносини, виробнича кооперація, політичне життя суспільства, політичні відносини, людина в контексті самокерованого соціуму, міжнародні відносини як об'єкт управління, Україна як вияв загальноцивілізаційних засад соціального управління. А це і є методологічна вказівка науки соціального управління на наявність у будь-якому соціумі основної, визначальної якості — здатності до свідомої самоорганізації і тому завдання полягає лише в тому, щоб знайти основні опори, основні засади, де ця самоорганізація є доленосною, по суті, визначальною для руху суспільства по цивілізаційному шляху.

В структурі науки соціального управління, управління виробництвом (як матеріальним і духовним) є загальноцивілізаційним явищем, яке історично найбільш ефективно себе виявляє саме у зв'язку з кооперативною організацією суспільства (в широкому плані) в активній особистісній формі — підприємницькому управлінні, а людина, в таких умовах, стає все більш містким носієм соціальних відносин, зокрема, сутності соціального управління. Тобто, кооперація представлена як явище, яке має власний організаційний потенціал, як співробітництво іноді зовні незалежних працівників (що має глибоке історичне коріння) і другий бік питання — це кооперація як взаємозалежність, яка відверто сьогодні вийшла на рівень управлінської глобалізації.

Історично-еволюційний спосіб самоорганізації людства через різні форми, насамперед, державного управління, вищим рівнем якої є демократія як органічне поєднання об'єкту і суб'єкту управління, ефективність якого має розраховуватись в межах структури потреб людини як відтворення, зокрема, організаційного потенціалу певної соціальної структури. Прогностично ця розрахована ефективність як процес має вийти на рівень абсолютного панування науки управління у позаполітичному просторі, який дедалі справлятиме все менший вплив на відносини між об'єктом і суб'єктом управління. Найбільший потенціал цих відносин буде мати гармонізація соціальних відносин, зняття тих протиріч, які викликають їх постійну політизацію і, таким чином, переведення організаційної енергії об'єкту управління в управлінський сенс як найвищий вияв соціальної організації взагалі. Ця якість означатиме необхідність в професіоналізації управління, зокрема, на всіх рівнях сучасної державної організації.

Першим виявом такого стану може бути запропонована характеристика демократичного управління у вигляді концепції управлінської моделі професійної демократії. У вкрай лаконічній формі ця концепція може бути сформульована як потреба і здатність об'єкту управління безпосередньо використовувати, особливо в соціальному управлінні, наукове знання, власне кажучи, науку управління для організації життєдіяльності суспільства, а це означає можливість підготовки управлінців всіх рівнів і сфер діяльності, які на конкурсній, демократичній основі мають займатися цим видом діяльності. Тому, гармонізація інтересів всіх громадян суспільства через наукове осмислення і реальні можливості їх реалізації мають бути основним у діяльності управлінців всіх рівнів. Політизація управлінців у таких умовах має зникнути як управлінське явище.

Підсумовуючи, треба відзначити, що управлінські відносини у будь-які часи ще не мали такого абсолютного показника, в якому б наука управління стала безпосереднім виявом рівня самоорганізації суспільства як гарантована наукова інформація, що забезпечує максимальну ефективність управлінської діяльність взагалі, а в організі — як найефективніший засіб організаційної самореалізації суспільства, людини як її фокусуючого чинника.

Стаття надійшла до редакції 06.11.13

УДК 141.32 (477)

Олександра Шморгун,
кандидат філософських наук,
в. о. доцента Центру гуманітарної освіти НАН України

«Покиньмо ж... фальшиві ігри в народність...»
***М. Гайдеггер**, «Чому слід залишатися у провінції?»*

М. ГАЙДЕГГЕР В «НАЦИСТСЬКІЙ» НІМЕЧЧИНІ: ЕКЗИСТЕНЦІЯ БАТЬКІВЩИНИ НА БАТЬКІВЩИНІ ЕКЗИСТЕНЦІАЛІЗМУ

***Shmorgun Oleksandra,** PhD in Philisophy, Senior Lecturer in the Center of Scholarship Education of the National Academy of Sciences of Ukraine.*

M. Heidegger in Nazi Germany: the existence of Motherland in the Motherland of existentialism.
The article considers the philosophical dimension of the processes of European national creation in the twentieth century and, in particular, philosophizing of M.Heidegger as attempts to create the latest German existential nationalism, which could become a spiritual alternative to the Nazi ideology, in its close ideological combining with the existential philosophy generated by the French Resistance.

Key words: existentialism, modern nationalism, M. Heidegger, A. Camus, Antoine de Saint-Exupery.

Шморгун Александра.** **М. Хайдеггер в «нацистской» Германии: экзистенция Родины на родине экзистенциализма.

В статье рассмотрены философские измерения процессов европейского нациогенеза в XX веке и, в, частности, философствования М. Хайдеггера как попытки создания новейшего немецкого экзистенциального национализма, который мог бы стать духовной альтернативой нацистской идеологии, в его тесном мировоззренческом переплетении с экзистенциальной философией, порожденной французским Сопротивлением.

Ключевые слова: экзистенциализм, модерный национализм, М. Хайдеггер, А. Камю, А. де Сент-Экзюпери.

М. Гайдеггер — мислитель, творчість якого без перебільшення стала доленосною для європейської філософії першої половини XX століття. Втім, спосіб філософування М. Гайдеггера й досі породжує у критиків та дослідників відчуття майже містичної таємниці, його тексти ніби стосуються зрозумілих речей, що беруть свої витоки у людському повсякденні, але написані у напівхудожньому напівафористичному специфічному гайдеггерівському стилі, вони вперто не хочуть ставати зрозумілими до очевидності, розкриватися перед «непосвяченим», до них не підбереш простої категоріальної «відмички», як це можна зробити з творчістю інших філософів, попередньо ознайомившись з основними поняттями і постулатами їхніх філософських систем. Для того ж, щоб потрапити в те коло обраних, кому пощастить хоч краєм ока зазирнути у творчу лабораторію М. Гайдеггера і хоча б почасти «прочитати» його таким, яким він був насправді, потрібне не лише ретельне вивчення творчого спадку мислителя, а й його біографії, точніше кажучи, його життя або, уже зовсім переходячи на термі-

© О. Шморгун, 2014

нологію екзистенціалістів, навіть його долі, яка нерозривно пов'язана з історичною долею його Батьківщини Німеччини і тільки будучи осмисленою в її контексті та в контексті життя всієї тогочасної Європи здатна пролити світло на творчий феномен М. Гайдеггера.

Біографія видатного німецького мислителя й досі є предметом численних суперечок, таємниць та легенд, напевне, не меншою мірою, ніж його творчість, причому найбільш дискусійними в цьому сенсі є роки співпраці, або, в усякому разі, зовні мирного співіснування М. Гайдеггера з нацистами під час їхнього перебування при владі в Німеччині. Цей період і досі залишається «темною плямою» в його життєписі й з погляду морально-етичного, і в тому сенсі, що саме ці роки творчості та життя видатного німецького мислителя викликають чи не найбільшу кількість дискусій та різнотлумачень.

Зрештою, переважна більшість неупереджених дослідників, говорячи про «провину» або ж «гріх» у роки Третього рейху, все ж визнають філософський спадок М. Гайдеггера в цілому надзвичайно значущим для людства і на цій підставі виголошують філософу свого роду «виправдувальний вирок» за винятком тих нещасливих дванадцяти років, коли мислитель був «заражений» нацистською ідеологією. На пострадянських теренах класикою в цьому сенсі уже стала розлога розвідка відомого російського історика філософії Н. Мотрошилової, яка так і називається «Драма життя, ідей та гріхопадінь Мартіна Гайдеггера». З іншого боку, повній реабілітації М. Гайдеггера перешкоджає факт його так званої «нерозкаяності» у своїх політичних помилках, який ніяк не можуть оминути навіть найбільш прихильно налаштовані до нього експерти: адже справді, після падіння німецько-фашистської диктатури мислитель протягом всієї решти свого життя, аж до смерті у 1976 році, жодного разу не заявляв ані письмово, ані у публічних виступах, що вважає помилковою обрану ним політичну стратегію або хоча б просто засуджує нацизм як явище. А між тим, таке зізнання навіть у пом'якшених формулюваннях одразу після другої світової війни могло б кардинальним чином вплинути на долю німецького філософа, зокрема, і з точки зору дозволу викладати та виступати публічно.

І саме така позиція М. Гайдеггера, який фактично пішов у добровільне вигнання, віддаючи йому перевагу перед публічним каяттям, уже мала б насторожувати: очевидно сам мислитель відчував у чомусь за собою вагому провину і в усякому разі зовсім не збирався слідом за своїми «адвокатами» викреслювати зі свого життя роки «служіння» нацистському режиму, написані у ці роки філософські роботи та прочитані лекції. Отже, стає цілком очевидним, що описаний вище загальноприйнятий підхід до біографії М. Гайдеггера є принципово хибним не лише для розуміння його життєвого

шляху в усій його цілісності, а й, що для нас найголовніше — для осмислення саме його філософського спадку, що посідає вагоме місце в історії всієї європейської філософії першої половини XX століття, і, зокрема, особливих, досі до кінця не прояснених вимірів, такої магістральної її течії, як екзистенціалізм.

Адже залишається незрозумілим, яким чином філософія граничного індивідуалізму, яким був ранній екзистенціалізм А. Мальро («Королівська дорога»), Ж.-П. Сартра («Нудота»), А. Камю («Сторонній») змогла раптом стати головним ідейним підґрунтям загальнонаціонального єднання французької інтелігенції, без якого неможливим було б виникнення потужного Руху Опору в окупованій нацистами Франції?

До певної міри світло на це дозволяє пролити історико-філософська розвідка видатного російського дослідника Е. Соловйова «Екзистенціалізм (історико-критичний нарис)», в якому він, на відміну від хрестоматійних статей про філософію екзистенціалізму, розставляє деякі важливі акценти і зокрема, дуже слушно вважає 1940–1944 роки окупації Франції вирішальним періодом з точки зору формування філософії французького екзистенціалізму в її «ортодоксальному» розумінні (звісно, тією мірою, якою взагалі можна говорити про ортодоксальність філософської течії, жоден із представників якої, окрім хіба що Ж.-П. Сартра, так і не погодився публічно визнати себе екзистенціалістом). Справді, сталося так, що саме потужний сплеск патріотизму, який об'єднав французьку націю під час фашистської окупації, «вдихнув життя» у, здавалося б, абстрактну термінологію атеїстичного екзистенціалізму: Рух Опору наповнив реальним смислом тези про те, що людина завжди приречена робити вибір, навіть тоді, коли від нього ухиляється, що вона вільна від будь-якої «людської природи», якою вона могла б виправдати свої помилки, а, значить, свобода — це передусім відповідальність.

Е. Соловйов робить іще один нетрадиційний крок і залучає до свого дослідження також постать видатного французького письменника і мислителя-гуманіста А. де Сент-Екзюпері, якого він за колом досліджуваної проблематики абсолютно виправдано відносить до основоположників французького екзистенціалізму, а його повість «Військовий льотчик» вважає ключовим першоджерелом, що допомагає зрозуміти вихідні положення та динаміку розвитку французької екзистенційної філософії саме на тому вирішальному відтинку історії, коли вона перестала бути просто філософією і стала для нескореного народу Франції способом життя. І з цим важко не погодитись. Інша справа, що, на жаль, сам Е. Соловйов все ж таки не завжди до кінця послідовний у розкритті справжнього філософського змісту згаданої повісті.

Зокрема, він говорить про те, що «Загальний дух «Військового льотчика» (та особиста позиція людей на ранньому етапі французького Спротиву) — *це стоїчний антиісторизм, боротьба, яку ведуть всупереч логіці ситуації, без надії на успіх* (курсив мій. — *О. Ш.*)»[1]. Але це вірно лише почасти, про що свідчить докладний аналіз того уривку з твору А. де Сент-Екзюпері, який наводить Е. Соловйов на підтвердження своєї думки. «Мене вражає та безмежна готовність, — пише А. де Сент-Екзюпері, — з якою ми замружуємо очі та затикаємо вуха. Вражає наша безнадійна боротьба проти очевидності. Все вже втратило сенс, — а ми вперто підриваємо мости, щоб продовжувати гру. Ми спалюємо справжні села, щоб продовжувати гру. І щоб продовжувати гру, помирають наші солдати… Солдат, що підриває міст, не може не відчувати огиди. Цей солдат не стримує ворога: він лише перетворює міст на купу руїн. *Він калічить свою батьківщину, аби лише вийшла вдала карикатура на війну*! (курсив мій. — *О. Ш.*)»[2]. Таким чином, думка французького мислителя фактично суперечить висновкам, зробленим В. Соловйовим. Якраз відсутність вищого сенсу в боротьбі, за переконанням А. де Сент-Екзюпері, не лише робить її безплідною, а й позбавляє саме екзистенційного смислу, вона вже не є справжньою боротьбою, а перетворюється на абсурдну (в термінології А. Камю) «гру в боротьбу», або «симулякр» боротьби, як сказали б філософи-постмодерністи. Саме пошуки та філігранний виклад тієї найвищої цінності, за яку справді варто віддати життя, навіть якщо ти заздалегідь приречений на поразку, становлять філософське підґрунтя «Військового льотчика». Цією цінністю для А. де Сент-Екзюпері є любов до Батьківщини: «Батьківщина — це не сукупність провінцій, звичаїв, предметів, які завжди може охопити мій розум. Батьківщина — це сутність… Тому, у кого нема почуття батьківщини, не можна прищепити його ніякою мовою. Створити в собі сутність, яку ти називаєш своєю, можна лише за допомогою дій. Сутність належить не до царини мови, а до царини дії… Найважливіша дія отримала назву. І ця назва — жертва»[3].

Саме жертва об'єднала письменницьку інтелігенцію Франції в боротьбі за національне визволення: серед всього покоління французьких письменників та поетів 30-40-х років XX століття важко знайти того, кого б не обпалила ця війна, хто тим чи іншим чином не був би причетний до Руху Опору. Не становлять винятку і представники французького екзистен-

[1] *Соловьев Э. Ю.* Экзистенциализм (историко-критический очерк) // Соловьев Э. Прошлое толкует нас: (Очерки по истории философии и культуры). — М.: Политиздат, 1991. — С. 311.

[2] *Сент-Экзюпери А. де.* Военный летчик // Сент-Экзюпери А. де. Сочинения. — М.: Издательство художественной литературы, 1964. — С. 338–339.

[3] Там само. — С. 305, 410–411.

ціалізму А. Мальро, Ж.-П. Сартр, А. Камю, і, нарешті, А. де Сент-Екзюпері, що трагічно загинув 1944 року.

Однак, як могло статись, що той же «Військовий льотчик» — твір, здавалося б, гранично патріотично-французький, надихав німців, які вважали його чи не найвеличнішим твором сучасної французької літератури?[4] Навіть німецький льотчик Х. Ріпперт, який вважає, що саме він збив літак А. де Сент-Екзюпері 31 липня 1944 у своєму інтерв'ю говорить: «...я, звичайно, не міг бачити через скло моєї та його кабіни, що це був мій друг Екзюпері. Він був моїм улюбленцем. Я дуже шкодую, що мною був вбитий такий шанований письменник»[5].

Зрозуміти хоч трохи всю складність цієї ситуації допомагають філософсько-полемічні «Листи до німецького друга» А. Камю. На жаль, філософська критика розглядає їх часто дуже побіжно, обмежуючись хіба що кількома реченнями про загальне антинацистське спрямування «Листів до німецького друга» та той величезний вплив, який вони мали у якості одного з історичних документів французького Руху Опору, взагалі майже не вдаючись в деталі їх філософського змісту, які, між тим, є багато в чому доленосними для подальшого розвитку всієї течії екзистенціалізму. Отже, спробуємо придивитися до цих «Листів...», перший із яких написаний А. Камю у липні 1943-го, а останній — у липні 1944 року, пильніше.

Сама їх назва — «Листи до німецького *друга*» — уже наводить на роздуми про те, що, очевидно, головною метою А. Камю було все ж таки не таврування нацизму та гітлеризму, що у 1943–1944 роках уже навряд чи було б на часі, а швидше спроба нехай і жорстко-полемічного, але все ж діалогу із представниками німецької інтелектуальної еліти, причому, перш за все, саме з тією її частиною, яка на певному етапі повірила в ідеологію нацизму, підпала під його незрозумілі чари. Тому можна до певної міри вважати «Листи...» А. Камю прямим філософським звертанням до М. Гайдеггера, адже саме він, так чи інакше, продовжував залишатися в роки війни одним із найпотужніших духовних лідерів Німеччини. Саме намагаючись поставити себе на місце М. Гайдеггера та таких як він представників німецької інтелігенції, А. Камю вдається до безпрецедентної для того часу спроби філософськи осмислити надзвичайно складні процеси, що відбувалися в передвоєнній Європі, зрозуміти внутрішню логіку виникнення тоталітарних режимів.

Так, А. Камю підкреслює спільність духовно-світоглядних обставин, через які довелося пройти як Німеччині, так і

---

[4] Див.: *Шифф С.* Сент-Экзюпери. Биография. — М.: ЭКСМО, 2003. — С. 391.

[5] «Ich bedauere es zutiefst, den verehrten Autor getötet zu haben». — www.faz.net/aktuell/feuilleton/raetsel-um-saint-exupery-geloest-ich-bedauere-es-zutiefst-den-verehrten-autor-getoetet-zu-haben-1511167.html

Франції у передвоєнний період і які фактично і породили особливий екзистенційний світогляд граничного відчаю, від якого один крок до масового схиляння перед тоталітарним диктатором, що здатен поселити в людях віру в можливість побудувати таке суспільство, життя в якому було б гідне їх та їхньої батьківщини. Французький мислитель вражаюче чесний у своїх зізнаннях, коли вкладає в уста свого німецького опонента вельми критичні зауваження стосовно позиції французької інтелігенції напередодні другої світової війни, в тому числі й щодо зануреності більшої її частини у смакування переживання відчаю, або відірвані від життя філософські спекуляції (і тим, й іншим справді грішив ранній французький екзистенціалізм, в тому числі певною мірою й сам автор «Листів...»). «В усіх своїх інтелектуальних проявах, — каже А. Камю від лиця «німецького друга», — Франція зрікається сама себе. Ваші інтелектуали віддають перевагу перед своєю країною в залежності від обставин або відчаю, або гонитві за деякою туманною істиною. Ми ж, німці, ставимо Німеччину попереду істини, вище за відчай»[6]. «На перший погляд, ви ніби мали рацію, — додає він від себе... *ви були сильні своїм відчаєм.* З того моменту, як він стає самотнім, сильним, впевненим в собі, невблаганним у своїх наслідках, відчай набуває безжальної і нездоланної сили. І ця сила розчавила нас, поки ми коливались, все ще в нерішучості оглядаючись назад, в щасливі минулі часи... (курсив мій. — *О. Ш.*)»[7]. Справді, філософський афоризм Ж.-П. Сартра, про те, що «справжня свобода починається по той бік відчаю», який по суті, означає те, що по-справжньому вільним в екзистенційному сенсі може відчути себе лише той, кому дійсно нема чого втрачати, в Німеччині 1920–30-х років набув воістину зловісного звучання. Достатньо звернутися до художньої творчості того ж Е. М. Ремарка («Три товариші» та інші), або до історичних розвідок[8].

Серед радянських і пострадянських критиків, напевне, найбільш влучна оцінка позиції М. Гайдеггера на тлі німецького нацизму належить видатному російському філософу, філологу та перекладачу В. Бібіхіну. Мусимо вдатись до розлогої цитати: «Гайдеггер умів бачити за тим, що було названо націонал-соціалістичною революцією 1933 року, переворот всього німецького буття, — пише В. Бібіхін, — На відміну від Ясперса, що відвернувся не тільки від політики, а й від її невидимої глибини, Гайдеггер зв'язав себе обов'язком винести в слово поворот історичного буття. Зав-

[6] *Камю А.* Письма к немецкому другу // Камю А. Сочинения в пяти томах. — Х.: «Фолио», 1997. — Т. 2. — С. 169–170.

[7] Там само. — С. 170, 182.

[8] Див. також: *Данилов С. Ю.* Правовые демократические государства: очерки истории. Выпуск 1. — М.: Информационно-внедренческий центр «Маркетинг», 1999. — С. 166–287.; *Галкин А. А.* Германский фашизм. — М.: Наука, 1989. — 352 с.

дяки передусім йому й таким як він Німеччина в страхітливе дванадцятиліття свого безумства залишилась народом мислителів та поетів... Хто зрозумів, що невротичні активісти привнесли від себе до прихованого народного руху тільки провокацію і скандал, що коливання історичного ґрунту створюється не сотнею авантюристів, той повірить, що чутливий розум був більше захоплений вулканічними процесами в світі, ніж клоунадою політиків. Так, він був заворожений потугою, тільки не партії національної єдності, а історичної долі. Хто зрозумів, що бурю в океані створюють не кораблі, тому природно замислитися про речі, які сильніші за людину. Гайдеггер дійсно сприйняв як величну подію німецький порив початку 1930-х років. Так, його тоном тоді або ще раніше того, уже у «Бутті і часі» 1926 року, була та ж або ще більша рішучість, ніж та, якої вимагали політичні утворення. Він кликав до зібраності, дисципліни, служіння. Ворухнувся титан, і спочатку зовсім не було очевидно, що він сліпий і глухий. Він (М. Гайдеггер — *О. Ш.*) намагався побачити, як має піти національний рух, щоб не зрадити духовному покликанню країни»[9].

Причому дуже показово, що ключову тезу В.Бібіхіна підтримує ніхто інший, як згадуваний ним К. Ясперс. Даючи в цілому досить жорстку оцінку діяльності М. Гайдеггера, К. Ясперс, разом з тим, зазначає: «Він (М. Гайдеггер — *О. Ш.*), і Боймлер, і Карл Шмітт були серед тих вельми відмінних між собою професорів, які намагалися в духовному відношенні стати на чолі націонал-соціалістського руху. Марно»[10]. Зрештою навіть Н. Мотрошилова при всій критичності її відношення до «гріхопадіння» М. Гайдеггера все ж змушена визнати, що «пропаганда та підтримка» німецьким мислителем нацистського режиму передусім робила акцент на національно-патріотичній, а не на ідеологічній його складовій.

Але все ж таки: в чому ж причина цієї страшної духовної трагедії німецького народу, якої не змогли ні відвернути, ні запобігти здорові національні сили?

А. Камю у «Листах до німецького друга» відчайдушно намагається «розкласти по полицях» всі світоглядні перипетії та надриви буремної першої половини XX століття, через більшість із яких німцям та французам довелося пройти пліч-о-пліч. Констатуючи ситуацію трагічного розпачу людини, що переживає беззмістовність свого існування, коли замість обіцяного прогресу раптом зіштовхується з небува-

---

[9] *Бибихин В. В.* Сила мысли (вступительная статья) // Сафрански Р. Хайдеггер: германский мастер и его время. — М.: Молодая гвардия, 2005. — С. 11.

[10] Цит. по: *Мотрошилова Н. В.* Драма жизни, идей и грехопадения Мартина Хайдеггера // Квинтэссенция : философский альманах, 1991. — М.: Политиздат, 1992. — С. 210.

лими і нездоланними катастрофами історії, що замість шляху у світле майбутнє загального добробуту раптом виявляється безжальним і бездушним млином, що «перемелює» мільйони людських життів, без будь-якого видимого сенсу та мети. Прагнучи осмислити це явище, що пізніше у літературі, присвяченій філософії екзистенціалізму, отримає назву антиісторизму, А. Камю знову ж таки відверто визнає, що витоки антиісторичних переживань були спільними для німців та французів, більше того, не оминув він й інші європейські нації — недаремно на початку XX століття Європу буквально затопила хвиля підвищеного інтересу до творчості Ф. Ніцше, а у європейській літературі, за справедливими твердженням літературознавця В. Панченка, почали з'являтись численні більш чи менш вдалі «двійники» ніцшівського імморалісти Заратустри. Ось що пише з цього приводу автор «Листів»: «Ви (німці — *О. Ш.*) ніколи не вірили в осмисленість цього світу, а вивели з нього ідею про те, що все в ньому рівноцінно, що добро та зло визначаються бажанням людини. Ви вирішили, що за відсутності якої б то не було людської чи божественної моралі, єдині цінності — це ті, які керують світом тварин, а саме: жорстокість і хитрість. Звідси ви вивели, що людина — ніщо і можна вбити її душу; що в *найбеззмістовнішій* з історій задача індивідуума полягає лише в демонстрації сили, а його мораль — в реалізмі завоювань. *Правду кажучи, я, який думав, здавалося б, точно так само, не знаходив контраргументів, відчуваючи в собі хіба що жадібну жагу справедливості, яка, зізнатися, виглядала в моїх очах такою ж необґрунтованою, як і найбурхливіша з пристрастей* (курсив мій. — *О. Ш.*)»[11]. Справді, відомий російський дослідник екзистенціалізму О. Руткевич, аналізуючи ранню творчість А. Камю, справедливо зазначає, що філософське осмислення абсурдності людської позиції в світі зрештою приводить автора «Міфу про Сізіфа» до своєрідної позиції (нехай і стоїчного) духовного примиренства та небезпечного морального релятивізму, за якого «боротьба з «чумою» є не більш обґрунтована, аніж донжуанство, чи криваве свавілля «Калігули» («Калігула» — філософська п'єса А. Камю, написана у 1944 році)[12].

Не випадково сам А. Камю поділяв етапи становлення власного філософського погляду на світ на два періоди: період абсурду («Міф про Сізіфа») та період бунту («Бунтівна людина»). Однак про умовність такого поділу свідчить уже хоча б те, що «Міф про Сізіфа», закінчений 1941 року, а виданий у 1943-му — став свого роду філософським маніфес-

[11] *Камю А.* Письма к немецкому другу // Камю А. Сочинения в пяти томах. — Х.: «Фолио», 1997. — Т. 2. — С. 180.

[12] *Руткевич А.* Философия А. Камю // Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. — М.: Политиздат, 1990. — С. 18.

том національного спротиву, а в абсурдному герої Сізіфі французи вбачали образ патріота, що знову і знову вступає у нерівний бій з окупантами, без надії на перемогу. Зокрема, уже згадуваний О. Руткевич зазначає: «До часу завершення роботи над «Міфом про Сізіфа» у Камю уже накопичилися сумніви з приводу суто «естетичного самоствердження»[13]. Очевидно, що з тими чи іншими акцентами ідея опору абсурдності світу присутня уже у ранній творчості А. Камю. Адже у «Міфі про Сізіфа» ключовим філософським питанням, що звучить уже на першій сторінці твору, є: чи варте людське життя того, щоб бути прожитим, якщо світ абсурдний? І все ж, А. Камю приходить до висновку, що навіть перед обличчям порожнього і байдужого до людини Всесвіту, що не керується жодним Вищим розумом, самогубство не має сенсу, оскільки таким чином людина, вилучивши себе із ситуації активного протистояння абсурду, фактично відмовляється від боротьби, демонструє власну слабкість. Більше того, мислитель наголошує, що йдеться не стільки про фактичне, скільки про своєрідне філософське самогубство, яке пов'язане зі зреченням людиною власної екзистенційної сутності, нездатністю повсякчас тримати на своїх плечах страшний тягар абсурдності існування, що є навіть страшнішим за намагання звести рахунки з життям. Перед тим як скоїти самогубство людина, на думку А. Камю, зажди спершу помирає духовно, будучи буквально розчавленою беззмістовністю власного існування, тотальною відчуженістю, тощо.

Тому ідеї спільної боротьби та *солідарності*, які ми зустрічаємо на сторінках «Листів до німецького друга», написаних і опублікованих у 1943–1944 роках, виглядають як цілком логічний висновок з роздумів «Міфу про Сізіфа», переплавлених у горнилі жорстоких воєнних років. Отже, констатуючи спільність проблемного поля, в якому опинились німецька та французька інтелігенція напередодні війни, французький мислитель раз у раз задається розпачливим запитанням «в чому ж полягала різниця?»: «А ось у чому, — відповідає він у четвертому з «Листів до німецького друга», — ви легко відмовились від надії знайти сенс життя, а я ніколи в цьому не зневірювався. Ви легко примирилися з несправедливістю нашого людського становища... тоді як мені, навпаки, здавалося, що людина саме для того і зобов'язана утверджувати справедливість, творити щастя, щоб простояти світові нещасть... ви перетворили свій відчай на вид сп'яніння. Я ж, відмовившись примиритися з цим відчаєм, з цим знівеченим світом, хотів тільки, щоб люди знову здобули *солідарність*, а потім гуртом спіль-

[13] *Руткевич А.* Философия А. Камю // Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. — М.: Политиздат, 1990. — С. 16.

но почали боротьбу зі своїм жалюгідним жеребом (курсив мій. — *О. Ш.)*»[14].

Втім, і це також безпомилково фіксує А. Камю у своїх «Листах...», ця велична людська солідарність, як не парадоксально, виростає зі страшної світоглядної кризи боговтрати, того самого «європейського нігілізму», який першим із безжальністю хірурга діагностував Ф. Ніцше, і від якого німців (та і всю Європу) відчайдушно намагався «вилікувати» М. Гайдеггер. Наприкінці «Європейського нігілізму» є загальновідомий коментар М. Гайдеггера щодо афоризму Ф. Ніцше про те, що незабаром світова боротьба за панування розгортатиметься в ім'я філософських учень — не важко здогадатись, яку вагу мала ця фраза для обґрунтування завойовницьких планів Третього рейху. Саме тому коментар М. Гайдеггером цього афоризму, що був зроблений фактично вихідною тезою всієї нацистської філософії, є дуже знаковим, тому що дозволяє, хоча і опосередковано, окреслити ставлення мислителя до нацизму, яке, щоправда, теж є далеко не таким хрестоматійно-засуджуючим, як цього б хотілося більшості як його критиків, так і адвокатів.

З одного боку, М. Гайдеггер досить недвозначно виступає проти вульгарно-нацистського трактування «філософського вчення» як додаткової метафізичної санкції на «необмежену експлуатацію землі у якості сировинної бази та за холоднокровне застосування людського матеріалу на службі волі до влади», а з іншого, — констатує, що «новій людині епохи ідеологій нема більше чого робити на землі, окрім як зміцнювати та увічнювати своє абсолютне панування над нею»[15]. Простіше кажучи, видатний німецький мислитель констатує, що за сучасних йому історичних обставин, враховуючи досвід першої світової війни, яка насправді не лише не вирішила, а швидше навіть загострила всі ті глибинні світові геополітичні протиріччя, якими вона по суті й була викликана, боротьба за «місце під сонцем» між європейськими націями неминуча і жодні абстрактні пацифістські заклики не здатні тут зарадити. Таким чином, сучасна філософія як продукт думки західних інтелектуалів, аж ніяк не може залишатися осторонь цих процесів, причому показово, що, говорячи про «філософські учення» в ніцшівському смислі, М. Гайдеггер апелює до «світового панування» не Німеччини, а Європи, що дивовижно споріднює його міркування з «Листами...» А. Камю, в яких він говорить про матір-Європу, яку після війни потрібно буде творити заново[16]. Пізніше, уже в 60-х

[14] *Камю А.* Письма к немецкому другу // Камю А. Сочинения в пяти томах. — Х.: «Фолио», 1997. — Т. 2. — С. 181.

[15] *Хайдеггер М.* Европейский нигилизм // Проблема человека в западной философии. — М.: Прогресс, 1988. — С. 313.

[16] *Камю А.* Письма к немецкому другу // Камю А. Сочинения в пяти томах. — Х.: «Фолио», 1997. — Т. 2. — С. 179.

роках ідею «Європи вітчизн» як альтернативу нинішній моделі Євросоюзу як надкраїнного об'єднання запропонує чи не найвидатніший політик XX століття, загальнонаціональний лідер французького Руху Опору, завдяки діяльності якого Франція зрештою увійшла до складу країн-переможниць у другій світовій війні, генерал Ш. де Голль[17].

Отже, не випадково М. Гайдеггер наголошує, що в ситуації тотального нігілізму, в якій опинилась Європа у першій половині XX століття, завдання пошуку і формулювання не просто нових світоглядних засад, які б допомогли людині вижити і навіть бути щасливою у світі без бога, а буквального нових засад людської солідарності та братства, що могли б стати сенсом життя та закликом до спільних надзусиль мільйонів людей, є фактично необхідною передумовою виживання всіх європейських націй.

Адже сам по собі нігілізм не є чимось однозначно негативно забарвленим, хоча в такому світлі його часто зображують представники релігії та релігійної філософії, на думку яких, саме релігійна віра має слугувати передусім духовним порятунком від страшного зла нігілістичної зневіри, що веде до самогубства. Насправді, нігілізм та філософська категорія «Ніщо», що виникає як його наслідок, беруть витоки іще у богоборстві доби Романтизму. Першими нігілістами, напевне, можна було б назвати уже романтичних денді з їхньої тягою до тотального заперечення, які, на думку А. Камю, свідомо обирали зло (з чим і пов'язаний відомий романтичний демонізм), не бажаючи визнавати за богом пріоритет абсолютного добра.

Саме досвід романтизму чи не найкраще демонструє, що втрата в буквальному сенсі «перевіреного часом» авторитету бога, насправді нерозривно пов'язана не просто з нігілізмом, а з докорінною «переоцінкою всіх цінностей». Адже, хоча категорія «Ніщо» і є основоположною для всієї екзистенційної філософії, все ж, як це незаперечно доводять представники школи екзистенційного психоаналізу, такі як Е. Фромм, В. Франкл, Р. Мей, для духовно здорової людини «Ніщо» (або ж усвідомлення власної смертності — «буття-до-смерті» М. Гайдеггера) може бути лише точкою відліку, своєрідною «нульовою позначкою», відштовхнувшись від якої людина має шукати та реалізовувати сенс власного буття на свій страх і ризик. Але проблема полягає в тому, що здійснення подібної життєвої стратегії вимагає від людини чималих духовних та фізичних зусиль утримання постійного балансу між ключовими суперечливими, а то й взаємовиключними вимірами власного буття, що видатний український мислитель В. Винниченко і вкладав у поняття «конкордизму», без якого не можливе щастя як окремої люди-

[17] *Шморгун Александр.* Этнонациональное измерение глобальных цивилизационных тенденций Нового и Новейшего времени // Цивилизационные модели современности и их исторические корни. — К.: Наукова думка, 2002. — С. 258–332.

ни, так і людства в цілому. Зокрема, як одну із ключових вимог до «конкордиста» В. Винниченко висуває звільнення від гіпнозу будь-якої релігії. Адже парадокс релігійної свідомості полягає в тому, що вона може мімікрувати під свою позірну протилежність, яскравим прикладом чого є славнозвісний радянський матеріалістичний атеїзм, що також блискуче показано В. Винниченком у філософсько-політичному романі «Слово за тобою, Сталіне!».

Сюди ж вписується і німецький нацистський тоталітаризм, з його запеклим запереченням християнства, за яким А. Камю, з притаманною йому прозірливістю, вбачає хвору релігійну свідомість, намагаючись діагностувати її з максимально можливою точністю, що в таких випадках справді нелегко. «У мене є навіть спокуса сказати вам, що ми боремося саме за *нюанси*, але за такі, які в своїй значимості не поступаються цінності самої людини, — говорить він «німецькому другу», — ми боремося за нюанс, що відрізняє жертовність від містики, енергію від насилля, силу від жорстокості, за ще більш тонкий та невловимий нюанс, що відрізняє фальш від правди, а *людину, на яку покладаємо надії — від підступних богів, яким поклоняєтесь ви*» (курсив мій. — *О. Ш.*)[18].

Але парадокс полягає в тому, що людина за самою своєю природою не здатна переживати любов ні до Людини, ні до Людства як абстракції. Саме тому будь-які гуманістичні устремління неминуче пов'язані з феноменом так званої Малої Батьківщини, любов до якої пов'язує людину як з іншими людьми, так і з іншими країнами. З блискучим художнім хистом цей зв'язок описує А. де Сент-Екзюпері у своєму «Військовому льотчику», поетизуючи посмішку сільської дівчини (за якою стоїть образ Матері-Батьківщини): «Її посмішка здалася мені прозорою, і крізь цю посмішку я побачив моє село. А крізь моє село — мою країну. А крізь мою країну — інші країни. Тому що я невіддільний від культури, що обрала своїм наріжним каменем Людину»[19].

Однак, що ж може відповісти на це «німецький друг», типовий представник німецької інтелігенції, до якого, так чи інакше, були звернені всі ці гуманістичні заклики? Що може відповісти на це геній німецького духу М. Гайдеггер, який, як ми вже наголошували вище, в ці жорстокі роки свідомо взяв на себе місію говорити від імені німецького народу — пасіонарного творчого ядра німецької нації?

Аналізуючи творчу роботу М. Гайдеггера протягом періоду перебування нацистів при владі в Німеччині, можна з достатньою певністю зробити висновок про те, що мисли-

[18] *Камю А.* Письма к немецкому другу // Камю А. Сочинения в пяти томах. — Х.: «Фолио», 1997. — Т. 2. — С. 168.

[19] *Сент-Экзюпери А. де.* Военный летчик // Сент-Экзюпери А. де. Сочинения. — М.: Издательство художественной литературы, 1964. — С. 416.

тель справді пережив період намагання вписати свої філософські погляди в офіційну політику націонал-соціалізму, і апогеєм цього процесу можна назвати рік його сумновідомого ректорства, та все ж спокусили М. Гайдеггера в цій посаді, звісно, швидше за все, не формальні регалії, а сподівання посісти гідне справжнього духовного лідера місце в структурі суспільства, яке б допомогло йому створити і поширити передусім серед студентської молоді філософію національного єднання та відродження перед обличчям неминучих загроз національній цілісності Німеччини.

Парадокс же так званої «затятості» німецького мислителя і небажання ним визнати свої помилки полягає якраз в самостійності його філософських переконань, а не у навіяності їх поточним політичним моментом: розчарування в націонал-соціалізмі не лише жодним чином не могло означати для нього розриву з власною Батьківщиною, навпаки, в філософії патріотизму він бачив єдино можливу протиотруту і духовний порятунок від тих деструктивних процесів, які охопили як Німеччину, так і Європу.

Чи не найбільш вичерпним джерелом в цьому контексті є лекція з дуже показовою назвою «Повернення на Батьківщину», прочитана М. Гайдеггером 6 червня 1943 року у Фрайбурзькому університеті з нагоди 100-річчя з дня смерті Ф. Гельдерліна. Сам вибір постаті видатного німецького поета-романтика теж далеко не випадковий. Адже, як свідчить Р. Сафранскі, автор одного з найдокладніших життєписів М. Гайдеггера, німецький мислитель вважав Ф. Гельдерліна одним зі своїх своєрідних «святих заступників» саме через те, що він, як ніхто інший, умів підносити у своїй творчості любов до Малої Батьківщини (Швабії, з якої походив і М. Гайдеггер) до рівня загальнолюдської філософії. Відчуття духовної спадкоємності з видатним поетом у М. Гайдеггера було настільки сильним, що у 1942 році, інтерпретуючи гельдерлінівський гімн Дунаю «Істр», у рукописному тексті лекцій він робить примітку дуже особистого характеру, яка не увійшла в опублікований варіант тексту: «Можливо, Гельдерліну, судилося стати визначаючою долею... для одного мислителя (М. Гайдеггер має на увазі самого себе. — *О. Ш.*), дід якого народився в той самий час, коли створювався «Істр»... — ... у вівчарні однієї з селянських садиб в долині Верхнього Дунаю, недалеко від берегу ріки, під скелями»[20].

Звісно ж, наполегливе звернення М. Гайдеггера до постаті Ф. Гельдерліна було продиктовано далеко не лише особистими обставинами. Спадкоємність між філософськими перипетіями романтизму та течією екзистенціалізму (причетність М. Гайдеггера до якої, не дивлячись навіть на відмежування від неї самого мислителя, все ж є незаперечною) уже давно

[20] Цит. за: *Сафрански Р.* Хайдеггер: германский мастер и его время. — М.: Молодая гвардия, 2005. — С. 25.

підмічена як критиками, так і самими філософами-екзистенціалістами, які присвятили аналізу цього явища чималі обсяги своїх творів[21]. Втім, невипадково Ф. Гельдерліна серед інших поетів-романтиків прийнято називати «бічним пагоном романтизму», який, разом з тим, з'явився раніше за дерево. Він справді посідає серед творців свого покоління особливе місце уже хоча б тому, що чи не першим серед романтиків проголошує «повернення до витоків» квінтесенцією сенсу буття та єдино можливим шляхом повноцінної реалізації особистості. «Я не можу собі уявити народ, більш роз'єднаний, ніж німці»[22], — у розпачі констатує він у фіналі свого роману «Гіперіон», на кілька десятиліть випереджаючи ідеї, що згодом стануть ключовими для «Весни народів».

Причому надзвичайно важливо наголосити, що саме феномен «смерті бога» відіграє ключову роль у процесах європейського націєтворення доби «Весни народів», перекинувши немовби своєрідний місток між романтизмом та екзистенціалізмом, що не випадково розквітає саме тоді, коли Франція та Німеччина опиняються перед загрозою втрати своєї національної цілісності. Саме переживання остаточної втрати бога пов'язане із переорієнтацією на принципову нову форму спільнотних зв'язків, ідеалом яких є справжня любов до ближнього, що не залежить від намагання заслужити потойбічне спасіння, або навіть здійснюється всупереч йому, адже, як зазначає видатний гуманістичний психоаналітик Е. Фромм у роботі із символічною назвою «Здорове суспільство», потреба у вкоріненості та братерстві належить до фундаментальних екзистенційних потреб людини. З величезною художньою майстерністю цю морально-оздоровлюючу силу боговтрати описує Ф. Достоєвський, яким недаремно зачитувались філософи-екзистенціалісти: «Осиротілі люди одразу ж стали б притискатися один до одного тісніше та любовніше; вони схопилися б за руки, розуміючи, що тепер лише вони становлять все один для одного. Зникла б велична ідея безсмертя, і доводилося б замінити її; і весь великий надлишок колишньої любові до того, який і був безсмертя, звернувся б у них до природи, до світу, до людей, до усякої билинки. О, вони б поспішали любити, щоб притлумити великий смуток в своїх серцях. Вони б були гордими та сміливими за себе, але зробилися б боязкими один за одного; кожен потерпав би за життя та щастя кожного»[23].

Квінтесенцією такої принципово нової любові до ближнього виступає любов до Батьківщини, яка втілюється в національ-

---

[21] Див.: *Шморгун О. О.* Драма людського буття: від відчаю до свободи. Леся Українка і Жан-Поль Сартр // Філософська думка. — Київ, 2010. — № 4. — С. 86–102.

[22] *Гельдерлин Ф.* Гиперион или Отшельник в Греции. — М.: Памятники литературы; Augsburg: IM WERDEN VERLAG, 2004. — С. 153.

[23] *Достоевский Ф. М.* Подросток // Достоевский Ф. М. Собрание сочинений в 15-ти томах. — Ленниград: Наука, 1990. — Т. 8. — С. 598–599.

но- і соціально-визвольній боротьбі. Умовно кажучи, на місце бога стає земний образ Батьківщини, яка не випадково ще з часів контрреформаційного квієтизму та пієтизму (в ареалі становлення і поширення яких, до речі, знаходилась Україна) втілюється в образі Діви Марії — прекрасної жінки, захищати яку є лицарським обов'язком і честю. Українській поезії належать художні зразки, які можна без перебільшення назвати еталонним виразом цієї філософської ідеї мовою мистецтва. Передусім це знамените Шевченкове: «... я так люблю / Мою Україну убогу, / Що проклену святого бога, / За неї душу погублю!»[24], яке й досі стає каменем спотикання для численних українських псевдовчених та богословів у їх намаганнях «узгодити» творчість Т. Шевченка з ортодоксальним християнством[25]. Насправді, досить звернутись до творчості таких титанів поезії, як, скажімо, Ш. Петефі чи Г. Гайне, щоб стало очевидним, що настрої богоборства в романтичній поезії передусім пов'язані з відмовою від бога саме через те, що руїна, в якій перебуває Батьківщина, аж ніяк не відповідає уявленням про бога як джерело абсолютного добра[26]. В світлі цього стає зрозуміло, що феномени «смерті бога» та породженого нею «європейського нігілізму», описані Ф. Ніцше, сьогодні часто тлумачаться з неправильною розстановкою акцентів. Насправді, німецькому пророку зовсім не належить честь бути першим констататором «смерті бога» — її, навіть часто значно більш послідовно ніж Ф. Ніцше, проголошували і утверджували Г. Гайне і П. Б. Шеллі, Лотреамон і Дж. Г. Байрон, І. Мадач і наш геніальний співвітчизник І. Франко, одним із її ранніх провісників критики вважають також і пантеїста Ф. Гельдерліна. Ф. Ніцше ж відчайдушно б'є на сполох вже з приводу не самої «смерті бога», а стрімкої втрати нею всіх своїх екзистенційно-мобілізаційних смислів, які ще так надихали романтиків «Весни народів», перетворення її на звичку і розчинення в пасивному животінні, угарі безплідного і самовбивчого декадансу доби *fin de siecle.*

За надзвичайно складну справу відродження екзистенційного сенсу життя перед обличчям «смерті бога» уже в XX столітті довелося взятися екзистенціалістам, які не випадково так гостро відчували ідейну спадкоємність з Ф. Ніцше та романтиками. Трагічні ж катастрофи XX століття вимагали від європейських народів нової національної мобілізації, здійснення якої неможливе на нігілістичних засадах. Адже, як казав

---

[24] *Шевченко Т.* Сон («Гори мої високії...») // Шевченко Т. Зібрання творів: У 6 т. — К.: Наукова думка, 2003. — Т. 2. — С. 41.

[25] Див.: *Забужко О.* Шевченків міф України : Спроба філософського аналізу. — К. : Абрис, 1997. — 144 с.; *Шевченків Михаїл.* Бог сущий у поезії Кобзаря (Про реальність Бога та його місце в поезії Тараса Шевченка). — Тернопіль: Астон, 2008. — 168 с.

[26] Див.: *Шморгун О. О.* Українська інтелігенція: екзистенційно-соціологічний вимір. — Зб. наук. праць «Філософські діалоги'2011». — № 5. — К. : 2011. — С. 480–490.

А. де Сент-Екзюпері, те, що дає сенс життю, дає сенс і смерті. Йому ж належить і чи не найбільш точне формулювання сенсу смерті у її діалектичній єдності із сенсом життя, викладене у «Військовому льотчику»: «Помирають за дім, а не за речі та стіни. Помирають за собор — не за каміння. Помирають за народ — не за натовп. Помирають з любові до Людини, якщо вона наріжний камінь Спільноти. Помирають тільки за те, заради чого варто жити»[27].

Без усвідомлення логіки цих надзвичайно складних і без перебільшення доленосних для всієї європейської філософії процесів, неможливо хоч трохи наблизитись до розуміння безпрецедентного за своїм задумом філософського проекту М. Гайдеггера, якому він залишався вірним все своє життя, створити не просто сучасну національну німецьку філософію, а по суті філософію екзистенційного націоналізму, яка, беручи витоки у потужних джерелах романтизму та «Весни народів», мала стати світоглядною альтернативою нацизму.

Вчитаймося уважно в напівпоетичні рядки гайдеггерівського «Повернення на батьківщину»: «...найвластивіше батьківщині, «німецьке» заховано... Це... є таємний заклик до «інших» у вітчизні стати слухаючими, щоб почати вчитися пізнання сутності батьківщини. Ці «інші» мають навчитися розмірковувати, обмірковуючи таємницю приховуючої близькості. Із розсудливих вийдуть неквапні довготривалої мужності, яка сама, своєю чергою, вчиться переживати нестачу бога, що все ще триває. Тільки розсудливі та довготривало мужні є *турботливими*... Тоді є повернення на батьківщину... це повернення на батьківщину є майбутня історична сутність німців (курсив мій. — *О. Ш.*)»[28]. Поетичні інтуїції Ф. Гельдерліна М. Гайдеггер підносить на новий філософський рівень. Він прагне осмислити найглибші екзистенційні виміри любові до батьківщини як переживання особливої «приховуючої близькості».

Невипадково і «турбота» — одна з ключових категорій філософії М. Гайдеггера — також не може існувати поза контекстом екзистенційного переживання Батьківщини. «Оберігати тайну приховуючої близькості до найрадіснішого та, оберігаючи, розгортати її, — пише М. Гайдеггер, — ось у чому полягає турбота повернення на батьківщину»[29]. Своєю чергою й основоположна категорія гайдеггерівської філософії «*Dasein*», на думку фахівців, і передусім відомого сучасного гайдеггеріанця Ф.-В. фон Херрманна може бути пояснена через різні виміри турботи[30].

---

[27] *Сент-Экзюпери А. де.* Военный летчик // Сент-Экзюпери А. де. Сочинения. — М.: Издательство художественной литературы, 1964. — С. 414.

[28] *Хайдеггер М.* Разъяснения к поэзии Гёльдерлина. — СПб.: Академический проспект, 2003. — С. 45, 55, 57.

[29] Там само. — С. 55.

[30] *Херрманн Ф.-В. фон.* Понятие феноменологии у Хайдеггера и Гуссерля. — Минск: Пропилеи, 2000. — С. 154.

Зрештою, часто цитуючи загальновідомий вислів М. Гайдеггера про мову як дім істини Буття, є сенс замислитись над тим, що, вочевидь, мислитель передусім мав на увазі саме національну мову. Варто звернутися в цьому контексті до характеристики іще одного видатного мислителя Е. Юнгера, поведінка якого в роки нацизму дозволяє з повним правом назвати його честю і совістю німецької нації: «Вітчизною Гайдеггера була Німеччина з її мовою. Його батьківщиною був ліс. Там він був у себе вдома — на його стежках та просіках. Його братом було дерево. Коли Гайдеггер укладав свою мову, заглиблюючись в роботу по відшуканню коренів, то він зробив дещо більше, ніж прийнято, висловлюючись словами Ніцше, «між нами філологами». Екзегеза Гайдеггера більш як філологічна і більш як етимологічна: він схоплює слово там, де воно ще свіже, в повній своїй зародковій силі іще воно ще заглиблене у мовчання, і пророщує його з лісового гумусу»[31]. Та й уже згадувана Н. Мотрошилова не може не визнати: «У кожного народу є таланти, що більш за все підживлюються саме коренями та першоджерелами народної національної культури... таланти, що вміють незрівнянно працювати з рідною мовою. Гайдеггер — один із таких талантів Німеччини, справжнє явище в німецькій культурі, та й у європейському дусі»[32].

Отже, підбиваючи підсумки цього невеликого філософського екскурсу у надзвичайно складну і трагічну долю М. Гайдеггера, що зрослася в одне ціле з трагічною і складною долею його Батьківщини Німеччини слід відзначити передусім, що екзистенційну філософію неможливо розглядати поза історичним контекстом її виникнення — процесами національного відродження ХХ століття, що виникли як спротив тоталітарним режимам. Причому особливо важливо усвідомлювати, що ці процеси не згасали не лише на окупованих територіях, а навіть у самій нацистській Німеччині, що вимагало від мислителів, справжніх патріотів своєї Батьківщини, до табору яких, не зважаючи на всі політичні вагання, однозначно належить і М. Гайдеггер, в буквальному сенсі екзистенційної позиції «буття-проти-Долі» (термін А. Мальро).

Досвід європейських екзистенціалістів, та, чи не в першу чергу, М. Гайдеггера, незаперечно свідчить, що тільки навчившись відділяти націоналізм від нацизму, європейські нації матимуть шанс на іще одне національне відродження, без якого Європа просто не здатна буде зберегти в майбутньому свою цивілізаційну та культурну ідентичність.

---

[31] Цит. за: *Мотрошилова Н. В.* Драма жизни, идей и грехопадения Мартина Хайдеггера // Квинтэссенция : философский альманах, 1991. — М.: Политиздат, 1992. — С. 229.

[32] Там само.

До речі, щодо феномену українського екзистенціалізму, то він відмітний якраз гранично синтетичним поєднанням екзистенційних пошуків сенсу життя з національно-патріотичною складовою, про що зокрема пише відомий український мовознавець та історик української культури Ю. Шевельов (Юрій Шерех) у праці «Прощання з учора («Коли ж прийде справжній день?»)»[33], не випадково і дуже символічно називаючи український екзистенціалізм «антеїзмом» (за іменем давньогрецького велетня Антея, надприродна сила якого зникала, коли він переставав торкатися рідної матері-землі) — та це вже тема окремої розвідки.

Стаття надійшла до редакції 01.09.13

[33] *Шерех Юрій.* Прощання з учора. («Коли ж прийде справжній день?»). — Мюнхен: Видавництво «Сучасна Україна», 1952. — 52 с.

УДК 316.422

Валентина Латышева,
кандидат философских наук, заведующая кафедрой социологии, психологии и социального менеджмента Московского авиационного института (национального исследовательского университета). г. Москва

ФОРМИРОВАНИЕ ГЛОБАЛЬНОГО РЫНКА ТРУДА И ПРОБЛЕМА СОХРАНЕНИЯ СОЦИАЛЬНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ ЛИЧНОСТИ

Valentina Latysheva, *PhD, head of department of sociology, psychology and social management Moscow Aviation Institute (National Research university) Moscow.*

Formation of Global labor market and the issue of maintenance of personal social identity.
The article considers the processes which go along with formation of the global market labor: free movement of qualified work force, concentration of human capital and information flows in developed world centers, convergence and merging of cultures, moving of administrative and management functions from national to regional level. The issue of maintaining national, social and ethnic identity in multicultural environment is arisen in the article.

Key words: global labor market, social mobility, international migration, multiculturalism and tolerance, identity of the personality.

Валентина Латишева. **Формування глобального ринку праці і проблема збереження соціальної ідентичності особистості**

У статті розглядаються соціальні процеси, що супроводжують формування глобального ринку праці: вільний рух кваліфікованої робочої сили, зосередження людського капіталу та інформаційних потоків у розвинених світових центрах, зближення і злиття культур, переміщення адміністративно-управлінських функцій із національного на регіональний рівень. Піднімається проблема збереження соціальної, національної і етнічної ідентичності за умов мультикультурного середовища.

Ключові слова: глобальний ринок праці, соціальна мобільність, міжнародна міграція, мультикультуралізм, толерантність, ідентичність особистості .

Глобализация экономических, политических и социокультурных процессов — одна из наиболее важных тенденций в развитии современного общества. Национальные экономики постепенно трансформируются в единый мировой рынок со свободным движением капитала, информационных и человеческих ресурсов, стандартизацией законодательства, технологических процессов, сближением и слиянием культур, перемещением административно-управленческих функций из национального на региональный уровень. В результате актуализируются проблемы, связанные с сохранением национального социокультурного пространства, социальной и этнической идентичности.

Причинами ускорения глобализационных процессов в XX — начале XXI веков считаются инновационные достижения в развитии транспортных средств и информационных каналов, а последствиями — необратимые трансформации локальных мировоззрений в миросознание, изменения в восприятии и

© В. Латышева, 2014

оценке людьми базовых экзистенциональных категорий — пространства и времени, представлений о границах возможностей в рамках индивидуального бытия.

В результате глобализации мир становится не только более связанным, но и более уязвимым, а все его субъекты — созависимыми. С одной стороны, интеграция элементов внутри системы сопровождается эмерджентностью и ростом синергии, способными оправдать ожидания в отношении нового экономического «чуда». В то же время, в силу другого системного эффекта — мультипликативности — управляющие действия или стихийные процессы приводят к усилению не только центробежных, но и центростремительных сил, поэтому любое воздействие на один элемент системы может обернуться непредсказуемыми существенными последствиями для других или повлиять на всю систему. Приобретая за счет объединения экономик способность достигать более высоких результатов без фатальной зависимости от исходных условий, система, состоящая из многочисленных элементов, проигрывает в управляемости, устойчивости и адаптивности, что неоднократно было доказано в ходе мировой истории, от Римской империи до СССР. Вместе с ростом количества связей происходит увеличение количества институциональных проблем.

Проблемы становления постиндустриального общества и глобальной экономики, формирования глобального рынка изучали З. Бауман, Д. Белл, И. Валлерстайн, Э. Ли, М. Кастельс, К. Келли, Л. Маружко, Д. Ниллес, М. Пиоре, Э. Г. Равенштейн, П. Самуэльсон, М. Тодар, М. Фридман. Большой вклад в разработку этой проблематики внесли также В. Л. Иноземцев, Д. А. Ковалев, В. М. Кулагин, М. М. Лебедева, А. Либман, А. Ю. Мельвиль, В. В. Перская, А. А. Пороховский и др.

В соответствии с теориями глобализации, важнейшими чертами, характеризующими становление глобальной постиндустриальной экономики являются: опережающее развитие производства услуг перед производством товаров; растущее информационное содержание труда; сокращение рабочих мест в сельском хозяйстве и промышленном производстве за счет автоматизации; увеличение рабочих мест для менеджеров и специалистов. «Постиндустриальное общество — писал Д. Белл, — такое общество, в экономике которого приоритет переходит от преимущественного производства товаров к производству услуг, проведению исследований, организации системы образования и повышению качества жизни: в котором класс технических специалистов стал основной профессиональной группой и, что самое важное, в котором внедрение нововведений... во все большей степени стало зависеть от достижений теоретического знания...»[1]

[1] *Белл. Д.* Грядущее постиндустриальное общество. Опыт социального прогнозирования (перевод с англ. под ред. и со вступительной статьей В.Л. Иноземцева). — Москва: Academia, 1999 (переиздано в 2003 г.). — С. 211.

Глобализация мировой экономики сопровождается формированием глобального рынка труда и значительным ростом миграционных потоков. Механизм миграции тесно связан механизмом хозяйствования. Это явление объективное, объясняющееся разными причинами: неравномерным развитием регионов (И. Валлерстайн), экономической и политической нестабильностью («притягивающие» и «выталкивающие» факторы Э. Ли), региональными различиями в спросе и предложении труда (М. Фридман, П. Самуэльсон), индивидуальным выбором, осуществляемым на основе анализа соотношения издержек и прибыли (М. Тодаро, Л. Маружко), постоянным спросом на дешевый труд эмигрантов (П. Дерингер, М. Пиоре). Современная социально-экономическая ситуация в мире располагает множеством фактов, подтверждающих актуальность этих объяснительных теорий: от неравномерного развития территорий до спроса на труд эмигрантов.

Действительно, в развитых европейских государствах, имеющих невысокий уровень рождаемости, объем трудовых ресурсов неуклонно снижается. Образующийся дефицит усугубляется превышением эмиграции над иммиграцией. Согласно данным статистического ведомства Евросоюза Eurostat, в конце 2009 года в ЕС проживало более 31 миллиона мигрантов. Из них 7 миллионов обосновались в Германии, 5,7 миллионов — в Испании. В соотношении с коренным населением больше всего мигрантов в Люксембурге — 44 %. В Германии 19,6 % от общего числа населения страны имеют иностранные корни или родились за границей.

В целом на Германию, Испанию, Великобританию, Италию и Францию приходится три четверти от находящихся в ЕС мигрантов. При этом почти 11 миллионов мигрантов в Европе являются «внутренними»: в 2009 году из Румынии на заработки в другие страны ЕС уехало около 2 миллионов человек, из Польши — 1,5 миллиона человек, из Италии — 1,3 миллиона человек, из Португалии — около 950 тысяч человек. Еще 7 миллионов мигрантов в Европе происходят из Турции, Марокко, Албании, Боснии, Хорватии, Сербии, Македонии. Не менее 5 миллионов мигрантов прибыло в Европу из Африки. Остальные 8 миллионов переехали из стран Азии, а также Латинской Америки.

Меньше всего иммигрантов в таких странах как Румыния, Польша, Болгария, Словакия, Литва, Венгрия, Финляндия и Словения — их доля в общей численности населения колеблется от 0,1 до 3,5 %[2] .

Среди мотивов, которыми руководствуются мигранты, приезжающие жить в развитые страны, доминирует стремление повысить качество жизни: получить доступ к образова-

[2] Сайт информационного агентства Interright. Доступ: http://inright.ru/news/id_3901

нию, квалифицированной медицинской помощи, материальным благам, быть защищенными от насилия, получить более широкие жизненные перспективы.

Другим мощным фактором притяжения, который артикулируют, как правило, высококвалифицированные специалисты, является желание самореализоваться, получить признание в профессии, чему в значительной мере способствует экономическая политика государств, направленная на привлечение инвестиций в развитие научно–исследовательской работы, высокотехнологичных отраслей, доминирующих в экономике знаний.

В основе динамики рабочей силы находится процесс труда, так как конечным результатом территориального перемещения человека является его вовлеченность в трудовую деятельность. Характер труда и способы осуществления трудовой деятельности в глобальном обществе приобретают новые черты. В частности, высокое развитие информационных технологий предоставляет специалистам возможность найти покупателей своих услуг по всему миру и выполнять работу безотносительно к месту проживания. Как справедливо заметил А. Тоффлер, «мы стали свидетелями исторического процесса разрушения значения места в жизни человека»[3]. То есть, благодаря распространению информационных технологий, глобальный рынок труда не обязательно предполагает физическое перемещение специалистов. Но, тем не менее, на сегодняшний день международная миграция рабочей силы все еще определяет его состояние и выступает важнейшим фактором интенсивной глобализации мировой экономики. Поэтому отличительной особенностью нынешнего этапа новой экономики является сосредоточение человеческого капитала и информационных потоков в развитых глобальных мировых центрах, которые связаны информационными потоками в глобальные сети и определяют основные тенденции в финансовых, торговых, деловых отношениях. Такими центрами являются Нью-Йорк, Сан-Франциско, Лос-Анджелес, Лондон, Цюрих, Милан, Франкфурт, Париж, Москва, Токио, Осака, Гонконг, Шанхай, Сингапур, Сидней, концентрирующие административную, производственную и менеджерскую власть и благодаря этому притягивающие к себе другие страны и регионы. Многие специалисты единодушны в том, что вектор движения глобальных потоков все больше смещается на Восток, где кроме известных мегаполисов формируются новые: Гуанчжоу, Шенчжень, Чжухай, Макао. Процесс формирования глобальных центров идет с разной интенсивностью, в зависимости от значимости различных видов экономической деятельности, но их

[3] *Тоффлер Э.* Футурошок. — Пер. с англ. / — М.: ООО «Издательство АСТ», 2002. — С. 57.

деятельность, в свою очередь, активизирует миграционные потоки, а тем самым, изменяет и региональную структуру.

Глобализация рынка труда сопровождается и иными системными трансформациями: изменением структуры занятости и профессиональной структуры, существенным изменением содержания труда в направлении его индивидуализации, информационной насыщенности.

По данным консалтинговой компании Adecco Group Russia, менеджеры крупных рекрутинговых компаний, опрошенные в ходе исследования летом 2012 года, уверены, что за последние 5 лет произошли существенные изменения спроса соискателей на формы занятости[4]. Так, 41% респондентов отметили рост спроса на работу с гибким графиком. 7% менеджеров считают, что изменения проявились в сдвигах рабочей недели, 5 % — в сокращении рабочего дня.

Почти половина менеджеров (45%) отметили рост числа контрактов с лицами, работающими удаленно. Такая форма занятости — отличительная черта глобального рынка труда, обусловленная распространением информационных технологий. Она формирует новую модель распределения кадрового потенциала и новый, более экономный тип организационной структуры — безоболочной (то есть, не имеющей штата постоянных сотрудников) организации. Как следствие, наметилась тенденция оттока персонала из офисов в арендуемые на время оборудованные необходимой офисной техникой помещения — коворкинги (от англ. *co-working* — совместно работающие), в которых соседствуют специалисты разных профилей, специальностей, а профессиональная деятельность осуществляется дистанционно. Уже сегодня эти инновации существенно влияют на государственные структуры, отдельные компании и целые отрасли. По оценкам специалистов McKinsy, только в рамках экономики США путем более активного распределения функций и использования сетевых инноваций можно трансформировать приблизительно 12 % всей трудовой деятельности[5]. Эти процессы стремительно протекают в рамках института образования. Например, в США каждая вторая корпорация использует технологии дистанционного обучения, ими пользуются около 40 % студентов программ MBA и более 80 % университетов. Объем рынка дистанционного обучения в США уже в 2005 году составил 46 млрд. долларов. По прогнозам, к 2015 году наиболее востребованными технологиями станут образовательные порталы, цифровые библиотеки, streaming технологии.

Однако реализация этой тенденции имеет свои ограничения: если в сфере образования, шоу-бизнеса, маркетинга и

[4] По материалам исследования Adecco Group Russia «Будущее работы» (июнь 2012 г.) // http://www.podborkadrov.ru/articles/detail.php?ID=58438

[5] Вестник McKincey // http://www.mckinsey.com/russianquarterly/topics/index.aspx?tid=25&nord=

рекламы возможностей для удаленной работы больше, то выполнение своих функций специалистами в сфере финансов, юриспруденции, топ-менеджмента по-прежнему требует присутствия на рабочем месте в течение полного дня.

Глобальный рынок труда предоставляет специалистам, имеющим востребованные профессии и осуществляющим работу дистанционно, множество преимуществ:

1) более высокую заработную плату (разница в доходах на местном и глобальном рынках может достигать 5–10 раз). При этом деньги, заработанные за рубежом, тратятся в родной стране, а значит, способствуют развитию ее экономики;

2) опыт работы в зарубежной компании;

3) большие перспективы профессионального и карьерного роста;

4) отсутствие (или меньшую степень остроты) проблем адаптации в новой социокультурной среде.

Тем не менее, 46% опрошенных HR-менеджеров отметили и такую тенденцию, как рост спроса на временную работу, который, как правило, артикулирует другая категория работников — мигранты. (рис. 1).

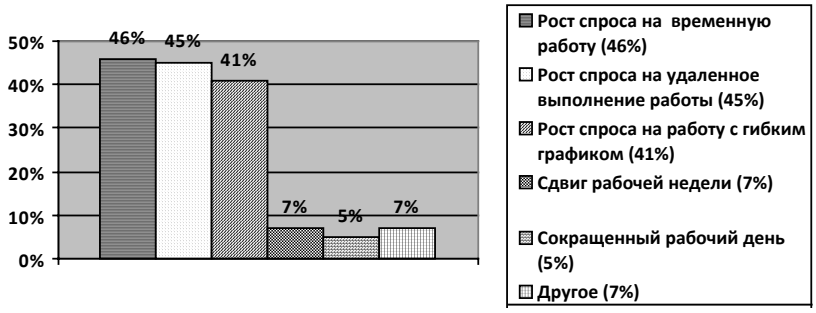

Рис. 1. Распределение ответов на вопрос: «По Вашему опыту, какие изменения произошли за последние 5 лет в условиях найма по формам занятости» (опрос HR-менеджеров со стажем от 5 лет и выше, 2012 год)

Источник: Материалы исследования компании Adecco Group Russia «Будущее работы» (июнь 2012 г.) // http://www.podborkadrov.ru/articles/detail.php?ID=58438

Увеличение численности этой категории соискателей расценивается неоднозначно практически во всех странах мира. С одной стороны, мобильность населения — значительное достижение современного общества, свидетельствующее о расширении реальных возможностей людей в условиях свободы, демократии. Второй серьезный аргумент в пользу профессиональной миграции — если речь идет о специалистах высокой квалификации, творческих работниках — более высокая инновационность мультикультурных профессиональных коллективов. В процессе миграции происходит приращение знания и

опыта, составляющего важный элемент накопления человеческого капитала. Экономисты считают, что мультиэтнические предприятия, на которых иммигранты своим опытом дополняют производственный процесс, в большей степени восприимчивы к инновациям.

Не вызывает сомнения тот факт, что высокая мобильность может стимулировать развитие человеческого капитала, но при этом необходимо отметить и значительное неравенство, характеризующее не только свободу передвижения, но и распределение выгод от неё. Наиболее уязвимы в этом самые бедные люди, носители неквалифицированного труда, поскольку они ограничены в ресурсах и выборе возможностей.

Рост миграции неквалифицированной рабочей силы может быть оправдан нежеланием коренного населения выполнять те или иные виды работ или осуществлять трудовые функции за предлагаемые деньги. Однако превышение численности этой категории мигрантов сверх критического уровня чревато, как показывает социальная практика и развитых европейских стран (Великобритании, Франции, Германии), и России, острыми социальными конфликтами. Государства тратят огромные средства на программы интеграции: образование, профессиональную подготовку, жилье, здравоохранение. Например, Франция расходует на эти цели 36 млрд. евро в год. К сожалению, не всегда эти затраты имеют отдачу: наряду с регулируемой правительствами легальной миграцией, значительная часть мигрантов попадают в страну по удобному закону о воссоединении семьи, не планируя в будущем работать, а другая часть — нелегалы, пополняющие ряды криминала. Социологи подсчитали, что дети из семей мигрантов в 3–4 раза чаще становятся преступниками, чем дети коренных жителей.

Поэтому есть смысл предположить, что за обострением социальных конфликтов, связанных с расширением миграции, не всегда стоит соперничество культур, которое, как известно, является источником развития социума. Чаще речь идет о разрушительной форме выражения субъективно переживаемого кризиса идентичности.

Проблема формирования социальной идентичности личности в науке не нова, она поднималась еще Аристотелем, который трактовал её как «тождественность». Однако в условиях глобализации она приобретает особую остроту в силу своей масштабности.

Термин «социальная идентичность» введен в научный оборот Э. Эриксоном, который различал два уровня её проявления: персональный (индивидный, личностный) и социальный. На индивидном и личностном уровнях осуществляется персонализация личности: идентичность проявляется как результат осознания самое себя, своей физической и духовной неповторимости, отличности от других людей, уникальности своего ду-

ховного мира и жизненного опыта, проявления способностей и индивидуального стиля в реализации социальных ролей.

Идентичность на социальном уровне понимается Э. Эриксоном как «Я» — категоризация, отнесение себя к определенной социальной группе, внутренняя солидарность с социальными, групповыми идеалами и стандартами.

Социальный механизм формирования идентификации личности, особенности протекания этого процесса на разных этапах социализации рассматривались Г. Тэджфелом и Дж. Тернером, У. Джеймсом, Дж. Мидом, Ч. Кули, П. Бергером и Т. Лукманом. Те или иные аспекты этой проблемы в отечественной социологической науке изучали Г. М. Андреева, М. Н. Губогло, Е. Н. Данилова, М. В. Заковоротная, О. В. Захарова, Е. А. Климов, И. С. Кон, Ю. А. Левада, В. А. Ядов.

На протяжении всей сознательной жизни индивид соотносит себя, свое поведение с социальной реальностью, «значимыми другими», референтными группами (от семьи, трудового коллектива до этноса и государства), усваивает или отвергает определенные ценности, нормы поведения, установки. «Социальное действие, — поясняет М. Вебер, — включая невмешательство или терпеливое принятие может быть ориентировано на прошедшее, настоящее или ожидаемое в будущем поведение других… Оно может быть местью за прошлые обиды, защитой от опасности в настоящем или мерами защиты от грозящей опасности в будущем»[6].

По мнению Дж. Мида, взаимодействуя, люди принимают соответствующие их ожиданиям установки других (они названы *«me»).* Но в то же время сохраняют собственную индивидуальность (*«I»),* свободу выбора. Каждый человек — это уникальное соотношение *I* и *Me,* формирующееся в процессе общения, усвоения языка, истории, культуры, совместной игры, соревнования и трудовой деятельности.

Чем шире круг социальных взаимодействий индивида, тем многочисленнее группы, с которыми он себя идентифицирует, тем важнее сформировать толерантное отношение к социальным, культурным, конфессиональным различиям и создать тем самым предпосылки для успешной интеграции в изменяющуюся социальную среду. Поэтому толерантность — это своеобразная идеология глобального общества, предполагающая, что индивид должен быть способен принять мир таким, каков он есть, в какой–то мере раствориться в нем. При этом задача состоит в том, чтобы, придерживаясь толерантных взглядов, не утратить собственную идентичность — этническую, региональную, гражданскую — связанную с интериоризацией ценностей своей семьи, малой родины, народа и Отечества в целом. Ведь цель, которую реализует глобальный рынок

[6] *Вебер М.* Основные социологические понятия // Западно-европейская социология XIX — начала XX веков. — М., 1990. — С. 475.

труда, заключается не в том, чтобы нивелировать индивидуальность, а в том, чтобы, во-первых, предоставить возможность профессионалу в новой среде реализовать свое «Я», а во-вторых, тем самым создать условия для формирования в обществе эффектов эмерджентности и синергии — состояний, необходимых для достижения более весомого результата, чем тот, который способны получить эти работники поодиночке.

На субъективном уровне проблему соотношения согласия и сопротивления новым ценностям переживают не только мигранты, но и любой маргинал — индивид, покинувший привычную статусную группу и еще не ставший «своим» в новой. Но модели поведения мигрантов в чужой стране — классический пример того, как с большим или меньшим успехом происходит процесс их самоидентификации.

Известно, что взаимодействие культур осуществляется в трёх вариантах: ассимиляция (культурное поглощение), диффузия (стихийное взаимное проникновение культурных комплексов), культурный отбор (избирательное принятие ценностей другой культуры). На индивидуальном уровне отношений такое взаимодействие может быть объяснено в рамках классической социологической диады взаимодействия «сотрудничество — соперничество», реализуемой как повседневных жизни, так и в профессиональной деятельности.

Сотрудничество имеет огромное количество конкретных форм проявления: деловое партнерство, дружба, солидарность, взаимопомощь, взаимная заинтересованность, поддержка, уважение, предоставление взаимных гарантий и другие.

Соперничество проявляется в стремлении опередить другого, добиться большего успеха, овладеть единолично искомой ценностью. Его характерная особенность — наличие неделимого объекта, представляющего одинаковый интерес для участников взаимодействия. Соперничество может развиваться в формах конкуренции или конфликта. Конкуренция, несмотря на всю возможную остроту этих социальных отношений — более цивилизованная форма соперничества, она не сопровождается агрессивными, вызывающими попытками одной из сторон лишить другую сторону неделимого объекта, или даже физически ее устранить, что нередко характерно для конфликта. Другим их отличием является то, что конкуренция не всегда предполагает знание соперника, а конфликт имеет адресную направленность.

Социальный конфликт не всегда является продолжением конкуренции. Он может возникнуть и на основе сотрудничества, если одна из сторон будет предпринимать попытки изменить устоявшиеся правила взаимодействия, перераспределить ресурсы или полномочия в свою пользу. Каков бы ни был конкретный повод для конфликта, за ним всегда стоит несогласие одной из сторон с ценностями и целями другой стороны. На-

пример, в первичных группах часто формирование этнической и гражданской идентичности личности строится на основе ценностей этноцентризма, который расценивается субъектами социализации (не без основания!) как источник развития патриотических чувств. Однако этноцентризм может стать отправной точкой и для развития шовинизма — убеждений в превосходстве своей культуры и этноса над другими. Крайний этноцентризм лишает людей необходимой доли самокритичности, мешает самосовершенствоваться, порождает враждебность, ксенофобию, а вслед за ними — и этнические конфликты. В результате, затрудняется или даже становится невозможной адаптация к новым условиям жизни, наступает кризис идентичности или, по терминологии П. Штомпки, «социальная (культурная) травма». Травматические события (революции, экономические кризисы, войны) воспринимаются как хаос: вызывают нарушение привычного образа мысли и действий, разрушают устоявшийся мир ожиданий — обязательств, прежние модели поведения. В противовес хаосу, в такие периоды отмечается возрастание потребностей человека к упорядочению и структуризации окружающего мира, достижению экзистенциональной безопасности и равновесия (А. Маслоу, П. Штомпка), достигаемой человеком через процесс категоризации, т. е., сближения с теми, кого он считает «своими» (земляки, «братья по вере», сослуживцы) в противовес «чужим».

Избрание индивидом того или иного варианта взаимодействия определяется как опытом повседневных практик, воспроизводством успешных примеров личного действия, так и духовными ценностями, усвоенными в процессе социализации: культурными, национальными, религиозными, представлениями о добре и зле, должном и недопустимом, чести, достоинстве, справедливости.

По мере расширения масштабов социальной мобильности (в том числе, и трудовой миграции), все чаще поднимается проблема о необходимости разумного соотношения в государственной политике и деятельности институтов социализации инструментов формирования мультикультурализма и толерантности. В качестве наиболее эффективных механизмов, обеспечивающих устойчивость и необходимую изменчивость, в цивилизованном мире выступают социальные институты, прежде всего, институт образования, который должен осуществлять подготовку и переподготовку специалистов с учетом формирования компетенций, соответствующих тенденциям развития глобального рынка труда.

Стаття надійшла до редакції 30.10.13

УДК 164.02

Олег Шепетяк,
кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Інституту суспільства Київського університету імені Бориса Грінченка,
докторант Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України

КЛАСИФІКАЦІЯ ЗНАКІВ У СЕМІОТИЦІ ЧАРЛЬЗА ПІРСА

Shepetyak Oleh, *PhD in Philisophy, Docent at Philosophy Department of the Institute of Social Studies of Borys Grinchenko Kiev University; Doctoral Student at Institute of Philosophy named after Hryhorii Savych Skovoroda of the National Academy of Sciences of Ukraine.*

The classification of signs in the semiotics of Charles Peirce.
The analysis of signs in the works of Ch. Peirce which is based on distinguishing three trichotomies has been performed. According to the first of them signs are divided into qualisign, sinsign, legisign. In the second trichotomy signs are divided into index, icon and symbol. The third trichotomy distinguishes signs into rheme, dicisign and argument.

Key words: Charles Peirce, semiotics, language, sign.

Шепетяк Олег. **Классификация знаков в семиотике Ч. Пирса.**

В статье осуществляется анализ классификации знаков в наработках Ч. Пирса, которая основывается на различении трех трихотомий. Согласно первой из них, знаки делятся на квалисайны, синсайны и легисайны. Во второй трихотомии знаки делятся на иконы, индексы и символы. Третья трихотомия вводит деление знаков на ремы, дицисайны и аргументы.

Ключевые слова: Чарльз Пирс, семиотика, язык, знак.

Новітня філософія відзначилася великою кількістю шкіл і напрямків, які поставили перед філософською думкою цілу низку нових проблем та випрацювала набір методів їх вирішення. Теми, підняті філософами сучасності та недалекого минулого, переосмислюють спадщину всієї філософії та дають можливість поглянути на філософські проблеми новим поглядом. Серед таких філософських здобутків чільне місце займає вчення про знаки американського філософа Чарльза Сандерса Пірса (1839—1914), якого небезпідставно вважають фундатором семіотики[1].

Сучасна філософська і наукова термінологія переповнена поняттями, які зародилися саме в семіотичних дослідженнях Ч. Пірса. Цей факт змушує постійно повертатися до джерела їх зародження та щоразу глибше вивчати семіотичну концепцію від її виникнення.

Семіотика Ч. Пірса стала темою досліджень багатьох учених, зокрема Ферруччіо Россі-Ланді[2], Томаса Себеока[3], Едму-

[1] *Rossi-Landi F.* Semiotik, Ästhetik und Ideologie. Aus dem Italienischen übersetzt von Burkhard Kroeber. — München-Wien: Carl Hanser Verlag, 1976. — S. 11.

[2] Там само.

[3] *Sabeok Th. A.* Theorie und Geschichte der Semiotik. Aus dem Amerikanischen übersetzt von Achim Eschbach. — Reibek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag, 1979. — 222 S.

© О. Шепетяк, 2014

нда Рунґальдіра[4] та інших. Ми в цій праці опираємося на них та на твори самого вченого[5].

У більшості досліджень проблеми знаку в концепції Ч. Пірса основний наголос робиться на вивченні одного з аспектів його семіотики. При цьому часто ігнорується його семіотичний класифікатор, який заслуговує якомога більших та глибших досліджень. Саме цій проблемі присвячена ця праця.

Ч. Пірс, аналізуючи та класифікуючи знаки, підніс поняття «знак» до рівня універсалії. Якщо більшість його попередників аналізували мовні знаки, тобто лінгвальні одиниці, наділені значенням та здатні передавати інформацію і служити посередником у комунікативній діяльності, то Ч. Пірс розумів знак значно ширше: як будь-що раціональне, що має якийсь зміст. Слова та речення як одиниці мови є тільки одним із підкласів у велетенській знаковій системі. У творах, присвячених проблемі знаку, Ч. Пірс передовсім намагається класифікувати знаки. Для досягнення поставленої мети він випрацьовує оригінальну триступеневу систему класифікації знаків, яка дозволила йому охопити знак у його багатовимірності.

Філософ розрізняє два поняття, розмежування яких є виключно логічним, і в жодному разі не має онтологічних передумов. Цими поняттями є «знак» і «репрезентамент». Репрезентаментом, на його думку, є будь-яка дійсність, яка представляє якусь іншу дійсність. Знак є раціональним репрезентаметом. Іншими словами, якщо якась дійсність репрезентує іншу дійсність не довільно, а її репрезентація якось пов'язана з розумом, то такий репрезентамент є знаком. Зв'язок репрезентамента зі знаком може мати найрізноманітніші форми: наприклад, репрезентамент може раціонально творитися людиною для означення якоїсь дійсності, або витворитися самовільно, але сприйматися свідомістю людини як знак чогось. Для Ч. Пірса неважливо, як саме репрезентамент входить в контакт зі свідомістю. Вагоме значення має тільки те, що такий контакт наявний. Однак Ч. Пірс слушно підкреслює, що будь-який репрезентамент, про який ми спроможні вести мову, обов'язково є знаком, тобто раціональним репрезентаментом. Якщо й існує якийсь репрезентамент, який не входить у контакт зі свідомістю, то ми про нього не можемо знати. Відповідно, у творах Ч. Пірса поняття «знак» і «репрезентамент» взаємозамінні синоніми.

Репрезентамент, на думку філософа, характеризується подвійним відношенням. Передовсім він поєднаний з об'єктом, який він репрезентує. Зв'язок знака з об'єктом є необхідною умовою існування знака. Оскільки знак означує щось, якийсь об'єкт, то саме цей акт означення є сутністю їх зв'язку. Незва-

---

[4] *Runggaldier E.* Analytische Sprachphilosophie. — Stuttgart, Berlin, Wien: Verlag W. Kohlhammer, 1990. — 192 S.

[5] *Пирс Ч. С.* Избранные философские произведения. Пер. с англ. К. Голубовича, К. Чухрукижзе, Т. Дмитрева. — М.: Логос, 2000. — 448 с.

жаючи на те, що знак завжди означує якийсь об'єкт, акт означення не обов'язково є об'єктивним, тобто знак не завжди залежний від об'єкта, який ним означується. Ведучи мову про зв'язок знака і об'єкта, треба зауважити, що Ч. Пірс розрізняє *об'єкт як такий* та *об'єкт знаку*. Під об'єктом як таким він розуміє дійсно існуючу річ, незалежно від акту означення. Об'єкт знаку, натомість, становлять ті аспекти речі, які репрезентуються у знаку. Він пише: «У знака є два об'єкти: об'єкт, як він представлений, і об'єкт сам по собі»[6]. Отже, знак репрезентує не об'єкт як такий, а об'єкт знаку, означуючи тільки те, що можливо і потрібно передати за посередництвом знаку. Об'єкт знаку характеризується змінністю, позаяк постійне пізнання речі наповнює знак та репрезентовані ним аспекти об'єкту новим змістовим навантаженням. Схоже, змінністю характеризується й інтерпретанта, оскільки знак може сприйматися свідомістю по-різному, та й сам знак репрезентує об'єкт відносно ступеня його пізнаваності.

Інший вектор відношення знаку скерований до свідомості того, хто сприймає знак. Контактуючи зі свідомістю, знак творить у ній відображення, яке Ч. Пірс називає *інтерпретантою*. Термін, уведений філософом, показує, що свідомість інтерпретує знак, а результат цієї інтерпретації залишається надбанням свідомості та формує в ній знання про об'єкт, який їй передається через знак. Ч. Пірс писав, що знак «з одного боку, знаходиться у відношенні до свого об'єкта, а з іншого — до своєї інтерпретанти, так, щоби ставити інтерпретанту в таке відношення до об'єкта, яке відповідає його власному відношенню до цього об'єкта»[7]. У тріаді інтерпретанта-репрезентамент-об'єкт знак відіграє роль посередника, який контактує з річчю, виймаючи з неї об'єкт знаку, та зі свідомістю, творячи в ній інтерпретанту. В цих відношеннях знак залишається зовнішнім як щодо речі, так і щодо свідомості. Отже, його природа не є ані об'єктивною, ані суб'єктивною. Він становить особливу дійсність, яка може сприйматися тільки у відношеннях до речі та до свідомості. У цих відношеннях знак проявляє себе як активна і креативна реальність, яка не тільки служить посередником зв'язку речі та свідомості, а й визначає їх природу, творячи з речі об'єкт знаку, а у свідомості — інтерпретанту.

Багато уваги Ч. Пірс присвячує аналізу та класифікації різновидів знаків. Передовсім він випрацьовує критерії поділу та вводить три трихотомії поділу знаків, тобто наводить три критерії для класифікації репрезентантів, і відповідно до кожного з них поділяє знаки на три різновиди.

Відповідно до першого критерію знаки діляться залежно від того, «чи є знак сам по собі простою якістю, дійсно існую-

---

[6] *Пирс Ч. С.* Избранные философские произведения. Пер. с англ. К. Голубовича, К. Чухрукижзе, Т. Дмитрева. — М.: Логос, 2000. — С. 171.

[7] Там само.

чим фактом чи загальним законом»[8]. За вказаним критерієм знаки поділяються на три різновиди: квалісайн (qualisign), сінсайн (sinsign) та легісайн (legisign). Оскільки оригінальні англійські терміни, введені Ч. Пірсом, не мають точних відповідників в українській мові, ми, вслід за перекладачами творів філософа[9], збережемо англійську термінологію.

Квалісайном філософ називає знак якості або якість як знак, тобто знак, який репрезентує одноразову якість, яка відображає важливу ознаку речі[10]. Саме слово «qualisign» (квалісайн) можна перекласти як «знак якості» або «якість як знак», позаяк воно складається з двох англійських слів «quality» (якість) та «sign» (знак). Будь-яка річ виражається за допомогою якостей. Ми сприймаємо речі крізь нам доступні якості. Отже, якість є найпростішим знаком речі, безпосереднім змістом об'єкта знаку. Наприклад, колір неба свідчить про погоду, колір обличчя або температура тіла можуть багато сказати про стан здоров'я людини. Сприймаючи якості речі ми сприймаємо й саму річ у тих аспектах, які вона нам відкриває.

Інший різновид знаків становлять сінсайни. *Сінсайнами* Ч. Пірс називає одноразові знаки одиничних речей, тобто знаки, які репрезентують конкретні речі, а не їх види чи роди. На це вказує префікс «sin», який філософ використовує у значенні одиничного прояву речі[11]. До такого різновиду знаків належать власні імена, репрезентаменти, які використовуються на означення чітко визначених окремих речей. Оскільки ми сприймаємо якості речей, а не безпосередньо самі речі, а якості речей репрезентуються квалісайнами, то сінсайн об'єднує в собі кілька квалісайнів, які спільно творять репрезентамент речі.

Третім різновидом цієї трихотомії є *легісайни*. Ці знаки репрезентують загальні види та роди. Якщо квалісайн означує якість речі, а сінсайн окрему річ, то легісайн означує клас або множину речей. Ч. Пірс наголошує на тому, що легісайн завжди має конвенційну природу, тобто означення класу речей одним знаком можливе тільки внаслідок конвенції людей, які цим знаком послуговуються. Сінсайн теж може мати конвенційний характер, однак це не обов'язково. Легісайни, натомість, безумовно є конвенційними.

Оскільки легісайни означують загальні класи речей, які в дійсності наявні лише за посередництвом одиничних речей, то легісайни об'єднують у собі ряд сінсайнів та проектуються на об'єкти знаку, тобто реалізуються, за посередництвом сінсайнів. Вираження легісайну через сінсайни Ч. Пірс називає реп-

---

[8] *Пирс Ч. С.* Избранные философские произведения. Пер. с англ. К. Голубовича, К. Чухрукижзе, Т. Дмитрева. — М.: Логос, 2000. — С. 184.

[9] Там само. — 448 с.

[10] Там само. — С. 185.

[11] Там само.

лікою легісайну. Однак репліками легісайну спроможні бути не будь-які сінсайни, а тільки ті, які об'єднуються у родовий знак законом-конвенцією, тобто ті сінсайни, які репрезентують речі, що внаслідок конвенції або мисленнєвої звички включаються до одного роду.

Різновиди знаків першої трихотомії розрізняються за критерієм їх обсягу. Якщо ми сприймаємо якості речей, а за їх посередництвом самі речі, з яких творимо роди, тобто пізнавальний ряд має такий вигляд: ознаки-речі-роди, то й знаки, які репрезентують кожен з етапів цього ряду, можна розмістити у схожому ряді: квалісайн-сінсайн-легісайн. Кожен ширший за обсягом знак розкладається на менші за обсягом репрезентаменти.

Друга трихотомія, введена Ч. Пірсом для класифікації знаків, ґрунтується на критерії зв'язку знаку з річчю, яку він репрезентує. Відповідно до цієї трихотомії знаки поділяються на три різновиди, а саме ікони (icon), індекси (index) та символи (symbol). Знаки кожного з цих різновидів по-іншому відносяться до своїх об'єктів.

Основною ознакою знаків першого виду цієї трихотомії — *ікон* — є їх схожість з об'єктами, які вони репрезентують. «Про іконічні знаки мову ведуть тоді, коли між означенням та його денотатами присутня топографічна схожість»[12]. Ікони відзначаються тим, що вони не тільки означують якісь речі, а схожі до них. Ч. Пірс писав: «Все, що завгодно, чи то якість, існуючий індивід чи закон, є іконою чого завгодно, якщо вона схожа на річ, яку означує, і використовується як її знак»[13]. Іконою людини є, наприклад, фотографія, яка характеризується великою подібністю до людини. Однак, Ч. Пірс зауважує, що ікона може бути схожою до свого об'єкта не тільки в цілому, а й у своїх складових. Фотографія схожа до свого об'єкта в цілому, тобто цілість цієї ікони схожа до цілості об'єкта знаку. Для виявлення цієї схожості не потрібно мисленно розкладати знак і його об'єкт на складові, а достатньо сприйняти їх такими, якими вони представлені нашим органам чуттів та сприйняття. Ще одним типовим прикладом ікони є діаграма. Діаграма як знак в цілому не схожа до свого об'єкта. Однак, якщо діаграму розкласти на її складові, тобто на відношення між точками кривої, то ці відношення схожі до дійсних відношень, які ними репрезентуються. В такому випадку схожість ікони до свого об'єкта полягає в їх складових.

Іншим різновидом знаків другої трихотомії є *індекси*. Особливість цих репрезентаментів полягає в тому, що вони скеро-

[12] *Sabeok Th. A.* Theorie und Geschichte der Semiotik. Aus dem Amerikanischen übersetzt von Achim Eschbach. — Reibek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag, 1979. — S. 105.

[13] *Пирс Ч. С.* Избранные философские произведения. Пер. с англ. К. Голубовича, К. Чухрукижзе, Т. Дмитрева. — М.: Логос, 2000. — С. 186.

вують свідомість до свого об'єкта. Розуміння такого знаку можливе тільки в тому випадку, коли свідомість безпосередньо звертається до об'єктів. Ч. Пірс писав про індекс, що «це — знак або репрезентація, яка відсилає до свого об'єкта не настільки в силу якоїсь схожості або аналогії з ним, або тому, що він асоціюється зі загальними якостями, якими цей об'єкт володіє, а тому, що він знаходиться в динамічному (включаючи просторовий) зв'язку як з індивідуальним об'єктом, з одного боку, так і з чуттями або пам'яттю людини, для якої він служить знаком, з іншої»[14]. Індексами є, до прикладу, займенники[15]. Інформацію, яку несуть ці частини мови можна зрозуміти тільки тоді, коли свідомість може паралельно зі знаком сприйняти об'єкт знаку. Коли ми чуємо речення «Я сьогодні буду тут», то для розуміння цього речення ми повинні поставити себе на позицію мовця і з його позиції звернути свою свідомість до тих об'єктів, які він позначив словами «я», «сьогодні» і «тут». Кожним із цих слів можуть позначатися дуже різні об'єкти. Від того, хто вимовив це речення, залежить, значення слова «я»; від того, коли це речення було вимовленим, залежить значення слова «сьогодні»; від місця знаходження мовця залежить значення слова «тут».

Індекси або індексикальні вирази та їх значення стали чи не найбільш дискутованою темою в рамках аналітичної філософії мови, яка багато переймає від семіотики. Філософи цього спрямування, передовсім учасник Віденського філософського гуртка Рудольф Карнап, відстоювали думку про необхідність створення ідеальної логічної мови, яку вони називали «єдиною мовою» (*Einheitssprache*). На цю мову повинні бути перекладеними всі вирази спершу штучних мов науки, а згодом і живої мови, які не є протокольними реченнями або їх складниками. Індексикальні вирази належать до числа тих, які не мають права на існування в рамках «єдиної мови». Філософія живої мови, яка знаменувала собою пізній період аналітичної філософії, значно толерантніше ставилася до індексикальних виразів, позаяк їх відсутність у мові робила б мову штучною і неживою.

Третім різновидом репрезентаментів другої трихотомії є *символи*. Символами Ч. Пірс називає такі знаки, які у своєму вираженні не мають жодної схожості з об'єктами, які вони означують. Зв'язок символів з їх об'єктами є наслідком конвенції або звички щодо наділення їх певним значенням. Ч. Пірс дефініює символ як «знак, який конституюється як знак тільки або в основному завдяки тому факту, що він використовується і розуміється як такий, неважливо, є ця звичка природною чи

[14] *Пирс Ч. С.* Избранные философские произведения. Пер. с англ. К. Голубовича, К. Чухрукижзе, Т. Дмитрева. — М.: Логос, 2000. — С. 219.

[15] *Runggaldier E.* Analytische Sprachphilosophie. — Stuttgart, Berlin, Wien: Verlag W. Kohlhammer, 1990. — S. 133.

конвенційною, і безвідносно до тих мотивів, які на початку визначили його вибір»[16]. В мові символами є більшість слів, оскільки вони пов'язані з речами, які вони іменують, не природнім зв'язком, а внаслідок домовленості використовувати слова на означення певних речей та звички щодо вживання цих слів. Символи, на відміну від індексів, не скеровують свідомість до самих речей, тобто для того, щоб їх зрозуміти, не потрібно ані мисленно займати позицію мовця, ані уявляти речі, які вони репрезентують. Для правильного відчитування цих знаків достатньо асоціативно вникнути в семантичну конвенцію, тобто відтворити у свідомості ту дійсність, яку прийнято позначати цими знаками.

Відмінність між знаками другої трихотомії полягає у специфіці відношень, необхідних для їх виникнення та розуміння. Ікони формуються та розуміються у відношеннях свідомості того, хто їх сприймає, та дійсності яка ними окреслюється. Оскільки ікони характеризуються схожістю зі своїми об'єктами, то їх розуміння пов'язує свідомість, у якій знак формує інтерпретанту, безпосередньо з об'єктом знаку. В процесах формування та розуміння індексу присутні не тільки свідомість того, хто сприймає знак, та дійсність, яку цей знак репрезентує, а й свідомість того, хто цей знак формує. Індекс відображає річ крізь свідомість того, хто цей знак творить. Тому свідомість творця індексу відіграє основну роль при формуванні та розумінні цього різновиду знаків. Творення символів характеризується активною присутністю не тільки об'єкта знаку та свідомості того, хто цей знак сприймає, а й інтерсуб'єктивної свідомості колективу, в якому твориться конвенція або звичка щодо прийняття та використання знаку в певному значенні.

Значенням кожного з цих знаків є річ, або точніше: об'єкт знаку, однак визначають значення кожного зі знаків третьої трихотомії різні дійсності. Значення ікони визначається самою річчю, індексу — свідомістю творця знаку, а символу — інтерсуб'єктивною свідомістю колективу, який цим знаком послуговується.

У третій трихотомії Ч. Пірс розділяє знаки на реми (rheme), діцисайни (dicisign) та аргументи (argument)[17]. Знаки цієї трихотомії відображають речі в їх об'єктивних характеристиках. Ч. Пірс у третій трихотомії виводить ті знаки, які відповідають трьом формам мислення — поняття, судження та умовивід –, однак розширює їх зміст із вузького формально-логічного до широкого семіотичного. Так, *рема* відповідає найпростішій формі мислення — поняттю, тобто формі мислення, в якій мислиться річ у її загальних та істотних ознаках. Рема несе інфор-

[16] *Пирс Ч. С.* Избранные философские произведения. Пер. с англ. К. Голубовича, К. Чухрукижзе, Т. Дмитрева. — М.: Логос, 2000. — С. 221.
[17] Там само. — С. 187.

мацію про річ як індивід виду та роду. У лінгвістиці терміном «рема» означують той, аспект висловлювання, в якому міститься нова інформація, задля висловлення якої мовець промовляє висловлювання. В цьому контексті рему відрізняють від теми, тобто того аспекту висловлювання, який містить попередньо відому інформацію, на якій ані адресант висловлювання, ані його адресат не концентрує своєї уваги.

Діцисайн складається з рем, як і судження з понять. Аналогічно і *аргумент* складається з діцисайнів, як і умовивід зі суджень.

Кожен знак у семіотиці Ч. Пірса належить до одного з різновидів знаків кожної трихотомії. Однак не кожен різновид однієї трихотомії може суміщатися з усіма різновидами іншої. Наприклад, квалісайн не може бути ані індексом, ані символом другої трихотомії. Він також не може бути ані діцисайном, ані аргументом третьої трихотомії. Отже, квалісайн обов'язково є ремою та іконою. Проаналізувавши допустимі відношення між різновидами репрезентаментів різних трихотомій, Ч. Пірс приходить до висновку про існування десятьох типів знаків. Ними є 1) рематичний іконічний квалісайн, 2) рематичний іконічний сінсайн, 3) рематичний індексикальний сінсайн, 4) діцентний індексикальний сінсайн, 5) рематичний іконічний легісайн, 6) рематичний індексикальний легісайн, 7) діцентний індексикальний легісайн, 8) рематичний символічний легісайн, 9) діцентний символічний легісайн, 10) аргументний символічний легісайн.

Підсумовуючи аналіз класифікації знаків у концепції Ч. Пірса, зауважимо, що філософ одним із перших спробував упорядкувати знаки, які використовуються людською свідомістю для розуміння навколишньої дійсності та передачі інформації. Семантична концепція філософа універсальна, позаяк вона охоплює будь-які знаки, тобто знаки як такі, не зводячи їх до вузької галузі використання.

Класифікація знаків Ч. Пірса ґрунтується на розрізнені трьох трихотомій. Відповідно до першої з них знаки поділяються на квалісайни, сінсайни та легісайни. В другій трихотомії знаки діляться на ікони, індекси та символи. Третя трихотомія вводить розрізнення знаків на реми, діцисайни та аргументи. Класифікатор репрезентаментів, який включає ці три трихотомії, налічує десять типів знаків.

Семіотика Ч. Пірса є однією з перших вагомих напрацювань у царині дослідження сутності знаку. Зважаючи на це вона заслуговує глибокого вивчення. Однак досі залишається низка питань, яких не торкалася увага дослідників. Ці питання залишають поле для подальшої наукової роботи.

Стаття надійшла до редакції 12.09.13

УДК [111.32+17.023.36]:330.341.1

Людмила Северин-Мрачковська,
кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії, ДВНЗ «Київський національний економічний університет імені Вадима Гетьмана»,

Олена Ісакова,
аудитор ТОВ «АФ»Ліра-1»

НТП: ЗВОРОТНИЙ БІК ЦИВІЛІЗАЦІЇ (ВІДОБРАЖЕННЯ НАСЛІДКІВ У СУЧАСНІЙ ЕКОНОМІЧНІЙ ТЕОРІЇ)

Severyn-Mrachkovska Ludmyla, *PhD in Philisophy, Docent at Philosophy Department of the Kyiv National Economic University named after Vadym Hetman;* ***Isakova Olena,*** *Auditor of «AF» Lira-1».*

STP: The reverse side of civilization (reflecting implications in modern economic theory).

This article is devoted to researching question of reflecting negative effects of scientific and technological progress in modern economic theory. It is concluded that the strategic perspectives of the socio-economic development and successful overcome of the global challenges, related to Scientific and Technological Progress, are inextricably linked: leveling the value of the last factor can become a significant brake further socio-economic development as a separate country and humanity as a whole; it is stated that scientific and technological progress as a necessary economic factor associated with the dehumanization of the individual and society at the same time.

Key words: Scientific and technological progress, human, civilization, Economics, society, dehumanization.

Северин-Мрачковская Людмила, Исакова Елена. **НТП: обратная сторона цивилизации (отображение последствий в современной экономической теории).**

Статья посвящена исследованию вопроса отражения негативных последствий научно-технического прогресса в современной экономической теории. Делается вывод, что между перспективами решения стратегических заданий социально-экономического развития и успешным преодолением глобальных проблем, связанных с НТП, существует неразрывная связь: нивелирование последнего фактора может превратиться в существенную преграду на пути дальнейшего социально-экономического развития как отдельной страны, так и человечества в целом; отмечается, что НТП как необходимый фактор экономики одновременно связан с дегуманизацией индивида и общества.

Ключевые слова: научно-технический прогресс, человек, цивилизация, экономическая теория, общество, дегуманизация.

Протягом усієї еволюції суспільства взаємодія у системі «людина — суспільство — природа» розвивалася не як простий еволюційний процес, а як складний поступ із багатьма якісно визначеними етапами. Подібний етап з якісно новими

© Л. Северин-Мрачковська, О. Ісакова, 2013

соціальними, економічними й політичними характеристиками переживає людство й нині, на початку третього тисячоліття.

Особливістю сучасного розвитку людської цивілізації є впевнена хода науково-технічного прогресу. Обов'язковими елементами виробництва виступають результати науково-технічних досліджень, нові технології, наукові програми, плани та прогнози, автоматизовані системи управління, системи наукової організації праці тощо. Дедалі зростаючу роль у сучасному виробництві відіграє наука, яка забезпечує теоретичний, духовний бік практичної виробничої діяльності. За таких умов НТП перетворюється у головний чинник економічного прогресу. В широкому спектрі наслідків такого стану речей можна виділити, зокрема, загострення проблем, пов'язаних із різким погіршенням довкілля, забезпеченням людства сировиною та енергією, зростанням чисельності світового населення, адаптацією людини до проявів НТП.

Історично склалося так, що питання відображення негативних наслідків НТП у сучасній економічній теорії аналізувалося лише в загальному контексті вивчення проблеми НТП та НТР. Як окремий «зріз» останньої воно детально не розроблялося. Сказане, зрозуміло, не означає, що проблема негативного впливу науково-технічного прогресу на розвиток економічної сфери суспільства та відображення такого стану речей у сучасній політекономії ніколи не потрапляла в поле зору теоретиків. Якщо вести мову про ті чи інші окремі аспекти зазначеної проблеми, то, безперечно, вони ставали об'єктом аналізу дослідників, але при цьому вивчалися опосередковано, в контексті інших питань проблематики, пов'язаної з НТП. Ця тенденція є характерною, зокрема, для творчості Абдилдаєва Т. А., Готта В. С., Мельника В. П., Семенюка Е. П., Гудожника Г. С., Урсула А. Д.[1], роботи яких присвячені, переважно, аналізу сутності, генези та перспектив розвитку НТП. Розгляд проблеми негативного впливу НТП на екологічний стан сучасної цивілізації зустрічається, наприклад, в роботах Ананічева К. В., Дюбо Р., Капіци П., Перцика Є. Н., Степанова М., Уорда Б., Урсула А. Д. та ін.[2]. Футуристичні погляди

[1] *Абдылдаев Т. А., Гудожник Г. С.* Глобальные проблемы современности и общественный прогресс. — Фрунзе: Кыргызстан, 1990. — 152 с.; *Готт В. С., Мельник В. П., Семенюк Э. П., Урсул А. Д.* Интенсификация НТП: диалектика фундаментальных и прикладных исследований // Философские науки. — 1986. — №3. — С. 11–25.; *Гудожник Г. С.* Две фазы НТП. — М.: Знание, 1968. — 20 с.; Гудожник Г. С. НТП: сущность, основные тенденции. — М.: Наука, 1970. — 271 с.; *Гудожник Г. С.* Сущность и общественное значение современной НТР. — М.: Знание, 1970. — 62 с.; *Гудожник Г. С.* Современная НТР. — М.: Высшая школа, 1974. — 256 с.; *Урсул А. Д.* Философские вопросы развития и НТП. — Кишинев: Штиинца, 1991. — 340 с.

[2] *Ананичев К. В.* Проблемы окружающей среды, энергии и природных ресурсов. — М.: Прогресс, 1974. — 168 с.; Капица П. Три аспекта глобальной проблемы отношений

з приводу подальшої генези НТП висловлюються, здебільшого, зарубіжними вченими, зокрема, А. Тоффлером, Р. Хейлбронером, Л. Туроу.[3] З'являються подібні дослідження й на теренах української соціології та філософії (Гаврилишин Б., Зелінський М. Ю., Кузьменко В. Л., Романчук О. К. та інші [4]).

Своєрідна «захисна реакція» з боку світової людської спільноти, протести проти науково-технічного та, почасти, пов'язаного з ним економічного прогресу, викликані загостренням цивілізаційних проблем, знаходять певне відображення в зарубіжній економічній теорії, наприклад, у вигляді ідеї «критики потреб» Т. Розака[5] чи теоретичних побудов постіндустріалістів (Д. Белл[6] та інші).

У західній політекономії та соціології 70-х років XX століття досить звичними були заклики відмовитися від урбаністичної цивілізації заради відновлення єдності людини й природи, здійснити вибір між технічним і соціальним прогресом[7]. На теренах марксизму-ленінізму культивувалася ідея поставити НТП на службу всебічному розвиткові людини, ідея «успішного подолання» його негативних наслідків.[8] Хід радянської історії — яскравий доказ зворотної тенденції.

Проте, на жаль, на тлі жвавого наукового інтересу до проблеми НТП, яке ми можемо спостерігати в останні десятиліття як у вітчизняній, так і у зарубіжній науці, дослідження відображення його негативних наслідків у сучасній економічній теорії залишається не повною мірою актуалізованим. Дана наукова стаття якраз і присвячена аналізу зазначеного вище аспекту НТП, що здійснюється в контексті осмислення його впливу на економічний розвиток суспільства. На нашу думку, проблематика даної наукової статті є досить актуальною. Її розробка сприяє не тільки розширенню та збагаченню економічної свідомості (без чого подальший розвиток ринкової економіки просто неможливий), а й розкриває певні горизонти в проблематиці такого

человека и природы // Мир науки. — 1973. — Т. 17. — № 1. — С. 19–22.; *Перцик Е. Н.* Среда человека: предвидимое будущее. — М.: Мысль, 1991. — 365 с.; *Степанов М.* Обратная сторона цивилизации. — София, 1975. — 216 с.; *Уорд Б., Дюбо Р.* Земля только одна. — М.: Прогресс,1975. — 319 с.; Урсул А. Д. Перспективы экоразвития. — М.: Наука, 1990. — 272 с.

[3] *Тоффлер А.* Футурошок. — С. — Пб-г: Лань, 1997. — 464 с.; *Хейлбронер Р., Туроу Л.* Экономика для всех. — Новосибирск: Экор, 1994. — 315 с.

[4] *Гаврилишин Б.* Дороговкази в майбутнє: до ефективніших суспільств. — К.: Наукова думка, 1990. — 207 с.; *Зелінський М. Ю.* Людина майбутнього: прогнози і пророцтва. — К.:Знання, 1990. — 48 с.; *Кузьменко В. Л., Романчук О. К.* На порозі надцивілізації (роздуми про майбутнє). — Львів: Світ, 1991. — 216 с.

[5] *Rozak T.* Where the Westlands Ends? — N. Y., 1972. — 270 p.

[6] *Bell D.* The Cultural Contradictions of Capitalism. — London, 1976. — 310 p.

[7] *Kende P.* Labondance est-elle possible? — Paris, 1971. — 250 p.

[8] Див.: Современные социально-политические теории. — М.: Изд-во полит. л-ры, 1991. — С. 141.

принципово нового напрямку сучасного філософського знання, як філософія економіки.

Нині проблема взаємодії людини з природою — ключова проблема НТП, — на наше глибоке переконання, все тісніше та органічніше переплітається з господарською діяльністю людини, економічним розвитком суспільства загалом. Труднощі, пов'язані з негативними наслідками використання природних ресурсів, високим рівнем попиту й споживання породжують значні економічні проблеми. Так, загальновідомо, що значні господарські втрати зумовлюються вітровою та водною ерозією грунтів, засоленням та заболочуванням земель, вирубкою лісів, опустелюванням, запровадженням і використанням видів виробництва, пов'язаних з інтенсивним забрудненням навколишнього природного середовища. Як наслідок — безпосередня руйнація продуктивних сил.

Не сприяють, на нашу думку, розквіту останніх і сучасна мотивація господарської діяльності, націлена на максимальний прибуток будь-якою ціною, домінування інтересів монополій над суспільними потребами та умовами життя, жорсткі закони конкуренції та накопичення.

Цілком закономірно постає запитання: хто має бути відповідальним за забруднення довкілля, за погіршення стану здоров'я людей, за гальмування, врешті-решт, економічного розвитку — промислові підприємства, що в процесі своєї діяльності безпосередньо втручаються й використовують природне середовище, чи держава, на користь якої останніми сплачуються податки, і яка покликана виступати гарантом суспільних інтересів?

Зазначимо, що й дотепер сучасне промислове виробництво, зазвичай, не включає у вартість своєї продукції витрати, пов'язані з її виробництвом, розподілом та утилізацією відходів. Як наслідок, ці витрати перекладаються замаскованим тягарем на суспільство, обертаючись для нього або підвищенням податків та грошових витрат, або руйнацією якості оточуючого середовища. Якщо ж перекладати всю відповідальність за стан довкілля на державу, то суспільні витрати, які потрібні для того, щоб установити очисне обладнання, необхідне для переробки відходів та стоків (особливо радіоактивних), відновити покалічені та зруйновані ландшафти, створити громадські парки та зони відпочинку, безумовно, зумовлять різке зростання витрат, що покриватимуться, головним чином, за рахунок зростання податків із населення. Отже, за будь-яких умов розплачуватися мусять люди. «...Винаходів стає все більше й більше, але не зважаючи на це, вони не гарантують високий рівень життя для кожного у нашому світі...», — зазначає відомий російський мислитель П. Сорокін[9].

[9] *Сорокин П.* Человек. Общество. Цивилизация. — М.: Изд-во полит. л-ры, 1992. — С. 313.

Саме ці слова найбільш вдало, на нашу думку, відображають ту диспропорцію, ті «ножиці», які виникають в результаті зростання ефективності виробництва, з одного боку, та посиленням дисгармонії життєвого середовища людини, насамперед, природного, з другого.

Отже, між запобіганням подальшому погіршенню стану оточуючого природного середовища та перспективами вирішення стратегічних завдань соціально-економічного розвитку існує прямий нерозривний зв'язок: якщо в минулому в деяких країнах заперечувалася важливість екологічної проблеми, то останніми десятиліттями зростає усвідомлення того, що в перспективі негативний стан довкілля може перетворитися в суттєве гальмо соціально-економічного розвитку. В 70 –ті роки XX століття автори книги «Якість життя. Екологічний рух — робітничий рух» М. Дюрон та І. Арф запропонували один із соціал-реформістських варіантів виходу з економічної кризи. Вони рекомендували перейти від розширеного відтворення до простого на «екологічних засадах»[10]. Сутність соціалізму, на їх думку, — у вирішенні екологічних питань. «Екосоціалізм» — це тип революції, в якій питання набуття власності та влади відходить на другорядний план перед посиленням антагонізму між людиною та природою.

Завуальовану, по суті «екосоціалістичну», точку зору поділяють автори відомої монографії «Зелена альтернатива: керівництво до гарного життя».[11] Вони вважають, що сучасна ситуація в системі «людина — природа» якісно відрізняється від попередніх, які виникали в результаті навіть найстрашніших екологічних катастроф минулого. Ця відмінність полягає в глобальному масштабі загрози економічної катастрофи внаслідок надзвичайного посилення здатності людини руйнувати вже ослаблені екосистеми. Назріваюча глобальна криза, на їх думку, — закономірний наслідок функціонування індустріального суспільства та панування антропоцентристського світогляду, що передбачає насильницьке, хижацьке ставлення людей як до природи, так і один до одного. Сьогодні все більш очевидним стає той факт, що в природі, особливо в біосфері, все є взаємопов'язаним, і зникнення будь-якого елемента біосфери (тим більше декількох її елементів) може викликати руйнацію всієї системи життєзабезпечення.

Отже, подальший розвиток людської цивілізації вимагає відновлення єдності людини й природи, ґрунтованої на гармонічній єдності між ними. Гармонія цих відносин не в тому, щоб підпорядкувати людині природу або природі людину, а в тому, щоб установити екологічну рівновагу,

[10] *Durand M., Harf I.* La Qwalite de la ve. Mouvement ecologique — mouvement ouvrier. — Paris, 1977. — P. 11–12.

[11] The Green alternative: Guide to good living. — London, 1987. — 124 p.

тобто досягти таких відносин між людиною й природою, в яких вони виступати б як взаємодіючі сторони, в яких сама природа стала б елементом планомірного, раціонального, організованого людського прогресу, зокрема, й економічного.

В останні десятиліття проблема використання та охорони природного середовища стала загальнолюдською, планетарною. Її інтернаціоналізація означає появу вперше за всю історію людства залежності кожної національної економічної системи й діяльності світової господарської системи загалом від розвитку низки важливих екосферних процесів, які, у свою чергу, все більшою мірою протікають під впливом сукупної діяльності всього людства. На щастя, у свідомості більшості людей планети зростає розуміння того, що в інтересах нинішнього та майбутнього поколінь людей науково-технічному прогресу необхідно надати такий напрямок розвитку, який сприяв би створенню високорозвинутої матеріально-технічної бази для сумісного життя світового людського співтовариства.

Ще один наслідок НТП — зростання чисельності світового населення. Ця проблема вже давно стала глобальною. Її дослідженням займаються й демографи, й соціологи, й психологи, й філософи. Знаходить вона певне своє відображення і в економічній теорії, зокрема, у вигляді закону скорочення прибутків: чим більше людей населяють нашу землю, тим менше отримує кожен від природи для підтримання власного існування. «…Закон скорочення прибутків діє невблаганно», — вважає відомий американський учений В. Кінг[12].

Демографічна проблема стає вагомим чинником економічного розвитку суспільства. Так, зазначимо, що через зростання чисельності робочої сили й посилення в результаті автоматизації тенденції інтенсифікації виробництва та промисловості виникає така важлива економічна проблема, як безробіття, що породжує значні труднощі в економічній та соціальній сферах. За цих умов змінюється, власне, характер праці.

Своєрідне бачення проблеми праці в умовах інфотехнологічної революції демонструє американський учений А. Тоффлер. На його думку, рутинна, монотонна робота, на відміну від творчості, сьогодні не є ефективною формою праці. Йдеться, переважно, про участь робітника у прийнятті рішень, збільшення виробництва за рахунок універсалізації працівника, можливість здійснення вибору, заохочення творчості тощо. Ефективність виробництва досягається тим, що всі працюючі беруться до справи більш

[12] *King W. I.* The Wealth and Income of the People of the United States. — N.Y., 1976. — P. 156–168.

уміло й вдумливо. А. Тоффлер переконаний, що основний шлях ліквідації безробіття, коріння якого — у структурних змінах виробництва, тенденціях розвитку міжнародної торгівлі, державній політиці тощо — це перенавчання. Учений не заперечує необхідності підвищення науково-технічного потенціалу виробництва, проте найефективніший засіб його інтенсифікації вбачає у формуванні нового ставлення до людини, насамперед, як до особистості[13].

Отже, автоматизація як сутнісна характеристика НТП, з одного боку, приводить до скорочення робочого дня, вивільняє більше часу робітникові, аби він міг займатися підвищенням свого загальноосвітнього й культурного рівня, оптимізувати відпочинок, вділити більше уваги сім'ї, дітям. З другого боку, пов'язана з автоматизацією інтенсифікація виробництва здатна вивільнити значну кількість робочої сили, а отже, — сприяти поповненню армії безробітних, що, врешті-решт, сприятиме загостренню економічної кризи в суспільстві.

Спостерігаючи зростання ролі науки й техніки в долі людства, важко заперечувати, що поряд зі збереженням кризи перевиробництва поглиблюватиметься й духовна криза. «...буде зростати потяг людей до насилля над іншими як спосіб життя, більший вплив матимуть цинізм, споживацтво, неофашизм тощо», — припускає Р. Кальдер у книзі «Майбутнє неспокійного світу»[14]. У свою чергу, професор Вільного університету в Брюсселі Боль де Баль здійснює спробу створити соціокультурний проект європейця 2000 року. Згідно з його уявленнями, людина майбутнього — «добре відрегульований механізм», повністю детермінований обставинами. Це «раціональна», соціально пасивна, стандартизована, аполітична й відчужена людина, що прагне лише до власної безпеки й гедоністичних розваг, «функціональний» гвинтик «одномірного суспільства». За передбаченнями Боля де Баля, у 2000 році в Європі утвердиться своєрідне соціал-технократичне суспільство, певний різновид «конвергентного» суспільства, яке характеризуватиметься добре продуманою організацією й тісною взаємозалежністю індивідів, що живуть у ньому. Це означає, що людина буде «включена» у складну структуру соціальних, виробничо-економічних і технічних відносин. Така примусова «соціалізація» й «кібернетизація», на його думку, має сприяти тому, щоб «деполітизований» і «відчужений» індивід сам усвідомив «розумність» свого становища в суспільстві, відмовившись від будь-якої «заангажованої» активності, куль-

[13] *Toffler A.* The Third Wave. — N. Y., 1980. — 280 p.

[14] Цит. за: *Волкогонова О. Д.* Приоткрывая завесу времени. — М.: Изд-во полит. л-ры, 1989. — С. 88.

тивуючи індиферентність, байдужість[15]. І хоча 2000 рік позаду, все ж, на нашу думку, важко не погодитися, хоча б почасти, з такими невтішними прогнозами щодо майбутнього сучасної людини. Дійсно, людська душа не може витримати тієї швидкості, якої від неї вимагає сучасна цивілізація. Ця вимога має тенденцію перетворення людини в машину, що є дуже непростим, хворобливим процесом. Технічна цивілізація по суті імперсоналістична, оскільки, вимагаючи від людини активності, не знає й не хоче знати людину як цілісну особистість[16]. А. Тоффлер, характеризуючи розвиток людського суспільства як послідовну зміну трьох його етапів («аграрна цивілізація» — «перша хвиля», «індустріальна цивілізація» — «друга хвиля», «суперіндустріальна, інформаційно-електронна цивілізація» — «третя хвиля», початок якої вже намітився в найбільш розвинутих індустріальних країнах), відкидає необхідність масового поточного виробництва й розподілу товарів, сучасного способу життя й моделі поведінки людей у капіталістичних країнах[17]. У зв'язку з цим, на наш погляд, заслуговує на увагу його концепція «електронного котеджу». А. Тоффлер переконаний, що переміщення робочих місць у житлові будинки могло б розплутати клубок проблем, що особливо загострилися у сучасному американському суспільстві. Насамперед, зазнає змін характер праці й виробничі відносини. «Рух назад — до будинку» дасть змогу корпораціям та державі зменшити витрати на нерухоме майно, підвищити продуктивність праці, полегшити роботу транспорту, зменшити витрати енергії й забруднення навколишнього середовища, допомогти розв'язати соціально-психологічні конфлікти, основою яких є відчуження працівника від результатів своєї праці, втрата стабільних емоційних зв'язків між подружжям, батьками та дітьми, друзями, колегами тощо.

Як засвідчує сьогодення, концепція «електронного котеджу» А. Тоффлера, викладена ним більш, ніж тридцять років тому, виявилася пророчою: домашні офіси, що працюють не лише вдень, а й вночі, інтернет-магазини, керовані з робочого місця, організованого у житлі працівника, — це вже реальність.

Яскраво та образно змальовує А. Тоффлер людину в суспільстві майбутнього — «суспільстві масового споживання». Одяг, домашня обстановка, всі речі, які оточують людину, самі по собі втрачають колишню престижну цінність. Чим частіше людина дозволяє собі міняти їх, тим вищим є її прес-

---

[15] Див.: *Зелінський М. Ю.* Людина майбутнього: прогнози і пророцтва. — К.: Знання, 1990. — С. 23.

[16] Див.: *Бердяев Н. А.* Человек и машина // Вопросы философии. — 1989. — № 2. — С. 158.

[17] *Toffler A.* The Third Wave. — N. Y., 1980. — 280 p.

тиж. Утверджується царство «речей одноразового користування». Зникає колишня привабливість «батьківського дому». Руйнується соціальний інститут сім'ї та шлюбу, тісне коло друзів; «пошуки себе», «свого» стилю поведінки набувають форми «вільного вибору». Дедалі самотніше почувається людина в цьому «божевільному, шаленому світі». Все частіше опиняється вона в стані шоку. Але це, наголошує автор, — лише початок, оскільки виникає не просто шок, а футурошок від зіткнення з майбутнім.

Зазначимо, що зневіра в майбутньому, страх перед прийдешнім, безвихідь, песимізм, байдужість, депресія — характерні риси багатьох футуристичних концепцій людини й її майбутнього. Носіями цих настроїв стали, зокрема, такі зарубіжні соціологи, як: Ж. Еллюль, Л. Мемфорд, Т. Розак, Дж. Байрем, Е. Мюрез, Р. Хейлбронер та інші. Їх песимізм з приводу майбутнього пов'язаний із дедалі зростаючою дегуманізацією людини в умовах НТП. Сучасній людині загрожує серйозна небезпека, оскільки вона все більше перетворюється у придаток техніки, об'єкт маніпуляції й підкорення. Констатується девальвація, «руйнація» людської особистості, втрата цілісності її внутрішнього світу (Е. Фромм), перетворення людини в індивіда, «яким керують ззовні» (Д. Рісмен), «одномірну» істоту (Г. Маркузе), колекцію «соціальних ролей», позбавленої внутрішньої структури (Р. Дарендорф) тощо.

Отже, можна без сумніву констатувати, що економіка виступає необхідною умовою життя; без економічного базису неможливе інтелектуальне та духовне життя людини, неможлива ніяка ідеологія. Проте, мету та смисл людського життя, на наше глибоке переконання, слід шукати не в цьому необхідному базисові життя. Адже, те, що є найбільш сильним по своїй багатогранності та необхідності, зовсім не є через це найбільш цінним; те, що стоїть вище всього в ієрархії цінностей, зовсім не є найбільш сильним. «Ми стоїмо перед основним парадоксом: без техніки неможлива культура, з нею пов'язане, власне, саме виникнення культури, й остаточна перемога техніки в культурі, вступ у технічну епоху тягне культуру до загибелі...», — зазначає М. Гартман[18]. Разом із тим, варто підкреслити, що зі зростанням загрози, зумовленої економічною кризою та демографічними процесами, зростають і можливості запобігання їм, що відкриваються НТР, її досягненнями та успіхами. Проте реалізувати ці можливості можна лише у відповідних соціальних умовах, оскільки тут потрібні й значні матеріальні витрати, й готовність піти на них, і спільні цілеспрямовані зусилля народів та держав.

[18] Цит за: *Бердяев Н. А.* Человек и машина // Вопросы философии. — 1989. — № 2. — С. 149.

Загалом, аналізуючи поступ науково-технічного прогресу, можна дійти висновку, що між перспективами вирішення стратегічних завдань соціально-економічного розвитку та успішним подоланням глобальних проблем, пов'язаних з НТП, існує нерозривний зв'язок: нівелювання значення останнього чинника може перетворитися на істотне гальмо подальшого соціально-економічного поступу як окремої країни, так людства загалом.

Стаття надійшла до редакції 12.08.13

До 150-річчя від дня народження В. І. Вернадського

УДК 316.354:9(47+57)”18/19”

Тетяна Бевз,
доктор історичних наук, головний науковий співробітник відділу соціально-політичної історії ІПіЕНД ім. І. Ф. Кураса, (Київ)

ПРИЮТИНСЬКЕ БРАТСТВО ЯК ФОРМА ЛЮДСЬКОЇ САМОРЕАЛІЗАЦІЇ І ФЕНОМЕН ІНТЕЛЕКТУАЛЬНОЇ КУЛЬТУРИ

Bevz Tetyana, *ScD in History, Chief Scientific Fellow at the Department of Social and Political History of Kuras Institute Of Political and Ethnic Studies.*

Pryutynske Brotherhood as a form of human self-realization and intellectual culture phenomenon.
The article deals with the activities of the Pryutynske Brotherhood, which operated for a long time and united scholars and intellectuals in the late XIX — early XX century. We analyze ideological and moral principles of the brotherhood, program documents, relations between members and their families. Considerable attention is being payed to the brotherhood's social orientation as well as to V. Vernadsky — initiator of the name «Brotherhood». We also studied functioning of the Brotherhood during the whole period of its existence and the role that Volodymyr Vernadsky played in it.

Key words: Brotherhood, Pryutynske Brotherhood, V. Vernadsky, self-improvement, moral and ethical principles.

Бевз Татьяна. **Приютинское братство как форма человеческой самореализациии феномен интеллектуальной культуры.**

В статье рассматривается деятельность братства, которое действовало на протяжении длительного времени и объединяло ученых и интеллектуалов России конца XIX — начала XX в. Анализируются идейные и моральные принципы братства, программе документы, взаимоотношения между членами и их семьями. Рассматривается социальная ориентированность братства. Значительное внимание уделено инициатору названия «братство» — В. Вернадскому. Прослеживается деятельность братства на протяжении всего периода его существования и анализируется участие в нем В. Вернадского.

Ключевые слова: братство, приютинское братство, В. Вернадский, самосовершенствование, морально-этические принципы.

Ту кількість наукових і публіцистичних праць, щоденників, записок і листів, які написав за своє життя Володимир Івано-

© Т. Бевз, 2014

вич Вернадський, не можна порівняти ні з чиїми іншими досягненнями. Його геніальний талант, працелюбство, бажання творити були неперевершені і ні з чим незрівняні. Про нього, про його наукові погляди, про його праці, про нього як організатора науки, першого президента Української Академії наук написані томи. Однак, до кінця, він як особистість і його праці і досі залишаються дослідженими недостатньо, незважаючи на їх величезну кількість.

Особливо важливо, на сьогодні, на наш погляд досліджувати його як особистість, людину і громадянина. Адже біографія, на противагу звичайному розумінню, є проблема не психологічна, а культурно-історична, і має своїм предметом історію індивідуального життя особистості, включаючи в поле свого вивчення всі ознаки (інтелектуальні, психічні, психофізичні і т. ін.), з якими особистість взагалі дана в історії культури[1]. Належність людини до певних організацій давала можливість розкритися, стати повноцінним членом суспільства і бути причетним до формування його інтелектуальної культури. У середині 1880-х років у Петербурзькому університеті склався дружній гурток, який назвав себе братством. Ініціатором його створення і активним членом був В. Вернадський.

Зазначимо, що закінчивши гімназію, В. Вернадський отримав атестат, який давав змогу вступу до університету без додаткових іспитів[2]. Разом із А. Красновим В. Вернадський подав прохання, як тоді називалася заява про вступ, на природниче відділення фізико-математичного факультету Петербурзького університету. Студентський період мав найсуттєвіший вплив на подальше життя Володимира Вернадського, формування його поглядів, уподобань. Володимир Іванович занотував: «Петербурзький університет того часу на фізико-математичному факультеті, на його природному відділенні, був блискучим»[3].

Пригадуючи той період життя, В. Вернадський писав: «В університеті я жадібно накинувся на природничі науки»[4]. Що серйознішими ставали заняття наукою, то Володимир Іванович більше прагнув все нових і нових знань: «Я хочу зрозуміти сили, приховані в матерії, я хочу зрозуміти причини, які являють її в тих правильних, математично гармонійних формах, в яких ми її скрізь бачимо і відчуваємо. І одна зі складових цієї гармонії матерії — ми самі — і всі живі істоти»[5]. «Я хочу сам

---

[1] *Винокур Г. О.* Биография и культура. Русское сценическое произношение / Г. О. Винокур. — М.: Русские словари, 1997. — С. 11.

[2] *Гумилевский Л.* Вернадский / Л. Гумилевский. — М.: Молодая гвардия, 1988. — С. 25.

[3] Владимир Вернадский. Жизнеописание / Сост. Г. П. Аксенов / В. И. Вернадский. — М.: Современник, 1993. — С. 30.

[4] *Вернадский В. И.* Письма Н. Е. Вернадской (1886–1889) / Вернадский В. И. — М.: Наука, 1988. — С. 141.

[5] Там само. — С. 58.

побачити основні країни та моря, про які читаю в книжках. Хочу побачити як ту природу, так і людей... Хочу піднятися в атмосферу... Що більше знань, то сильніший працівник на цьому полі». «Завдання людини полягає в тому, щоб бути якомога кориснішим для оточуючих»[6]. На думку В. Вернадського, це можливо лише тоді, коли оволодієш наукою, яка «сама є таким задоволенням, що можна було б, здавалося, залишатись діячем чистої науки»[7]. Мабуть, тому упродовж перших двох років навчання в університеті майбутній корифей науки не обмежувався лише засвоєнням основ природничих наук. Оскільки у Петербурзькому університеті існувала повна свобода відвідування лекцій, В. Вернадський вчився водночас на двох відділеннях — природничому та математичному. На другому курсі Володимир визначився остаточно: його вчителем і науковим керівником став Василь Васильович Докучаєв — засновник нової тоді науки — ґрунтознавства. В університеті професор В. Докучаєв викладав мінералогію та кристалографію. В. Вернадський називав його самородком, найбільше цінував оригінальність наукових поглядів, пластичність уяви В. Докучаєва[8].

Ще у період студентства В. Вернадський зробив запис у щоденнику: «Я хочу, проте, збільшити хоч почасти запас відомостей, поліпшити хоч трохи стан людини. А поліпшення це, на мій жаль, в мій час залежить не тільки від наукових знань і застосування їх до боротьби з природою, а ще й до боротьби з людьми, до діяльності політичної»[9].

Власне, для періоду студентських років В. Вернадського був характерний пошук представниками інтелігенції альтернативного проекту суспільного устрою. Зазвичай, представники інтелігенції об'єднувалися у братства, це був специфічний соціальний досвід організації землеробських «інтелігентних громад», покликаних вирішити, перш за все, етичні проблеми. Братства як форма організації являли собою більш суворі за зобов'язаннями і більш закриті структури, ніж громади.

Саме в університеті В. Вернадський став членом своєрідного студентського товариства, куди входив друг його дитинства О. Корнілов і такі згодом видатні вчені, як брати Сергій та Федір Ольденбурги, Д. Шаховський, І. Гревс і інші. «З нас найрозумніший — Шаховський, — говорив тоді з юнацьким максималізмом Сергій Ольденбург, — найталановитіший — Вернадський». Про свого старшого брата він міг би додати — найдобріший, самий сердечний. Дуже підходячи один до од-

---

[6] *Вернадский В.* Мои воспоминания 1874 года / Вернадський В. И. // Архив РАН. — Ф. 518, оп. 2, спр. 4, арк. 8.

[7] Там само. — Ф. 518, оп. 2, спр. 4, арк. 19.

[8] *Ситник К. М.* Володимир Вернадський і Академія / К. М. Ситник., В. В. Шмиговська. — К.: Наукова думка, 2006. — С. 26.

[9] *Вернадский В.* Дневник 1891г. / В.И. Вернадский // Новый мир. — 1988. — С. 111.

ного, вони втрьох склали якби триєдину істоту Шахвербург. Вони були пов'язані між собою дружніми відносинами особливого характеру упродовж тривалого часу і визнавали ці відносини для себе життєво важливими. Спочатку члени гуртка займалися вивченням народної літератури. Згодом цей гурток оформився у братство. Доречним буде зазначити, що це братство було особливим і відносини між членами братства тривали упродовж усього життя.

Важливо також відзначити, що ці відносини продовжили діти членів братства. Незважаючи на те, що у той час створювалося багато подібних братств, товариств. Натомість, приютинське братство було особливе. Зовсім не випадковим був інтерес до нього і серед сучасних науковців. У 2007 р. у Москві була захищена кандидатська дисертація на тему: «Приютинское братство как феномен интеллектуальной культуры России последней трети XIX — первой половины XX вв.». Автор дисертаційного дослідження С. Єремєєва сформувала визначення феномена братство — ідеальна структура, колективна (загальна) за визначенням, і ця структура проявляється у просторі спілкування, у просторі діалогу та полілогу, який постійно ведуть учасники братства[10].

Більшість членів цього братства брали діяльну участь у видавництві «Посередника», перекладали і видавали книжки і підтримували тісний зв'язок з Комітетом грамотності Вільного економічного товариства. Створене, у 1882 р., братство об'єднало студентів, які виділялися своїми науковими і літературними інтересами

Братство виникло завдяки енергійній ініціативі знаменитого історика, професора Ореста Міллера, «благородного, чистого серцем ідеаліста-слов'янофіла» за характеристикою В. Вернадського. Характеризуючи братство А. Левандовський зазначав: «Найбільш яскраві з них, однак, не розчинилися в російському лібералізмі, склавши в ньому особливу спільність, яку вони самі називали «братством». Цілями «братства» були взаємодопомога і постійна духовна взаємодія його членів. І, дійсно, Корнілов, Шаховський, брати Ольденбурги, Вернадський до кінця життя зберігали і підтримували дуже зворушливі стосунки один з одним, які не можна назвати просто дружніми. Належність до «братства» багато у чому визначила долю кожного з них...»[11].

Об'єднання представників інтелігенції на засадах, декларованих як общинні, були не поодинокі у той час. Однак приютинське братство являло собою єдиний відомий приклад

[10] *Еремеева С. А.* Приютинское братство как феномен интеллектуальной культуры России последней трети XIX — первой половины XX вв. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата культурологии / С. А. Еремеева.– М., 2007. — С. 5.

[11] *Левандовский А. А.* Из истории кризиса русской буржуазно-либеральной историографии. А. А. Корнилов / А. А. Левандовский. –М., 1982.

конструювання подібного типу відносин у ситуації, коли члени братства залишилися у своїй професійній діяльності інтелектуалами, які досягали значних успіхів у науковій роботі і кар'єрі. Подібний спосіб побудови між особистісних відносин серед людей науки і взаємовплив професійного і життєвого контексту становить інтерес для розуміння того інтелектуального простору, в якому формувалося інтелектуальне наукове мислення.

Водночас, дослідники відзначали також соціальну орієнтованість братства — «передусім їх хвилювали пошуки живої конкретної загальної справи, яку вони могли б робити разом — негайно, зараз»[12].

Згідно віднайдених даних назва «Братство» виникла з ініціативи В. Вернадського, ймовірно, по аналогії з братствами, які існували у XVI–XVII ст. в українських містах і розвивали національну культуру, освіту, захищали її від іноземного впливу. Можливо, джерелом для такої назви стала драматична історія таємного товариства, яке існувало у Києві у другій чверті XIX ст. — «Кирило-Мефодіївського братства», членом якого був і дядько матері В. Вернадського — Микола Гулак.

Головним ідеологом «Братства» був Д. Шаховський, який сформулював свої думки щодо союзу однодумців у листі «Що нам робити і як нам жити?». Лист містив три аксіоми: так жити не можна; всі ми страшенно погані; без братерства ми загинемо. Для самовдосконалення «Братства» як вільного об'єднання однодумців необхідно було дотримуватися наступних принципів і правил: 1. Працюй якомога більше. 2. Споживай (на себе) якомога менше. 3. На чужі біди дивись як на свої. Таким чином, Д. Шаховський запропонував перетворити просте дружнє товариство у суворе братство. Про це В. Вернадський писав у своєму щоденнику: «Ідея братства Шаховського мені близька і дорога». Братство, яке зобов'язало допомагати один одному у захисті вільної людської особистості, як найбільшої людської цінності, ніяк не оформлялося на словах, тим більше на папері. Програма ж полягала в самому слові братство; воно виражало в ті роки кінцевий ідеал демократизму, справедливості і любові до людей. Важливо відзначити, що з погляду В. Вернадського «братство» мало бути «бойовою одиницею», у якій його члени повинні були займатися фізичною працею, вести спільне господарство, мати спільний стіл, обходитися без прислуги, спільно виховувати дітей. Об'єднував братство спільний літній відпочинок.

У 1886 р. «братство» оформилося остаточно, його програмний документ стверджував, що революційний рух у Росії як «загальна справа кращої частини молоді» після 1 березня

[12] *Шаховский Д.* Письма о братстве / Публикация Ф. Ф. Перченка, А. К. Рогинского, М. Ю. Сорокиной / Д. И. Шаховский // Звенья: Исторический альманах. — Выпуск 2. — М-СПб. Феникс, 1992. — С. 178.

1881 р. зазнав поразки, оскільки «вбиваючи і прагнучи вбивством знищити теперішнє життя, прагнучи по суті лише до вигнання або знищення деяких зовнішніх форм — жити не можна». Отже: «Тепер потрібно братство як вільне і любовне з'єднання людей, що переслідують одні цілі і працюють разом». Це було справжнє братство, головними принципами якого були чесність, дружба, взаємодопомога. Професійні інтереси членів братства були різні: історія, філософія, література, природознавство. Але це їх не роз'єднувало, а взаємно збагачувало. Вірність братству вони зберігали до кінця своїх днів. Згадуючи свій життєвий шлях, В. Вернадський особливо відзначив, що своєрідна суспільна моральна оболонка — тісний гурток «братства» — наклала незабутній відбиток на його життя.

Духовним вчителем членів «Братства» став російський утопіст В. Гейнс (1839–1888 рр.). Він був проповідником нової позитивної «релігії людства», в якій химерно переплітались ідеї утопічного комунізму, народницького демократизму і гуманізму. Покинувши Росію, він відправився до Америки, де в землеробських комунах намагався на практиці здійснити свої ідеали рівності і справедливості. Там він змінив ім'я, став називати себе Вільям Фрей. Його бажання організувати землеробську комуну у США потерпіло фіаско. У 1885 р. він повернувся до Росії, зустрівся з Л. Толстим, який був йому ідейно близький. По дорозі з Ясної Поляни В. Фрей зупинився в Петербурзі, зустрічався з «приютинцями», яких приваблювала його моральна чистота і майже дитяча у своїй щирості віра у високе призначення людини і людства.

В. Гейнс прагнув вирішити вічні питання створення справедливого світу міжособистісних відносин шляхом усвідомлення свого особистого обов'язку для здійснення спільної справи.Це положення трансформувалося у програмі «братства» як необхідність «гармонійного поєднання наших знань, думок, уявлень і почуттів, що визначають моє ставлення до світу (що дає сенс мого життя) і дає практичне керівництво до діяльності. Я частина світу і маю трудитися для світу»[13].

В. Фрей пропагував «приютинцям» основні догмати релігії людства. З погляду Г. Вернадського «чарівна особистість Фрея, його праведне життя, моральна чистота принципів його етики, справили величезне враження серед його слухачів. Під враженням знайомства з Фреєм було вирішено організувати більш тісний гурток — Братство»[14].

Моральні принципи братства склалися під впливом творів Л. Толстого, його уявлень про добро і істину. Л. Толстой на-

[13] *Вернадский В.* Дневник 1891г. / В.И. Вернадский // Новый мир. — 1988. — С. 111.

[14] *Вернадский Г. В.* Братство «Приютино» / В. И. Вернадский // Новый журнал. — Нью-Йорк, 1968. — Книга 93. — С. 159–160.

писав «Сповідь» і кілька філософсько-релігійних трактатів, заново переклав Євангелія, повністю виключивши з нього усі чудеса, прагнучи надати земні риси образу Ісуса Христа і реалістично описати його легендарне життя. Частина віруючих була цим обурена. Православна церква затаврувала Л. Толстого як безбожника. Однак для багатьох молодих людей пристрасні й глибокі думки Л. Толстого, його несамовите прагнення до істини, віра у розум і добро стали приводом до серйозних дискусій, роздумів і сумнівів у правильності тих «істин», які їм втовкмачувалися з дитинства батьками, священиками, викладачами гімназій.

Члени братства відвідали великого письменника в Ясній Поляні. Федір Ольденбург писав: «зодягнулися в російські сорочки, закинувши через плече на мотузочках пакети з перемінною білизною, загорнутою у Дмитра Івановича у газетний папір, у мене в дамську картату хустку, захопивши з собою великий бляшаний чайник — ми вирушили спочатку по залізниці до Козлівки, першої станції за Тулою, а звідти версти три пішки в Ясну Поляну. У Толстого залишалися більше двох діб, говорили з ним багато, познайомилися з усією родиною...»[15]. Але ці шанувальники Толстого ходили до нього не поклонятися, а розмовляти з великою людиною — вони були самостійні, дорослі люди з вже визначеним власним світоглядом.

В. Вернадський у молодості неодноразово зустрічався і розмовляв з Л. Толстим, оскільки вплив морально-етичних принципів письменника проявився у діяльності «Братства» досить сильною мірою. Одним з улюблених девізів В. Вернадського та його друзів була толстовська формула «основа життя — шукання істини». У листі до дружини В. Вернадський писав: «...шукаєш правду, і я впевнено відчуваю, що можу вмерти, можу згоріти в пошуках її. Але для мене важливо відшукати її, цю правду, якою б гіркою, примарною, кепською вона не була»[16]. Це були часи, коли молодь захоплювалася не тільки ідеями Л. Толстого, а й романами Ф. Достоєвського, філософією В. Соловйова. Студенти відчували свою суспільну значущість, прагнули спробувати власні сили. Члени братства купували на свої кошти і відправляли у провінцію книги для сільських бібліотек і, навіть, цілі бібліотеки. Перекладали і видавали корисні для селян брошури. Активно працювали в земствах на педагогічній ниві (Д. Шаховський, Ф. Ольденбург), у Комітеті грамотності у Петербурзі, у 1891–1892 рр. зіграли величезну роль в організації боротьби з голодом як наслідком засухи у Тамбовській губернії, де у В. Вернадського був маєток з 550 га орної землі. У листопаді 1891 р. В. Вернадський безкоштовно

[15] Цит. за: Вехи истории. 1886 [Електронний ресурс]. — Режим доступу: http://vesyegonsk.ru/modules.php?name=kniga1&go=69

[16] *Вернадский В. И.* Письма Н. Е. Вернадской (1886–1889) / В. И. Вернадский. — М.: Наука, 1988. — С. 58.

виділив 2,7 десятини землі під будівництво залізничної гілки, яка з'єднувала Вернадовку і Земетчено.

У 1891 р. братство розпочало кампанію громадської допомоги голодуючим селянам Центральної Росії. Найбільше члени братства допомогли голодуючим у Моршанському повіті. На громадські кошти комітет влаштовував їдальні навколо Вернадівки. Навесні 1892 р., працювало 119 їдалень, де харчувалося 25 тисяч осіб. Участь братства у ліквідації голоду на думку В. Вернадського сприяла пробудження свідомості: «Я переконаний, що вся маса людей, які повернулися з місць, з'явиться з новими запитами, вимогами. Серйозно працює думка і сильно б'ється серце тепер у цілих тисяч енергійних і щирих людей. А це є велика, дуже велика громадська подія, важливість якої ми ледь усвідомлюємо»[17].

Діяльність братства було сімейною справою. Його навіть називали ідейно-сімейним союзом. У вересні 1891 р. члени братства були вражені втратою, величезним нещастям, смертю дружини Сергія Ольденбурга Шурочки. Майже всі тоді зібралися на похорон. Повернувшись з кладовища, проговорили до ранку. І закінчили своє зібрання обіцянкою в її пам'ять присвятити себе мирній зміни державного ладу Росії, тобто запровадження конституції у країні. «Клятва на тигрових шкурах», як потім виявилося, для членів братства стала керівним девізом. І найцікавіше, що вони її виконали, всі як один беручи участь у конституційному русі[18].

Засобами боротьби за прогрес вони вважали самовдосконалення, просвітництво народу, наукову і науково-просвітницьку діяльність. Ядро гуртка складали люди, що залишили помітний слід в історії російської культури: теоретик ноосфери В. Вернадський, засновник вітчизняної школи сходознавства академік С. Ольденбург, його брат Ф. Ольденбург, видатний педагог і земський діяч, історики О. Корнілов і І. Гревс, ботанік і географ Л. Краснов, медик Н. Ушинський. У «Братство» входили також студентки Вищих жіночих курсів (бестужевських), одна з яких — Наталія Старицька — у 1886 р. стала дружиною Володимира Вернадського. Згодом І. Гревс згадував: «Обидві новоприйняті дівчини (Катерина Сергіївна Зарудна і Наталія Єгорівна Старицька) внесли у компанію живі і привабливі рисочки особистого характеру, обидві — тонку жвавість і доброту, одна — художній талант, інша — літературні смаки, спостережливість, гарячий інтерес до життя; обидві палали ідейною спрагою до хорошого життя ...»[19].

У рік створення «Братства» досить вдалу характеристику його членів дав І. Гревс: «Можна навіть сказати, що за полі-

---

[17] *Вернадский В. И.* Письма Н. Е. Вернадской 1889–1892 / В. И. Вернадский. — М.: Наука, 1991. — С. 204.

[18] Братство в земстве [Електронний ресурс]. — Режим доступу: http://www.ras.ru/vernadsky/3d724e08-5930-4a6f-badd-c75dee30adb9.aspx

[19] *Гревс И. М.* В годы юности / И. М. Гревс // Былое. — 1921. — №16. — С. 153.

тичними симпатіями ми були досить розрізнені і невизначені, але душевний наш лад однаковий незвичайно сильно проникав нас усіх і скував нас швидко у досить міцну групу, одушевлену загальним почуттям і готову йти дорогою, куди це почуття штовхало, і мірою руху з'ясувати, що робити»[20]. І. Гревсом була сформульована і формула «окремішності» братства: причетність до науки й «ідейний інтерес».

Таким чином, приютинське братство було базою формування ідентичності своїх членів. Ця ідентичність носила ідеальний і умоглядний характер — вона складалася з конструювання уявлень про дійсність, із спільно сформованих норм, дотримання яких і визначало можливість членства у братстві. Важливо наголосити на тому, що братство не регламентувало характер соціальної і наукової діяльності його членів, але задавало межі можливого і неможливого і визначало ставлення до цієї діяльності. Суперечки про братство і життя за його законами певним чином структурували життя його членів.

Етична система координат життя для членів приютинського братства була сформована на початку 1890-х рр. Постійний зв'язок справи і Справи, найбільш чітко артикульований Вернадським, вміння вибудовувати ціннісні ієрархії були в певному сенсі метою і результатом періоду формування братства. До початку 1890-х Справою було будівництво саме самого братства, і саме на цій базі формувалося ставлення до професійної діяльності. Була вироблена певна «цілісність духу» (Вернадський), яка давала тепер можливість ефективно реалізувати сили. Створення приютинського братства як Справи сприймалася згодом майже всіма як криза, але з плином часу стало очевидним, що це був перехід на новий рівень, не зовнішній, але глибоко внутрішній (для тих, хто зумів перейти) і реалізація його у професійній роботі. У ретроспективі зрозуміло, що у 1890-ті роки все вже трапилося. Братство відбулося і сформувалося. Остаточно визначився склад. Зникла мрія про Приютине як конкретне місці раю на землі. Братство стало розумітися як внутрішня структура духовно і інтелектуально близьких рівномасштабних людей. Виробилися імпліцитні уявлення про норму особистості. Визначився пріоритет свободи особи і творче поле, на якому вона могла бути насамперед реалізована — це наука (навіть для тих, мабуть, кого почуття обов'язку вело поки по іншому шляху — для Шаховського, Корнілова і Федора Ольденбурга)[21].

Братству вдалося уникнути перетворення на змовницьку або масонську організацію зі своїми відзнаками, символами і ритуалами. Правило — жити відкрито — перешкоджало конспірації. З усіх ритуалів вони встановили лише день братства,

[20] *Гревс И. М.* В годы юности / И. М. Гревс // Былое. — 1921. — № 16. — С. 153.

[21] Братство в земстве [Електронний ресурс]. — Режим доступу: http://www.ras.ru/vernadsky/0a8b8d45-1ed3-4d89-adeb-0355775c29a7.aspx?hidetoc=0

збір всіх, хто може прийти, на 30 грудня кожного року. Братство стало не організацією, а дружбою. Але зате на все життя, з беззастережною допомогою, з безкорисливою участю, з повною відвертістю і продовжилися тісними зв'язками їхніх дітей[22].

Тридцять п'ять років неухильно дотримувалися двох простих правил, зовні скріпляючи членів цієї вільної спільності: регулярні листи один одному і обов'язковий щорічний (30 грудня) збір. Але головне — було створене потужне моральне поле спільних ідеалів, духовної та душевної підтримки, суворої товариської оцінки і — при необхідності — взаємної корекції, в якому кожен живі діяв[23]. Кожен рік для підбиття підсумків та визначення нагальних завдань вони збиралися на традиційні збори. Ці збори були перервані лише подіями 1918–1920 рр. Останні збори відбулися 30 грудня 1921 р. у квартирі Вернадських у Петрограді. Зібралися В. і Н. Вернадські, С. Ольденбург, М. Гревс, Л. Обольяні нові як співчуваючі — шліссельбуржці І. Лукашевичі Н. Морозов. Оцінюючи роль братства Г. Ульянова зазначала: «Історія гуртка однодумців, охрестили в 1885 році своєтовариство «Братством» примітна — їх дружба не слабшала майже 60 років»[24].

Члени «Братства» на одному зі своїх зібрань прийшли до думки про створення «Приютино». Пояснення цієї назви ми знаходимо у спогадах О. Корнілова: «Зв'язок наш зробився тісним, дружнім зв'язком навіть і незалежно від тих загальних етичних і суспільних інтересів, якими ми захоплювалися. Ми щотижня збиралися, здається, по четвергах у Ольденбургів і завжди засиджувалися далеко за північ і навіть іноді до ранку, розмовляючи, мріючи і сперечаючись про основи нашого майбутнього життя і діяльності ... В одне з таких усеношних пильнувань виникла у нас думка, не пам'ятаю, ким першим сформульована, скріпити наш дружній зв'язок у майбутньому покупкою на загальний рахунок якої-небудь землі, де ми могли б згодом з'їжджатися хоч влітку і оновлювати таким чином постійно і наше дружнє спілкування, і ті етичні принципи життя, які нас зв'язували, хоча тоді ще і не були, скільки я пам'ятаю, ніким з нас точно формульовані. Так як думка про покупку такого маленького маєтку пов'язувалася у нас і з прагненням стати ближче до народу, і з бажанням мати загальний куточок землі, в якому міг би у важкий у матеріальному відношенні момент свого життя кожен з нас знайти тимчасовий притулок, то й майбутній маєток наш — так і залишився потім

---

[22] Братство в земстве [Електронний ресурс]. — Режим доступу: http://www.ras.ru/vernadsky/0a8b8d45-1ed3-4d89-adeb-0355775c29a7.aspx?hidetoc=0

[23] Владимир Иванович Вернадский (1863–1945) / В. И. Вернадский [Електронний ресурс]. — Режим доступу: http://www.nffedorov.ru/mbnff/biblio/knigi/antrukos/vern.html

[24] *Ульянова Г. Н.* Формирование общественно-политических взглядов В. И. Вернадского в первой половине 1880-х годов / Г. Н. Ульянова // Общественное движение в России XIX века. — М., 1986. — С. 138.

у наших мріях — вирішено було тоді ж назвати «Приютине», а звідси і члени нашого гуртка стали потім називати себе «приютинцями».... »[25].

Вперше таке літо проводилося у Приютино Тверської губернії, і саме з того часу братство стало називатися Приютинським. Упродовж багатьох років братство влаштовувалося на літо то у Приютине, то у садибі Д. Шаховського у Ярославській губернії, то на дачі Скліфосовського у Яківцях, під Полтавою, то у Вернадівці, то в спільно знятій які-небудь дачі на літо.

Підводячи підсумок шукань у «Братстві» В. Вернадський у 1934 р. зазначав: «Братство» захопило ряд чудових великих людей. Ця організація у подальшому не розвинулася у великий рух, вона не дала потужного історичного плину, до якого привели одночасно створені соціал-демократичні гуртки. Вільне наукове шукання у гущі життя, напрям і посилення наукової думки на зростання могутності людства на ґрунті поваги до людської особистості, до свободи людини не тільки політичної, але й соціальної, релігійної, національної, побутової, шукання нової побудови побуту, звільнення людей від соціального гніту, любовне ставлення один до одного — братів і сестер — друзів — такий був ідеал братства»[26].

Темою листування подружжя Вернадських неодноразово були проблеми братства. Відомо, що практикували члени братства життя кількома родинами. Власне, з такою пропозицією улітку 1887 р. до родини Вернадських звернулася родина Гревсів. Наталія звернулася з цим питанням до чоловіка, на що отримала досить делікатну і разом з тим аргументовану відповідь: «Ти мене запитуєш, як я ставлюся до життя разом з Гревсами, я нічого не маю проти цього, і навіть мені хочеться такого життя. Не те, щоб я бачив у цьому щось особливе, щось у вигляді наслідків ідеї братерства і т. п. — зовсім немає, а тому що це буде багато у чому краще і зручніше. Я думаю, що люди повинні кінець-кінцем жити побратськи, більш близько один до одного, ніж тепер живуть, але я не можу зовсім помітити подібні наслідки братства у житті Гревсів з Ольденбургами. Це просто дві сім'ї, більш дружні між собою, які зажили разом; в сім'ях рідних або близьких ми

Братство повинно охоплювати можливо більше людей, воно повинно розвивати почуття терпимості до інших людей, повинно розвивати прагнення знаходити в них хороші сторони і не відштовхувати, не кидати клубком у людину, з якою доводиться зустрічатися і з якою не цілком погоджуєшся.
В. Вернадський, 1887 р.

[25] Архів Російської Академії Наук (далі — АРАН.) — Ф. 518, оп. 5, спр. 68, арк. 41.

[26] *Вернадский В.* «Коренные изменения неизбежны» Дневник 1941 года. Публикация, подготовка текста и примечания И. Мочалов // [Електронний ресурс. — Режим доступу:]http://magazines.russ.ru/novyi_mi/1995/5/vernads.html

зустрічали подібне співжиття завжди, і мені здається невірним, що Сергій виставляв подібне життя як щось зовсім особливе, страшно важливе, виконання ідеї братства на справі. Таке захоплення здається мені вкрай шкідливим, оскільки воно звужує ідею братерства і прищеплює йому всі погані сторони секти чи сім'ї. Не в з'єднанні одного, другого, дуже близьких один до одного сімей, а у відсутності сімейного егоїзму, у відсутності протиставлень інтересів чужих сімей, чужих осіб — інтересам своєї родини складається справжнє братське почуття»[27].

Свою позицію В. Вернадський досить переконливо аргументував: «А між тим спільне життя Гревс і Ольденбургів робило тільки те, що таке сімейне почуття охоплювало замість 2 –х людей — 4-х людей і не прищеплювало їм ніяких кращих відносин до людей; я бачу і відчуваю велику небезпеку у подібного роду устрої життя; більше всього на світі боюся і не хочу я секти, я не хочу і вважаю страшно гидким відоме себе піднесення, самовдоволення, яке у нас розвинулося і яке завжди є наслідком подібного устрою. Отже, не вважаючи життя разом здійсненням ідеї братства, сумніваючись навіть, що так ми наближаємося до цієї ідеї, я все-таки хочу і можу жити разом з Гревсами»[28]. І він наводить такі аргументи: «Таке життя буде значно, суттєво дешевшим, тоді як ніяких жертв, не може бути, небезпечних для необхідних санітарних умов життя, робитися не буде — це умова, досить і досить важлива. По-2-е, при цьому буде витрачатися набагато менше часу при відносинах з людьми і можливо влаштувати більш близькі відносини між деякими людьми, які повинні coute que coute зійтися; по-3-є, при загальному житті легше і вільніше стає становище кожного члена, по-4-е, при відомій нетовариськості Гревсів важко було б підтримувати з ними такі ж відносини, які були тепер: у Івана — іспит, у Маші — школа і дитина ..»[29].

Проти спільного проживання Вернадських з Гревсами були батьки Наталії Єгорівни і це був ще один вагомий аргумент для Володимира: 1) відношення твоїх, і чи не завдамо ми їм цим великого горя, чи не викличе це більшого відчуження, особливо якщо таке наше співжиття буде виставлятися як щось особливе від сім'ї, більш важливе, 2) я боюся, що у тебе не вистачить сил доглядати за 2-ма дітьми, особливо якщо у нас буде дитина у середині серпня, а Маша почне ходити у школу у середині ж серпня, ця причина для мене страшно важлива, і я думаю, що і ти не повинна дивитися на неї так, як ти дивишся досі, крім маленького, твоє здоров'я і бадьорість потрібна для нашого спільного життя, а я думаю, що ти цілком придбаєш здоров'я, якщо не будеш спочатку сильно обтяжува-

[27] *Вернадский В. И.* Письма Н. Е. Вернадской (1886–1889) / В. И. Вернадский. — М.: Наука, 1988. — С. 85.
[28] Там само. — С. 86.
[29] Там само.

ти себе, і цілком втратиш його, якщо зараз же почнеш непосильну роботу, а такий догляду зв'язку з годуванням — робота важка, у твоєму здоров'ї — моє щастя, і я думаю, що навряд чи можу приносити я його у жертву Машиним фанаберіям, нарешті, якщо так влаштується — у мене щодо Маші буде неприємне почуття, і, я думаю, буде воно і в інших. Нарешті, я не відчуваю себе вправі ні перед твоїми, ні перед матір'ю віддалятися знову так далеко»[30].

Тема спільного життя з родинами — членами братства настільки схвилювала В. Вернадського, що він і у наступному листі продовжив її: «У минулому листі я писав тобі те, що думалося, про життя наше разом з Гревс, я нічого не говорив щодо одного — виховання дитини; тут ти думаєш, що спільне життя допоможе нам, я, зі свого боку, дуже сумніваюся у цьому. Справа у тому, однак, що ми проживемо разом з Гревсами навряд чи більше року, а цей час особливо важливим для життя педагогічного дитини бути не може. Ні у педагогічні здібності Саші Ольденбург, ні Маші я віри не маю, я думаю, що більше всіх нас про це знає і думав Іван, але він занадто різко судить у такій справі, яку необхідно вести занадто обачно, так як, по суті, багатьох основ тут наукових немає. У такій справі, де потрібна така обережність у застосуванні вичитаного з книг, я не вважаю особливо корисним приклад людей, які, подібно до нас, нізвідки, як з книг, витягувати своїх знань не можуть. Притому коли ці люди безперечно хороші, розумні, володіють деякими суб'єктивними якостями, які примушують побоюватися за прямолінійність і вірність такого застосування; щодо Івана я поширюватися не буду, так як ти щодо нього, мені здається, робиш невірну оцінку, і ми не раз з тобою про це говорили. Педагогічних здібностей Саші Ольденбург я не знаю і ти не знаєш, її акуратність (якщо вона є) тепер ніякого значення не має; правду сказавши, мені дуже не сподобалися її листи до Маші»[31]. І далі В. Вернадський наводив ще цілу низку вагомих аргументів, які переконують у тому, що не можна сім'ю підмінювати братством чи кількома сім'ями.

У листі від 16 вересня 1888 р. Н. Вернадська писала: «У мене так на душі порожньо, незадоволене почуття. Мені так треба було відповіді на мої листи про Приютине, про те, що я хочу пожити до спільного життя з тобою вдвох ... у мене в душі маса сумнівів щодо братства ... Здається, що, по суті, будь-яка сім'я живе своїм життям і що так вірно, природно, тому що так робиться навіть тими, які думають інакше, і іншого нічого не бачиш ніде, ніде ... бачу, як багатьом зовсім стороннім було зроблено шкоду винятковістю і вузькістю ... так сильно це відчуваєш у ці дні і хочеться твого слова, живого слова й підтри-

[30] *Вернадский В. И.* Письма Н. Е. Вернадской (1886–1889) / В. И. Вернадский. — М.: Наука, 1988. — С. 86.
[31] Там само. — С. 87.

мки, обміну думок ...»[32]. У відповідь В. Вернадський писав 11 жовтня 1888 р.: «…Але я думаю, що не можна розчаровуватися у братстві, не можна сумніватися у Приютино — не можуть бути вони доведені і цілим рядом невдач, тому що це ідеал, до якого треба прагнути і якого ми далеко не досягли; вузьке розуміння зашкодило, і ти знаєш, я ніколи не був захисником цього напряму, але самий принцип залишається чистим і непохитним; тепер кожна родина живе тільки особистим життям, але братство є з'єднання сімейного життя цілого ряду сімей із збереженням індивідуальної сімейної форми. Я думаю, що багато неправильного і помилкового, невірного і вузького у додатку цього принципу поки на практиці, але принцип, до якого треба прагнути, залишається для мене все так же світлим, ясним і важливим»[33].

У іншому листі В. Вернадський писав: «Натуся моя, рідна моя дівчинка, в цьому тепер сильному невдоволенні, яке почалося застосування братнього ідеалу і до свого власного життя, і до життя інших членів, невдоволення, яке я помічаю і у тебе, і у Сергія, я вбачаю запоруку подальшого розвитку, подальшої міцної стійкості, тому що розвивається тільки те, що піддається сильній і сміливій оцінці думки і серця. Ми всі тісно пов'язані, для нас ясно, що ми такими і залишимося, і у цьому наша сила — нехай відпадуть інші, але все-таки багато хто залишиться, і провести хоч частину, чого хотіли, ми зможемо, якщо у нас залишиться щирість, знайдеться достатня сміливість і широта думки і почуття, а я впевнений, що знайдеться»[34].

Дослідник братства А. Левандовський зазначав: «Потрібно сказати, що їх «братство» продовжувало своє існування дуже довго, аж до Жовтневої революції: члени його вели саме жваве листування, підтримували один одного у важких обставинах, а, головне, зберегли дивовижну спільність своїх ідей, свій світогляд»[35].

Г. Аксенов у 1988 р. опублікував статтю, присвячену братству як «яскравій сторінці в історії науки» і як «характерному прояву духовного життя російської інтелігенції». І хоча автор розумів Братство швидше як зовнішню структуру, визнавав його цінність, акцентуючи увагу на тому, що «Братство залишилося рідкісним досвідом соціального життя російської інтелігенції в кінці XIX — початку XX ст.». Водночас у нього уперше прозвучала неймовірна думка: «Не маючи реального продовження у житті, братство відбилося у вченні Вернадського про ноосферу. Розумове життя російської інтелігенції,

---

[32] АРАН Ф. 518, оп. 3, л. 61 б.

[33] *Вернадский В. И.* Письма Н. Е. Вернадской (1886–1889) / В. И. Вернадский. — М.: Наука, 1988. — С. 194.

[34] Там само.

[35] *Левандовский А. А.* Кружок Ф. Ф. Ольденбурга (из истории либерального движения 80-х годов XIX века) / А. А. Левандовский // Проблемы истории СССР. — М.: Изд-во Моск. Ун-та, 1977. — №6. — С. 180.

феномен російської культури кінця минулого сторіччя, світову цінність якої Вернадський неодноразово підкреслював і частиною якої було братство з його етичними позиціями і громадською заангажованістю, стали для Вернадського основою уявлення про духовну енергію як силу формування не тільки соціальної дійсності, а й навколишнього природного середовища»[36].

Д. Шаховський жив розумінням того, що братству притаманна невмирущість, воно носить на собі печатку «вічності», як «будь-яке явище не егоїстичного і ... соборного порядку». Але найбільше в цьому проявилася і нераціональна, не обумовлена життєвими потребами, основа братства, яке виявляється як нераціональний вибір, то є внутрішня особистісна потреба єдності, поза яким, на переконання Д. Шаховського, «ми всі загинемо», оскільки поза братське існування для особистості неможливо. Слова Ісуса Христа «Всі люди брати», визначили для цих людей братство як «союз людей, що зважилися застосувати ці слова до свого життя і переконати в їх істині весь рід людський»[37].

«Між собою приютинці, а всі вони — і Корнілов, і С. Ольденбург, і Гревс залишилися після революції в Росії, жваво обговорювали можливість повернення Вернадського. В одному з листів до І. М. Гревса Шаховський ділився з цього приводу своїми думками: «Я живу на цьому березі і якось не тягнуся до того берега (через еміграцію — *Авт*.) і погано знаю, що на тому березі робиться. Але у мене враження таке, що б на тому березі не робилося, справжнє російське життя твориться на цьому березі. Тому і так хочеться його на цьому березі і взагалі, і особливо в ці дні бачити»[38].

Створення братства було тільки початком шляху пошуків, а не закінченням його. Вони залишалися в межах своєї епохи і середовища за характером поставлених ними питань. Але відповіді, які ними давалися були або за межами їх часу, або за межами можливостей «середньої» людини. Вони знайшли спосіб бути вільними у будь-якій ситуації. Їх позиція: громадян двох світів, їх вибір: жити, а не виживати — визначили свого часу неможливість їх еміграції, хоча революція ніким з них прийнята не була. В еміграції було ще менше шансів духовно вижити і вільно жити у просторі інтелектуальної культури. Зустрівши революцію вже літніми людьми, вони опинилися перед нелегким вибором. І вони його зробили. С. Ольденбург намагався врятувати, зберегти саме як зону

---

[36] *Аксенов Г. П.* Сила братства / Г. П. Аксенов // Природа. –1988. — №2. — С. 17.

[37] *Лобова Т. Г.* Социально-онтологическое обоснование идеи братства (в русской философской мысли) [Текст] : автореф. дис. ... канд. филос. наук : 09.00.11 / Т. Г. Лобова. — Омск, 2005. — 22 с.

[38] Цит. за: *Кузьмина И. В., Лубков А. В.* Крестный путь русского либерала [Електронний ресурс]. — Режим доступу: http://www.russ.ru/pole/Krestnyj-put-russkogo-liberala

свободи, академічні структури. В. Вернадський, що оцінював реальність ефективної роботи в Росії і за кордоном, використовував свій авторитет, щоб отримати від радянської влади можливості і гарантії вільної роботи. І. Гревс, як і всі історики в 20-ті роки відставлений з університету, стає ідеологом краєзнавчого руху — широкої ініціативи інтелігенції, спрямованої на збереження минулого на місцевому рівні. Їх вибір і називався Приютинським братством і відбувся насправді задовго до цього[39].

В сфері своєї професійної діяльності члени братства проявили себе не просто як неабиякі вчені. Їх відрізняла своєрідність відносин з наукою: широта інтересів, не догматичність свідомості, уміння переключатися не просто з однієї проблеми на іншу, а йти під впливом внутрішніх або зовнішніх причин у суміжні (іноді і зовсім ненаукові) сфери, а потім знову повертатися до колишніх занять, активне залучення у поле своїх інтересів оточуючих, збереження творчого потенціалу до глибокої старості. Члени Братства звикли продумувати життя, розглядаючи і навколишній світ як предмет для осмислення[40].

Приютинське братство було не тільки дружнім союзом людей одного покоління, а й живою будівельною структурою, всередині якої вироблялися основні особистісні цінності його членів. Братство не регламентувало характер соціальної і наукової діяльності її членів, але задавало межі можливого і неможливого і визначало ставлення до цієї діяльності. Сполучною структурою братства було особливе комунікативне поле, постійно створюване і поновлюване членами цієї спільноти, виражене не тільки в особистому спілкуванні, але і в таких практиках як листування і спогади.

За понад півстоліття існування Братства сформувався значний масив документальних матеріалів, який можна розглядати як архів Братства. Як відомо, листи пересилалися від «брата» до «брата», і потім спільно обговорювалися. Окремі найбільш значущі «кругові» листи, що обходили по колу всіх, що входили до «Приютино», збереглися у різних редакціях. «Напруга свідомості», за висловом В. Вернадського, була така велика у тому листуванні, що і через 30–40 років «брати» згадували про листи вісімдесятих років, як ніби вони написані вчора[41].

Тим більше що коло обговорюваних проблем з часом тільки розширювалося, але при цьому у своїх листах приютинці постійно поверталися до ідейних передумов виникнення їх ду-

---

[39] *Еремеева С. А.* Приютинское братство как феномен интеллектуальной культуры России последней трети XIX — первой половины XX вв. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата культурологии / С. А. Еремеева. — М., 2007. — С. 15.

[40] В. И. Вернадский: жизнь — служение народу [Електронний ресурс]. — Режим доступу: https://sites.google.com/site/vivernadskijziznmyslbessmertie/home/zizn/v-i-vernadskij-zizn-sluzenie-narodu-1

[41] Архив РАН. Ф. 518. Оп. 3. Д. 2002. Л. 12.

ховного об'єднання. У грудні 1928 р. Д. Шаховский писав І. Гревсу: «Наше поняття про братство було прямим висновком з усього життя того покоління, завершенням якого були Толстой і Достоєвський. І не тільки вони. Але безпосередньо на нас особливо сильно вплинули вони, так, мабуть, ще — Володимир Соловйов. Звичайно, аж ніяк не Фрей. Це Ти, Іван, залиш чи не вводь себе і поважну публіку в оману. І сам-то Фрей з'явився до нас значною мірою відображенням Толстого»[42].

І далі важливе зауваження Д. Шаховського: «Я не знаю братств у нашому сенсі поза російським життям. Може бути, ця форма — примітив, який або вмирає, або виливається в щось більш різко оформлене — партію, чернечий орден, секту, школу, компанію, змову. У першому випадку (вмирання) історії нічого робити з такою зародковою формою, у другому (переходу в оформлену організацію) ми в історії маємо справу з цією усталеною формою (монастирі, масонські ложі, філософські школи, карбонара і т. п.). Найбільш блискучі і багаті наслідками братства — оформилася до церкви з упевненістю, що і ворота пекельні її до закінчення століття не здолають, — християнська громада І століття. Я, втім, не дуже рився в історичних аналогіях і ймовірно дещо упустив[43]». Серед членів братства постійно відбувалася зацікавлена дискусія з найширшого кола питань. Внаслідок їх насиченого духовного спілкування викристалізувалася їх моральне та ідейне ядро, визначалася їх громадянська, наукова і людська позиція, народжувалася їх філософія життя, історії і культури. Так натхнений і своїми науковими дослідженнями і громадською діяльністю, і глибоким самоаналізом Д. Шаховський підійшов до ідеї соборної свідомості.

Вся післяреволюційна епоха у житті братства — це роки, коли було «необхідно напружувати всі зусилля для того, щоб зберегти зростання культури», час спроб членів Братства «робити справу, яка залишиться при всіх змінах». Це і пора підведення підсумків життів та поглибленого усвідомлення його змісту і значення в загальному потоці вітчизняної історії.

Братство не було пов'язаним упродовж своєї історії з певним географічним пунктом, з жодною конкретною (практично досяжною) справою. Натомість, рельєфніше виступило головне — культурне та етичне — справа братства, не зведена була до конкретики, але різноманітно заломлювалася у ній. Завдання своє члени братства вбачили в осмисленні життя. Слово це означало для них не те (або не тільки те), що зараз для нас: осмислювати життя означало наповнювати його змістом, але

[42] *Шаховской Д.И.* Письма И. М. Гревсу / Д. И. Шаховской // Философский век. Альманах 26. история идей в России: исследования и материалы. — М., 1994. — С. 162.

[43] *Шаховской Д. И.* Письма о братстве / Д. И. Шаховской / Публикация Ф. Ф. Перченка, А. К. Рогинского, М. Ю Сорокиной // Звенья: Исторический альманах. — Выпуск 2. — М-СПб. Феникс, 1992 — С. 242.

також — і вгадувати зміст який відбувається (з тобою, з оточуючими, з людством). Працюючи над кардинальними проблемами: особистість і суспільство, культура і народні маси, наука і моральність, наука і держава, шляхи соціальної і культурної творчості, суспільство майбутнього — це лише окремі з величезного кола проблем, які хвилювали їх думку. Члени братства, які реалізували свої уявлення про будову світу у сфері науки, стали професіоналами, інтелектуалами в сучасному сенсі слова. Все, що вони робили, все повсякденне життя братства осмислювалося у загальнолюдських масштабах і категоріях.

Стаття надійшла до редакції 12.09.13

УДК 785.161(447):781.7

Вероніка Тормахова,
кандидат мистецтвознавства,
в. о. доцента кафедри теорії музики
Київського інституту музики імені Р. М. Глієра

ХАРАКТЕРНІ РИСИ УКРАЇНСЬКОЇ ПОП-МУЗИКИ КІНЦЯ XX-ПОЧАТКУ XXI СТОЛІТЬ

Tormakhova Veronika, *Ph.D in Art, Senior Lecturer of the Department of Music Theory of the Kyiv State Higher Music School named after Reingold Glier.*

The characteristic features of popular music at the end XX and XXI century.
In this article characteristic features of folklore, which are used in the Ukrainian variety music are described. The basic typological characteristics of synthesis of folklore and a popular music are developed.

Key words: synthesis, interfusion, authenticity folklore, popular mass music, pop, rock, jazz, original compositions on the basis of folklore, types of interfusion.

Тормахова Вероника. **Характерные черты украинской поп-музыки конца XX — начала XXI веков.**

Цель статьи — показать характерные черты фольклора, который используется в украинской эстрадной музыке и разработать основные типологические характеристики синтеза фольклора и эстрадной музыки.

Ключевые слова: синтез, взаимопроникновение, аутентичный фольклор, эстрадная массовая музыка, поп-музыка, рок-музыка, джаз, оригинальные композиции на фольклорной основе, типы взаимодействия.

Сучасна естрадна музика відноситься до ряду помітних явищ музичної культури України останніх десятиліть XX — початку XXI століть. Під естрадною музикою мається на увазі джаз, рок і поп-музика, тобто ті види музики, що є сценічними і впливають на слухача за допомогою шоу і спецефектів разом з музичним компонентом.

Національний характер української естрадної музики обумовлений зверненням до фольклору на різних рівнях. Такий спосіб створення композицій призводить до виникнення наступних типів взаємозв'язку фольклору з джазом, поп- і рок-музикою: обробки народних пісень, цитування музично-фольклорного матеріалу, створення оригінальних композицій на фольклорній основі, сплав національної манери виконання з інофольклорною. У цих типах взаємозв'язку простежуються різні способи розвитку музичного

© В. Тормахова, 2014

матеріалу, що забезпечують взаємодію фольклору з естрадною музикою: від переінтонування (у джазі, рок- і поп-музиці) до проникнення інтонаційної сфери і засобів виконання із фольклору в естрадну музику. Незважаючи на приналежність до різних стильових напрямків естрадної музики, до різних регіонів України і до різних культурних традицій, (не кажучи про відмінності образно-естетичні і власне музичні), вони схожі в ґенезі.

Витоком більшості стильових напрямків є джаз, який у свою чергу походить від сплаву фольклору з академічною музикою. Оскільки джаз породжений фольклором, він схильний до вбирання різних проявів фольклорної образності, стилістики, жанрів, манери виконання та особливостей музичної мови. Крім цих критеріїв, головні складові фольклору, а саме колективність, синкретизм, анонімність, імпровізаційність притаманні джазу, року і поп-музиці. Це проявляється на різних рівнях. Наприклад, в поп-музиці синкретизм пісні-танцю-гри з публікою є необхідним атрибутом шоу під час концерту, а імпровізація відходить на другий план або ж взагалі не вживається. Слід також відзначити, що фольклор був основою виникнення всіх музичних напрямів, при цьому залишаючись самостійною гілкою музичної культури і донині є джерелом розвитку академічної професійної музики в Україні.

Як вважає Е. Тайлор, «Музика починається з брязкальця і барабана, які в тому чи іншому вигляді зберігають своє місце протягом всієї історії цивілізації, між тим як сопілка і струнні інструменти являють собою вже пізніші досягнення музичного мистецтва»[1].

Фольклор — це явище не тільки музичне, а й основа релігійної обрядовості, фундамент і головний чинник розвитку соціуму. Його існування було тією синкретичною формою, яка стала поштовхом розвитку цивілізаційного процесу. «На Суматрі існує близьке до наукового поняття, що затемнення походить від дії сонця і місяця одне на одного, і згідно з тим народ з допомогою своїх музичних інструментів здіймав страшний шум, для того, щоб запобігти поїдання одного з них іншим. В Африці існує одночасно примітивне уявлення про чудовисько затемнення і більш розвинене поняття про те, що сонячне затемнення походить від того, що «місяць спіймав сонце»[2].

Отже, поступове залучення всіх членів суспільства до спільної творчості, на тлі якої, проте вільно міг розвиватися окремий індивідуум створило унікальну форму концентрату первинної культури кожного народу. Дана характерна риса

[1] *Тайлор Э. Б.* Первобытная культура. Пер. с англ. — М. Политиздат, 1989. — С. 44.
[2] Там само. — С. 112.

фольклору, а саме відсутність поділу на виконавця і аудиторію стала фундаментальною особливістю всієї естрадної музики, зокрема джазу та рок-музики. Саме в цих напрямках найбільш сильна спрямованість на слухача, на його сприйняття, на залучення його в загальне музикування, на об'єднання в єдиному креативному акті. Дана риса сприяє поєднанню, підкріпленому не раціонально, а за рахунок емоційно-афектованої образності. Сам принцип обрядовості — наявність певних костюмів, танців, жестів, символіки особливо розвинений у рок-музиці. Існують стильові напрями у джазі, як наприклад ф'южн, де основою стає азіатський фольклор, з використанням його атрибутики — народних інструментів, наслідування грі на них, особливостям звуковидобування, а також елементів національних костюмів.

Сама сутність естрадної музики — це вплив на слухачів і обов'язковість їх відповідної реакції. Для порівняння наведемо приклад того, що даний вплив у професійній академічній композиторській музиці набагато менш розвинений. Слухачі можуть співпереживати, але їх доля — лише спокійне споглядання. Важко уявити філармонічний концерт, де публіка почала б підспівувати або підтанцьовувати за виконавським складом. Даний фактор асоціюється з теорією Ніцше, яка представлена в його роботі «Народження трагедії з духу музики» щодо поділу музики на діонісійську і аполонічну. У даному випадку в ролі емоційної, чуттєвої, активної в плані сприйняття і відповідної реакції виступає естрадна (діонісійська) музика, в той час, як роль високого споглядального (аполонічного) мистецтва віддана академічній професійній сфері.

Однією з характерних рис естрадної музики є домінанта ритмічної сторони, при різноманітності ритмічних пластів, що беруть участь в аранжуванні, вся композиція побудована найчастіше на повторенні однієї ритмоформули. В результаті цього форма композицій має бути симетричною. Тому не всі фольклорні зразки можуть бути використані в естрадній музиці, а лише ті, які мають яскраво виражену куплетну форму і мелодику з невибагливою ритмікою. Серед музичних засобів виразності фольклорних пісень, які використовуються в естрадній музиці, позначимо наступні, які є зручними для естрадної музики і дають можливість для злиття даних напрямків.

1. Використання жанрів, образної системи і тематики різних обрядових і побутових пісень — коломийки, купальські пісні, кустові, щедрівки, ліричні протяжні, балади, весільні, жартівливі пісні.

2. Використання текстів із застосуванням діалектних мовних особливостей різних регіонів України, з явною домінантою західного.

3. Сталість ритмоформули пісні. Це зручно для іпровізування в джазі, рок-музиці. Імпровізація в джазі є основним способом розвитку музичного матеріалу.

4. Чітка форма-структура. У джазі, рок- і поп-музиці переважає квадратна (симетрична) структура, що є зручною для запам'ятовування та імпровізування у виконавців і для кращого сприйняття у слухачів.

5. Проста гармонія. Гармонія має бути зручною для імпровізації, містити повторювані фрагменти, не мати дуже складної «вертикалі».

6. Ладова основа. Може бути будь-якою, але так само має бути зручною для відтворення визначеним інструментальним або вокально — інструментальним виконавчим складом. Можлива ладова змінність в рамках семиступеневих ладів народної музики, широко використовуються також пентатоніки — мажорна і мінорна, які лежать в основі багатьох напрямків джазу і року.

7. Типи багатоголосся. Частіше використовується бурдон, гетерофонія, імітаційність, стрічкове голосоведіння.

8. Використання тембрів народних інструментів та засобів гри на них — скрипка, цимбали, кобза, ліра, ударні інструменти — тамбурин, бубон, дерев'яні духові — сопілка, трембіта, дримба.

Якщо розглянути власне музичні засоби виразності, в більшості композицій української естрадної музики загальним є жанрове джерело — коломийка, яка на різних рівнях сприяє формуванню музичного матеріалу: від інтонаційного до формотворного і вербального. Ця популярність коломийки не тільки на заході України, але і в центральній її частині підтверджує теорію В. Гошовського про поширення коломийкового мислення. Коломийкова структура сприяє створенню іпровізацій в композиціях різних естрадних груп та виконавців. Оскільки імпровізація не є основним способом розвитку для поп-музики, то вельми логічним є використання інших жанрів фольклору, де ритмічний початок більш мобільний , менш схильний до створення стійких ритмоформул.

Звернемось до обробок і оригінальних композицій на фольклорній основі. Треба відзначити, що в підході естрадних груп і виконавців до усної народної традиції необхідно враховувати кілька аспектів:

1) ритмічну остинатність в метричній пульсації акомпанементу в ударних інструментів у різних стильових напрямках джазу, року та поп-музики.

2) для збереження цієї регулярної метричної пульсації ударних інструментів, як необхідного засобу музичної виразності джазу, року та поп-музики, при виборі фольклорних тем віддається перевага швидким танцювальним жан-

рам (наприклад, коломийці) або повільним пісням, але з регулярною метричною пульсацією, рідше пісням з нерегулярною метричною пульсацією, але при цьому з чіткою куплетною формою (для зручності імпровізування на дану тему).

Основний підхід до відбору фольклорного матеріалу для створення композиції в стильових напрямках джазу і року — це можливість імпровізації на дану тему, в той час як в поп-музиці основний критерій — це її танцювальність. У цьому плані джаз з роком знаходяться на щабель ближче до фольклору, бо «Фольклор — мистецтво справді самодіяльне, існуюче насамперед для самих його творців і виконавців, для самих мас, і тільки потім уже — для слухачів і глядачів. Єдність об'єкта і суб'єкта художньої діяльності, об'єкта і суб'єкта естетичного переживання — одна з чудових властивостей фольклору»[3].

Як зазначає Е. Алєксєєв, по суті в джазі і рок-музиці переважає «автокомунікативність», ситуативно — замкнутий тип творчості» хоча і присутня зовнішня комунікація. Але завдяки своїй непрофесійній традиції ці два напрямки існують «для себе», для своїх творців — виконавців-споживачів. «Творчість же професійних композиторів принципово орієнтована на зовнішнє споживання»[4] — що перш за все говорить про спрямованість на слухача, вона присутня в якості необхідної складової в академічній та популярній музиці, що належать до професійної традиції.

Вітчизняний дослідник О. Литвинова зазначає, що «джаз зародився в надрах афро-американського фольклору, тобто виник і спочатку існував в рамках неакадемічної музичної культури. Однак, мірою свого розвитку джаз розширював сферу свого впливу, створював свої виконавські та композиторські традиції (школи, оточував себе літературою — нотною, публіцистичною, критичною, нарешті — науковою; іншими словами — став академізованим. В результаті, на сьогоднішній день належність джазу до академічної галузі вже є фактом, що не підлягає сумніву. Таким чином еволюційною спрямованістю джазу в рамках даної класифікації є рух від неакадемічної музичній галузі до академічної»[5].

Вибираючи народні теми для обробок, композиторивиконавці естрадної музики віддавали перевагу коломийці. Прикладом можуть служити композиції груп «Гарбуз», «Брати Блюзу», «Брати Гадюкіни». У пісенних жанрах ма-

[3] *Гусев В.* Эстетика фольклора. Л., 1967. — С. 269.

[4] *Алексеев Э. Е.* Фольклор в контексте современной культуры. М.: Советский композитор, 1988. — С. 63–64.

[5] *Литвинова О.* Стилевые особенности рок-н-ролла (на примере творчества группы «Брати Гадюкіни»). Дипл. Работа. — Киев, 1997. — С. 58.

сової музики на фольклорній основі частіше інших зустрічаються тексти, які використовують слова і мовні звороти, які є повсякденними в діалектах Західної України. Тут досить згадати і пісні гуртів «Брати Гадюкіни», «DAT», композиції гурту «Брати Блюзу», західноукраїнські пісні у виконанні М. Бурмаки. Вплив колориту фольклору Західної України на музику не тільки естрадну, але й на академічну на всій Україні є незаперечним фактом. «Історично Західна Україна завжди залишалася одним з оплотів нашої національної культури … Львів, званий Західної столицею України, … був тісно пов'язаний із західною культурою і, всупереч політичній ситуації зберігав цей зв'язок завжди. У 1920-30 роки у Львові процвітала багата міська музична культура, куди входили джаз, естрада, романс, фольклор. У часи комуністичного застою він став центром, який здійснював інформаційний обмін Заходу зі Сходом і до якого спрямовувалася волелюбна творча молодь. Рок-н-рол бурхливо процвітав вже на початку 60-х років. Існувала велика кількість команд, що грали американський рок-н-рол і британський біт (…) Львів завжди був і залишається одним з центрів прогресивної рок-культури»[6].

Рок- і поп-культура Західної України цікавить слухача України, в першу чергу, завдяки своєму оригінальному зв'язку з фольклором, який виявляється на рівні вербальної мови — використання західноукраїнських діалектів, на рівні ладового мислення — гуцульський лад, на рівні ритмічних особливостей танцювальних народних жанрів — найчастіше коломийки; і по-друге: завдяки музично-культурному взаємообміну з Європою і привнесення свіжих тенденцій західної сучасної музики. Повертаючись до ідеї органічності з'єднання джазу та фольклору, джазу та академічної музики, хочеться навести висловлювання видатного сучасного грузинського композитора Гії Канчелі: «Нема нічого дивного у тому, що елементи джазу, або скоріше його естетика проявляються у творах, що не мають до джазу прямого відношення. Постійно відчуваючи вплив різних типів музики, джаз, у свою чергу, також впливає на них… Сьогодні звучання джазу можна почути у симфонії, балеті, інструментальному концерті. Цим вже нікого не здивувати. Це — одна з найбільших ознак музики нашого часу»[7].

Вибір фольклорного матеріалу є обмеженим. З одного боку, якщо матеріал «незручний», він буде піддаватися значним змінам і, в підсумку, втратить свою художню цінність. З іншого

[6] *Литвинова О.* Стилевые особенности рок-н-ролла (на примере творчества группы «Брати Гадюкіни»). Дипл. Работа. — Киев, 1997. — С. 76.

[7] *Канчели Г.* Чувство джаза — это нечто природное // Советский джаз. Проблемы. События. Мастера.: Сборник статей. — М.: Сов. композитор, 1987. — С. 73.

боку, якщо в якомусь стилі джазу, року або поп-музики насильно насаджувати такий фольклорний матеріал — може постраждати й сам стиль — він втратить свої яскраві відмінні ознаки. Тоді твір перетвориться на ритмізований фольклор — народну пісню в рок-, джаз-, чи поп-аранжуванні. В одному випадку буде переважати джаз, рок чи поп — музика, а в іншому — фольклор. І те й інше небажано, тому необхідно ретельно підходити до вибору стилю і фольклорного матеріалу. Таким чином, можна виявити найбільш поширені стилі, в яких можливо взаємопроникнення з фольклором, що не порушує самобутність цього стилю:

1) джаз-рок;
2) фрі-джаз;
3) блюз-рок;
4) ранній рок-н-рол;
5) тріп-хоп;
6) диско-музика;
7) альтернативна музика, а також жанри: поп-балада і сатирична пісня.

Таким чином, в естрадній музиці України впродовж двох останніх десятиліть можна простежити цікаву лінію: рух від обробок народних пісень і оригінальних композицій на фольклорній основі (що включають використання народних інструментів, їх тембрів, або прийомів народної гри на них; а також виконання вокальних пластів у автентичній співочій манері) до органічного синтезу власної композиторської манери з інофольклорною, який призвів до народження нового стилю *World Music*. Даний стиль цікавий також тим, що він об’єднує в собі однаковою мірою твори, що належать до різних родів музичного мистецтва — джазу, рок- і поп-музики. Для цього вищезазначені твори повинні поєднувати в собі основні ознаки напрямку, а саме: використання цитат пісень різних народів світу (в основному, у виконанні автентичного вокалу), інструментальних танцювальних мелодій, тембрів екзотичних народних інструментів (з використанням прийомів гри на них), танцювальних ритмоформул в партіях ударних інструментів, різних шумів, звуків природи. Цей напрям стає одним з провідних в українській естрадній музиці початку XXI століття.

Як казав М. Глінка: «Створює музику народ, а ми, художники, її тільки аранжуємо». Весь музичний фольклор — це основа для композиторської творчості. Якщо виходити з теорії спільності походження світового фольклору, як однієї з найбільш ранніх стадій розвитку культури людства, можна припустити про існування єдиної інтонаційної бази. Ранні зразки фольклору різних народів дуже подібні між собою,

наприклад пісню «Щедрик» визнають своєю багато народів світу. Сьогодні естрадна музика сприймає ті риси фольклору, які є символічними і значущими для більшості населення Землі. Внаслідок особливої демократичності естрадної музики взаємопроникнення її з фольклором сприяє популяризації фольклору, його своєрідному оновленню, народженню нових стильових напрямів естрадної музики. А естрадна музика України знайде своїх шанувальників за межами країни.

Стаття надійшла до редакції 12.08.13

УДК 130.12:502.211

ВЧЕННЯ В. І. ВЕРНАДСЬКОГО ПРО НООСФЕРУ.
Круглий стіл до 150-річчя від дня народження В. І. Вернадського

20 березня 2013 року кафедра філософії, Інститут прикладної та професійної етики КНЕУ провели Круглий стіл до 150 річчя від дня народження В. І. Вернадського «Вчення В. І. Вернадського про ноосферу».

Відкриваючи Круглий стіл, проф. Ю. М. Вільчинський коротко ознайомив присутніх з біографією вченого і звернув увагу на те, що інтерес і любов до українського народу, його історії та культури були прищеплені молодому Володимиру Вернадському його батьком — професором політичної економії.

Ю. М. Вільчинський наголосив, що проф. Вернадський багато зробив для організації народної освіти, добився самостійності для деяких університетів.

Визначальною є роль В. І. Вернадського у формуванні вітчизняної науки, адже він узяв активну участь в створенні Української академії наук, а згодом став першим її президентом.

З доповіддю на Круглому столі виступив Б. Я. Панасюк, академік НААН, доктор економічних наук, професор, письменник. В дискусії брали участь проф. В. М. Свінціцький; співробітники Інституту ППЕ В. Л. Деркач, канд. філос. н.; М. І. Кругляк, канд. філос. н. та викладачі кафедри філософії КНЕУ.

Велику цікавість серед учасників Круглого столу викликали ідеї В. І. Вернадського щодо реальних умов або передумови утворення ноосфери, що вже існують або створюються в процесі історичного розвитку людства.

В обговоренні було підкреслено, що усвідомлення ризиків техногенних і екологічних катастроф призводить до переосмислення пріоритетів, цінностей, і зменшує важливість соціальних, расових, національних та інших відмінностей. А тому глобалізація ризиків об’єднує людство і змушує шукати загальну морально значущу відповідь.

Учасники дискусії наголошували, що зміна ролі людини і людства в формуванні «обличчя» планети суттєво підвищує відповідальність людини за її дії або бездіяльність. Виклики, які стоять перед людиною епохи ноосфери загострюють питання етичного гатунку, осмисленого ставлення до свого життя та оточуючого.

А пошук практичних шляхів втілення в реальне життя моральних цінностей звертає нас до проблематики прикладної етики.

Нижче подаємо основні матеріали Круглого столу.

Тетяна Пітякова,
ст. викладач кафедри філософії
ДВНЗ «Київський національний економічний університет
імені Вадима Гетьмана»

Tetyana Pityakova,
Senior Instructor of the Department of Philosophy
of the Kyiv National Economic University
named after Vadym Hetman

Юрій Вільчинський*

Володимир Вернадський народився 28 лютого (12 березня за н. ст.) 1863 року в українській родині. Дитинство його пройшло в Харкові. Навчався в гімназії легко й охоче, але не так заповзятливо, як того вимагали вчителі, дуже багато читав і любив розмірковувати про все на світі. Величезний вплив на розвиток сина мав його батько — професор політичної економії, який дуже ретельно і послідовно займався вихованням й освітою. Саме він прищепив Володимиру інтерес і любов до українського народу, його історії та культури. Про українство В. Вернадського свідчить уже те, що сімнадцятирічним юнаком він написав, мабуть, чи не єдиний у своєму житті вірш і присвятив його Україні й «своєму рідному краю»:

«Украина, родная моя сторона,
Века ты уже погибаешь...
Но борешься, бьешься, бедняжка, одна,
И в этой борьбе изнываешь.

В минуту погибели крайней твоей
Детей твоих дух пробуждался,
Старался свободу найти от цепей
И ум их тобой восхищался.

Но дела вести до конца не могли
И вновь начинались раздоры...
Врагам твоим снова они помогли
И вновь появились кондоры.

Кондоры-враги разрывали тебя,
И дети врагами являлись,
Немногие, верно до гроба любя,
Течению волн покорялись,

Но в этих немногих вся сила твоя —
Они втихомолку старались,
И в годину бедствий, родная моя,
Враги твои вновь изгонялись...

Опять начинались раздоры, борьба,
Враги твои снова являлись,
Такая, родная, твоя уж судьба...
Судьбе мы всегда покорялись»[1]

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

Vilchynskyy Yuriy, *ScD in Philosophy, Professor, Chairman of the Department of Philosophy of the Kyiv National Economic University named after Vadym Hetman*

[1] Цит. за: *Апанович О.* «Українське відродження завжди було мені дороге» // Розбудова держави, 1992. — №3. — С. 53.

© Ю. Вільчинський, 2014

Цей вірш, мабуть, далекий від поетичної досконалості, свідчить лише про те, що з найглибших глибин духу Вернадського било українське джерело.

Родинне виховання, спілкування з друзями сприяли формуванню його духовності й морального ідеалу, який учений називав «ідеалом особистої святості». Цей ідеал полягав у тому, щоб зробити якомога більше хорошого, чесного, високого, щоб, умираючи, можна було сказати: «Я зробив все, що міг. Я не заподіяв нікому лиха. Я постарався, щоб після моєї смерті, на моє місце стало багато таких самих, ні — кращих діячів, ніж колись був я, які йдуть до тої мети».

Будучи вже професором, В. Вернадський на знак протесту проти антидемократичних дій уряду і реакції, що все зростала в Росії, разом з іншими професорами залишив Московський університет (1911). Більшовицький режим (спочатку арешт кадетів — членів Установчих зборів, потім декрет від 28 листопада 1917 року, який оголошував кадетів ворогами народу і фактично поставив членів цієї партії поза законом) змусив Вернадського податися в Україну, де він узяв активну участь в створенні Української академії наук, а згодом став першим її президентом. Володимир Вернадський — український філософ, природознавець, мислитель, основоположник геохімії, біогеохімії та радіогеології, космізму, засновник першої наукової бібліотеки в Україні (нині названої його ім'ям). Він збагатив науку глибокими ідеями, що лягли в основу нових провідних напрямів сучасної мінералогії, геології, гідрогеології, визначив роль організмів у геохімічних процесах. Для його діяльності характерні широта інтересів, постановка кардинальних наукових проблем, наукове передбачення. Організатор і директор Радієвого інституту (1922–1939), Біохімічної лабораторії (1929), зараз це Інститут геохімії та аналітичної хімії ім. Вернадського — один з найбільших інститутів Російської академії наук. Дійсний член НТШ та низки інших академій (Паризької, Чеської).

Вернадський багато зробив для організації народної освіти, добився самостійності для деяких університетів. У 1920–1921 рр. Професор Вернадський — ректор Таврійського університету в Сімферополі. Пізніше, через політичні реалії, що склалися 1922 року в Криму, учений з радістю прийняв запрошення ректора Сорбонни на читання циклу лекцій (1922–1925). Відтак почалося фактично еміграційне життя професора. Слухачами його знаменитих сорбонських лекцій були майбутні відомі філософи: Тейяр де Шарден (1881–1955) і Е. Леруа (1870–1954). Тоді Вернадський вперше ввів у науковий ужиток поняття *ноосфери* (від грец. *ноос* — розум і *сфера* — куля), в основу якого поклав ідею про гармонійне входження людини та її господарської діяльності у біогенний колообіг речовин.

В. Вернадський спробував відповісти на запитання: у чому полягають реальні умови або передумови утворення ноосфери, що вже існують або створюються в процесі історичного розвитку людства? Назвемо ці передумови.

1. Людство стало єдиним цілим. Історичний процес на наших очах докорінно змінюється. Уперше в історії людства інтереси народних мас — усіх і кожного — і вільної думки особистості визначають життя людства, стають мірилом його уявлень про справедливість. Людство загалом стає потужною геологічною силою. Перед ним постає завдання перебудови біосфери в інтересах людства як єдиного цілого, що вільно мислить.

2. Перетворення засобів зв'язку та обміну, в якому людство повинно стати єдиним в економічному та інформаційному відношенні. Ноосфера — явище загальнопланетарне. Прагнення до мирного зв'язку людства на ґрунті економічного життя та обміну інформації.

3. Відкриття нових джерел енергії.

4. Піднесення добробуту населення.

5. Рівність усіх людей, тому людство повинно прийти до повної рівності рас, народів, незалежно від кольору шкіри та віросповідання.

6. Виключення війни з життя суспільства[2].

Ноосфера, на думку Вернадського, — це нова геологічна оболонка Землі, яка створюється на наукових засадах. «Наукова думка, –писав він, — охоплює всю планету, всі держави, що на ній розташовані. Повсюди створювались численні центри наукової думки і наукового пошуку. Це перша основна передумова переходу біосфери в ноосферу»[3].

Загалом можна стверджувати, що вчення про перехід біосфери в ноосферу — вершина філософської і наукової творчості Вернадського. Воно включає узагальнення величезного світоглядного значення ролі людства в еволюції біосфери, єдності людства і біосфери[4].

Уся суспільна діяльність Вернадського була скерована в напрямку організації науки та академічної роботи. Немає потреби перелічувати ті науки, наукові концепції, напрями, до розробки яких був причетний учений. Справа полягає не стільки в кількості, скільки в якості: це передусім науки фундаментальні, які сприяють усвідомленню навколишнього світу і нас самих, отже, впливають на наш світогляд. Науку Вернадський розумів і як систему знань, і як спосіб діяльності, і як соціальний інститут.

---

[2] Див.: *Вернадский В. И.* Философские мысли натуралиста. — М.: Наука, 1988. — С. 509.

[3] Там само. — С. 500–501.

[4] Докладно про це див.: *Вернадский В. И.* Философские мысли натуралиста. — М.: Наука, 1988. — С. 456–513; *Кузнецов М. А.* Учение В. И. Вернадского о ноосфере: перспективы развития человечества // Вопросы философии. — 1988. — № 3. — С. 38–48.

Його спадщина має велику гуманітарну цінність тому, що він був не тільки теоретиком, мислителем, філософом, а й практиком у широкому сенсі. Це була людина дії, яка керувалася принципами альтруїзму, свободи, істини та сумніву.

Уже замолоду Вернадського хвилювали вічні питання — про співвідношення релігії та філософії, філософії і науки. Вернадський доходив висновку, що «визнання безсмертя душі можливе і при атеїзмі. Воно потрібніше для людини, ніж визнання існування Бога». […] По суті, для повного вдоволення людини важливе одне питання — питання не про божество, а про безсмертя особистості»[5]. Інакше кажучи, людина шукає такого сенсу життя, у якому скінченне не поглиналося б нескінченним, а навпаки, переходило в нього. Вона шукає неперервності існування, особистої вічності й безсмертя. Без особистої вічності вічність Бога та всесвіту не є для людини цінністю. Отже, найістотнішим у релігії є віра в особисте безсмертя, яка може бути зреалізованою й через віру в Бога.

В історії людської думки, зазначав В. Вернадський, філософія відігравала й відіграє величезну роль: вона виходить із сили людського розуму та людської особистості й протиставляє їх тому затхлому елементу віри й авторитету, який малює нам будь-яка релігія. Одна є спробою з особистого дійти до сутнього, друга — бере поняття, що історично склалися, та історично вироблені бажання й звички, і до них свідомість, як Прокруст до ложа, прикладає людську особистість[6].

Наука як прояв духу не суперечить релігії, вона так само мало заперечує божественне єство Христа, неіснування християнського Бога, як і спростовує існування Аполлона або Венери. Жахає те, що вона, як система раціональна, не дає опори для їх існування в царині того світу, який вона охоплює.

Живий, невпинний, молодий дух охопив наукове мислення на початку XX ст. Під його впливом, говорить Вернадський, гнеться і тремтить, руйнується та змінюється сучасний науковий світогляд. Цей історичний перелом повинен бути пережитий сміливою та вільною думкою. Треба далеко відкинути від себе старі «істини», які на наших очах перетворюються в старі забобони.

Цей великий рух, який тепер розгортається в царині наукового мислення, не може не вплинути на інші сторони людської свідомості. Отже, і філософська думка й релігійна творчість, суспільне життя й створення мистецтва якнайтісніше та нерозривно пов'язані з науковим світоглядом.

Особливо близькими й тісними є сфери філософського мислення та наукової думки. Взаємний вплив їх є однією з найцікавіших сторінок історії людської свідомості.

---

[5] *Вернадский В. И.* Основа жизни — искание истины // Новый мир. — 1988. — № 3. — С. 208, 214.

[6] Там само. — С. 225.

Наука в розвитку філософії може бути елементом прогресу та пробудження, але вона може й гальмувати філософську думку, викликати в ній застій та розлад. Вона змушена мати справу не тільки, або не стільки з реальним матеріалом наукового знання, скільки з можливим та ймовірним, тому що тільки за такої умови вона буде значною мірою вільна від підпорядкування тимчасовому стану науки та зможе передбачати подальший розвиток думки, тільки тоді можлива теорія пізнання. Такого висновку доходив учений.

Загалом вплив науки найкраще можна характеризувати як стримуючий, або гальмуючий. Він не розширює горизонти й простір філософського мислення, а обмежує його. Уже в зародженні сучасного наукового світогляду в XV ст. перед найпершими натуралістами постала інша мета наукового пошуку, крім з'ясовування істини, — здобути владу над Природою, для використання цієї влади, цього знання на користь людства. Ця мета проймає всю історію точного знання.

Таким чином, робив висновок В. Вернадський, з двох боків мислячий і свідомо працюючий натураліст неминуче підходить до вічних філософських питань — добра та зла, блага і шкоди тощо. По суті, свідомо вони не можуть вирішуватись однією наукою, ще менше — природознавством, і тому перед ученими неминуче постає потреба ознайомитись із філософськими вченнями. Звісно, таке ознайомлення можливе лише при систематичній роботі, а не за допомогою вибору того чи того вчення, тієї чи іншої філософської доктрини.

За розквіту німецької філософії ми мали такий злет людської творчості, який пов'язаний з гармонійним рухом наукового та філософського мислення. У всі інші періоди останнім притаманні колізії, бо наука обмежувала царину філософського мислення, а філософія знецінювала значення наукового пізнання.

Є ще одна обставина, на яку вказував учений і яка не набула ще чіткого вираження, але вже вималювалася на той час. Це — інтернаціоналізація науки, її прагнення до свободи та усвідомлення моральної відповідальності вчених за використання наукових відкриттів і наукової роботи для руйнації, що суперечить ідеї ноосфери. Тому наука, за Вернадським, аж ніяк не є лише апаратом як логічною побудовою, що займається пошуком істини. Неможливо пізнати наукову істину логікою — лише життям. Характерною рисою наукової думки є чин[7].

Сковородинський ідеал — шукання істини — був основою життя Володимира Вернадського, який завжди намагався висловити її без жодних поступок. Це, на думку вченого, і є найважливішим запереченням будь-якого лицемірства та фарисейства, саме це становить основну силу його вчення. Тут

[7] Див.: *Вернадский В. И.* Научная мысль как планетарное явление // Философские мысли натуралиста. — М.: Наука, 1988. — С. 54.

найбільше виявляється його особистість, її соціальна спрямованість. «Я впевнений, — писав Вернадський, — що все вирішує людська особистість, а не колектив, *elite* країни, а не демос і значною мірою її відродження залежить від невідомих нам законів появи великих особистостей... Звичайно, що нічого не зробить з цим соціалістична схоластика, як не зробило царське самодержавство і православний синод. В силу вільної думки я вірю як в єдину реальну силу, більш могутню, ніж це ми думаємо в наших політичних розрахунках»[8]. У цьому він убачав головну умову відродження людини й країни.

Вільній думці протистоїть соціалістична схоластика, людській особистості — колектив, демократії — соціалізм. В. Вернадський ніколи не був у захваті від соціалізму. В ньому він убачав прояв насильства над людською особистістю, тому у Вернадського й гадки не було хоч якось поєднатись у діях із соціалістичною партійністю або із соціалістичною за своєю суттю юрбою. «Демократія» соціалізму і «демократія» — суть поняття різні. Пошанування людської особистості немає і не може її бути за якобінізму»[9].

Учений добре розумів варваризацію, яку вносив соціалізм у життя суспільства. На його очах відбувалося нищення вищих шкіл: на так звані робфаки набирали непідготовлену молодь, яка основний свій час проводила в комуністичних клубах, де місце загальної освіти посідала партійна пропаганда, що видавалася за істину. Рівень вимог надзвичайно знизився — університети перетворилися на прикладну школу. Такі процеси називалися «демократизацією». Моральний рівень нового студентства нечуваний: винюхування і доноси. Студенти повинні як доносити на професорів, так і стежити за своїми товаришами — таємницю держава гарантує. Жіноча й чоловіча комуністична молодь перебувала в тимчасових шлюбах (так звані «комсомольські сім'ї»), які весь час змінювалися. У всій країні закривалися наукові товариства.

Дуже постраждали університети, а в Україні — і зовсім були зруйновані в результаті шовіністичної політики більшовиків. Замість університетів утворили Інститути Народної Освіти, що проіснували до 1933 року. Російська академія наук — єдина установа, в якій нічого не порушено. Вона залишилась у старому вигляді, з повною свободою всередині. Звісно, ця свобода відносна, як і будь-які свободи в тоталітарній державі. Матеріальне життя вчених дещо поліпшувалось, але утиски в науковій сфері посилювалися.

В. Вернадський уважав, що головною силою, яка зрештою подолає цей гнітючий стан, є вільна думка та розумова творчість за співдії науки, філософії, релігії, мистецтва.

---

[8] *Вернадский В. И.* Я верю в силу свободной мысли // Новый мир. — 1989. — №12. — С. 214.

[9] Там само. — С. 209.

Повага й визнання цінності людської особистості не давали йому йти в політичній боротьбі шляхом якобінства. Суспільний розквіт унаслідок революції, а особливо такої, як комуністична, був, на думку Вернадського, неможливим. Комуністична революція подібна до хімічної реакції, де результат віддзеркалює весь процес. Коріння комунізму сягають старої російської державності і чину цілих поколінь російської інтелігенції, яка підготувала (з гідною подиву енергією та запалом) цей лад. Вернадський доходив висновку, що не тільки комуністи, а й усі соціалісти — вороги свободи, тому що для них людська особистість никне перед цілим[10].

Починаючи принаймні з епохи петровських реформ, а то й раніше, і до наших днів, за всіх соціальних перетворень прослідковується загальна закономірність — жодне з цих перетворень не змогло не те що зруйнувати, а навіть серйозно розхитати певну соціальну надструктуру, якусь авторитарну, елітарно-бюрократичну за своєю природою суперсистему, що неначе велетенський обруч стягує суспільство. У результаті консервативне гігантське «ціле» буквально розплющило «маленьку людину». Суперсистема, що проникла в усі пори суспільства, відігравала й відіграє своєрідну роль інваріанта російської історії, її усталеність, опірність зовнішнім впливам виявилась просто разючою: зазнавали поразки класи й верстви, партії й держави, армії та особистості — вона залишалась і залишається непереможною, хоч і підбитою. Тому надзавданням є знищення інваріанта Російської імперії, зруйнування її ментальності. Це й означатиме, що в свідомості відбулася докорінна переоцінка цінностей.

Автономістські погляди Вернадського ґрунтувалися на тому, що Російську імперію населяють близько сотні народів і племен, місцеві умови життя, культура та історична традиція яких докорінно відрізняються. Тому здалеку, зі столиці, неможливо скеровувати все це різнобарвне життя. Це неможливо навіть тоді, коли в далекій столиці засідатимуть обрані представники з місць. Він, як і всі автономісти, уважав, що запровадження місцевої автономії докорінно змінить місцеве життя, адже земська губернія не мала права видавати місцеві закони. Учений сподівався, що автономія зростатиме — автономна область може майже непомітно перейти в штат, а держава з широкою місцевою автономією — перерости у федерацію. Безумовно, за правильного розвитку автономії окремі народи можуть мати таку свободу національного життя, якої вони ніколи не матимуть у централізованій державі, особливо такій, як Росія. Тут бажано, щоб області провінційної автономії збігалися з етнічними областями. Однак це можливо тільки для невеликих національностей. Для великих національностей, на-

[10] *Вернадский В. И.* Я верю в силу свободной мысли // Новый мир. — 1989. — №12 — С. 213.

приклад, для росіян або українців, зазначав Вернадський, неминуче існуватимуть багато українських або російських автономних провінцій. Ця ситуація будила в нього істотний сумнів: *адже важко і чи взагалі можливо побудувати міцну і сильну державу з рівними,* а ми вважаємо, що формально, реально вони ніколи не можуть бути рівними, *за своїми правами автономних областей, які значно розрізняються за своїми розмірами*[11], як, наприклад, «рівна серед рівних» була маленька Естонія та велика Росія.

Як бачимо, це були суто автономістські погляди, хоча потрібно зазначити, що Партія народної свободи (Конституційно-демократична партія), лідером і членом ЦК якої був В. Вернадський, гасел про створення, зокрема української держави у складі російської республіки не підтримувала.

Із усіх питань народного життя визначальними є два: економічний і духовний розвиток народу. Національна самосвідомість українців розвивалася на терені етнографічних відмінностей, особливостей психіки, культурних прагнень і нашарувань, які пов'язували Україну із Західною Європою, а також устрою народного життя з характерним духом демократизму, що історично склався. Тільки завдяки виразно окресленій етнографічній індивідуальності, своїй національній самосвідомості українці не дозволили обернути себе на простий етнографічний матеріал для підсилення панівної народності та її централізованої влади. Індивідуальність і самосвідомість завжди були тими наріжними каменями, на яких підносилася величезна будівля національного відродження й визвольних змагань нашого народу.

Договір 1654 року між українським гетьманом та царем московським започаткував тривалий період розходжень, незгод і боротьби, який і досі не закінчився, між українським народом і російською владою з її імперськими спрямуванням.

У XVII–XVIII ст. російсько-українські відносини звелися до поступового поглинання, за висловом Вернадського, особливостей України у складі Росії, що позначилося на основах місцевого культурного життя (школи, свобода книгодрукування), почали переслідувати навіть етнографічні відмінності. Послідовне насадження нового управління до кінця XVIII ст. поступово згладило всі сліди політично-адміністративної автономії в Україні, а розклад соціальних відносин за нового укладу послабив опозицію українців великодержавному централізму. Як і за польського панування, незрілість еліти нації виявилась у тому, що вищі верстви української спільності в значній частині йшли назустріч об'єднуючим тенденціям уряду, а народні маси зі зростанням в Україні нової соціально-економічної структури перетворювались, як говорив Вернад-

[11] Див.: *Вернадский В. И.* Об автономии // Слово. — 1990. — №2. — С. 48.

ський, у «живий реманент державного господарства, втрачаючи при цьому значення активної сили в національно-культурному житті краю»[12].

З ослабленням національного життя в Україні протест проти російського централізму набував інших форм. Одна за одною до Петербурга приїздили депутації з клопотанням про збереження та поновлення народних прав і свобод.

У XIX ст. Україна як політичний організм із самостійним внутрішнім життям перестала існувати, будучи, за висловом Петра I, остаточно «прибрана к рукам» Росією. Зникли всі сліди автономного ладу, всі особливості місцевого устрою, що відповідали народному характеру й були кращим надбанням національної культури. Так, наприклад, організація народної освіти, своєрідний устрій церковно-релігійного життя були витіснені загальноросійським порядком, який тримався на трьох китах: абсолютизмі, бюрократизмі, централізмі. Тому, вважав Вернадський, «боротьба за політичні інтереси старої України скінчилась за браком об'єкта цієї боротьби»[13]. Можливо, він мав рацію, бо відтепер слід говорити вже про *українотворення*.

Національне життя в Україні за таких обставин не зникло, а лише набуло нових форм. Потужним чинником українського національного руху стала нова література, починаючи з «Енеїди» Івана Котляревського, написаної живою народною мовою. Український національний рух отримав глибоке наукове та культурне обґрунтування як один зі складових елементів прагнення людства залучити народні маси до культурних досягнень та утвердити панування демократичних ідей. На перший план висунулися права на вільне культивування народної мови в школі та літературі, відносячи національно-політичну самостійність України до постулатів віддаленої перспективи. Політичний орієнтир навіть за браком політичного життя не втрачався, що й зумовило новий період боротьби офіційних кіл Росії з українським народом, головним чином з його національно-культурним життям як з реальним буттям національної самосвідомості української еліти. Найгостріші моменти цієї боротьби: 1847 рік — розгром Кирило-Мефодіївського братства; 1863 рік — заборона української релігійної літератури (так званий Валуєвський циркуляр, за яким заборонялося видавати українською мовою будь-які книги, крім художньої літератури). Це був період «демократичних» реформ, пік яких — 1861 рік — скасування кріпацтва; 1876 рік — заборона всіх видів літератури, крім белетристики, що означало заборону ввозити в Росію українські книги з-за кордону. Не дозволялись також театральні вистави українською мовою, друкування текстів

[12] *Вернадский В. И.* Украинский вопрос и русское общество // Дружба народов. 1990. — №3. — С. 246.

[13] Там само. — С. 249.

українських пісень до нот; 1881 рік — підтвердження цього режиму щодо української мови, єдиним послабленням був дозвіл друкувати *словники і тексти до нот*. Особливо жорстоко переслідувалась українська національна ідея в церковно-релігійній і шкільній літературі. Цей «послужний список» російської державності, за Вернадським, можна продовжити, не забувши при цьому Столипіна та його боротьбу з інородцями, до яких свідомо зараховувались українці (Вернадський і сам завжди глибоко переживав дорікання з боку «старшого брата» в його українстві); викорінення «духу самостійності» у 20-х роках; «розстріляне відродження» кінця 20-х — початку 30-х років, терор голодом 1933 року, який розцінюється як державний геноцид проти українського народу. Цей перелік слід вести до сумнозвісної та ганебної діяльності Маланчука й Щербицького. В офіційній термінології український рух, як і тієї, так і теперішньої доби, має назву «український сепаратизм» з поправками на сьогодення. Геноцид починається з гоніння на вільну думку, продовжується репресіями проти еліти нації та завершується фізичним знищенням значної частини народу. Україноствореннясьогодні йде у зворотному порядку: зародилося з вільної думки, триває через відновлення структури еліти та завершиться в державницьких структурах українського народу.

Мотивувалася ця боротьба посиланням на «етнографічну, культурну і мовну єдність», на «керівну участь у створенні російської літературної мови, загальнодержавна роль якої, мовляв, виключає потребу в інших мовах російського кореня; поряд з цим указувалося на державну небезпеку українського «політичного сепаратизму» й переважання в українському русі антидержавних соціалістичних тенденцій, що взагалі звучить дико, пам'ятаючи, що «соціалістичний вибір» привнесений в Україну на багнетах Муравйова; і, нарешті, висловлювалася підозра та звинувачення в чужорідному або чужоземному походженні українського руху, що навіюється й підтримується споконвічними ворогами Росії, якими завжди були поляки, німці та ін. Ту саму думку, тільки стосовно української мови в Галичині, її походження, виклав О. Солженіцин у своїх «посильных соображениях»[14].

Таким чином, урядова політика прагнула до конкретної мети — досягти повного злиття українців з панівною нацією та знищити шкідливу для останньої свідомість української національної «окремішності». Молодий національний рух з літературного поля перейшов на політичне; настав новий період гонінь.

Цей період збігся з посиленням великодержавних шовіністичних тенденцій у російському суспільстві, на які опирався Столипін у своїй внутрішній політиці. Боротьба з прагненням інородців до національного самовизначення стала одним із методів сто-

[14] Див.: *Солженицин А.* Как нам обустроить Россию. Специальный выпуск. Брошюра к газете «Комсомольская правда» от 18 сентября 1990 г.

липінського управління. У низці циркулярів по відомству міністерства внутрішних справ Столипін оголосив боротьбу з українством державним завданням, яке лягло на Росію з XVII ст. Нарешті, з'явилася книга С. Щоголева «Украинское движение как современный этап южнорусского сепаратизма». Це своєрідний кодекс офіційних поглядів на український рух відомого своїми шовіністичними поглядами київського цензора.

Вороже ставлення шовіністичних кіл до українства фактично прилучалося до офіційної політики. Культурне значення українства нехтувалося, соціальна сторона викликала побоювання, національна — відкидалась. Тим паче, негативне ставлення до українського руху виявилось у відомої частини «прогресивних елементів суспільства», для яких головна небезпека руху полягає саме в його культурній ролі, що загрожувала культурним і національним розколом Росії. Особливо їх непокоїв погляд українців на Галичину як на П'ємонт українського національного відродження, тим часом як російські офіційні кола звикли дивитись на неї як на вогнище українського сепаратизму. Таким чином, ненависть до нового «мазепинства» об'єднала всі ворожі українству сили — від шовіністичних до так званих «прогресивних».

В. Вернадський доходив висновку, що небезпека для Росії не в українському русі як такому, а в упередженому трактуванні його як шкідливого й до того ж наносного. За такого погляду рух, природний за своєю суттю і такий, що має рівне право на існування поряд з іншими, відсувався в ряд безправних, а тому ворожих державному устрою. При відмові від традиційної політики, розмірковував далі Вернадський, найширший розвиток української культури цілком сумісний з державною єдністю Росії[15]. Він був автономістом, який щиро вірив, що Великоросія може відмовитися від традиційної політики, тобто від «Русского дела», від справи Івана Калити. Вернадський був реалістом, коли говорив, що продовження антиукраїнської політики зберігає в державному організмі виразку безправ'я та свавілля, яке паралізує будь-який успіх прогресивним починанням. Він висловлював і наївні думки, зазначаючи, що українці очікують від Росії повного визнання за українською народністю прав на національно-культурне самовизначення, тобто прав на вільну національну роботу в сфері школи, науки, літератури, суспільного життя. Він уважав, що надати свободу українській культурі вимагають саме інтереси російської справи і, що зберегти українців як росіян (характерний погляд автономіста), Росія може лише перейнявши їхній національно-культурний образ як українців[16].

Володимир Вернадський як учений, мислитель, громадянин і, нарешті, як українець, був переконаний, що український рух

[15] Див.: *Вернадский В. И.* Украинский вопрос и русское общество // Дружба народов. — 1990. — №3. — С. 252.
[16] Там само. — С. 253.

є природний і живиться коренями народного життя, тому він ніколи не згасне. Адже йдеться про захист інтересів справжньої культури, яка здатна проникнути в народні маси набагато глибше й ширше, ніж та загальноросійська культура, ім'ям якої оперують противники українського руху.

Сьогодні, як і за часів Вернадського, наші зусилля повинні бути скеровані на відмову від самих засобів державного насильства в національних взаєминах. Треба визнати услід за Вернадським, що ані переслідування з боку уряду, ані відсутність суспільної підтримки не зупинять роботу, яку несе на собі в інтересах свого народу українська інтелігенція, тобто *elite*. Вона може бути дозрілою або ні, але вона завжди є елітою нації.

Уже наприкінці свого життя, наче підбиваючи підсумок прожитого, у листі до А. Кримського (1871–1942) у січні 1941 року Вернадський зробив узагальнюючий висновок про свою діяльність в Україні і для України: «Дорогий друже! Підводячи підсумки життя, переді мною проходять наші зустрічі. Загалом підсумок — один-єдиний підсумок: наукова творча робота і вільна культурна діяльність за Україну і рідною мовою, які мені передав батько з дитинства. І я, виходячи з думок, що мені приємні, в обох течіях узяв найактивнішу, до певної міри — провідну участь. І на обох шляхах я йшов поряд з Вами.

Моя наукова робота для мене, а власне і для Вас, вона стоїть на першому місці, але культура українського народу рідною мовою — і наукова його творчість, і думка цією мовою в критичний момент історії нас об'єднала, і ми з Вами обрали правильно, як це видно з наступного. Правильний шлях у критичний момент історії української наукової роботи — наша спільна з Вами справа. Хід історії підказав спрямувати її плин у вірне русло»[17].

Отож, життя і діяльність таких визначних постатей, як А. Кримський і В. Вернадський є чи не найкращим прикладом і підтвердженням гіпотези О. Потебні, що людина може опанувати тільки одну мову й це буде мова її душі, а інші знати лише настільки, наскільки це необхідно для розбудження власної думки, що йде по колії рідної мови; і що вживання тієї чи іншої мови надає думці певного напряму, або навпаки, вчуваючи відповідний напрям, людина переходить на ту чи іншу мову; що різні мови в одній і тій самій людині пов'язані з різними сферами й засобами думки.

[17] Цит. за: *Апанович О.* «Українське відродження завжди було мені дороге» // Розбудова держави. — 1992. — №3. — С. 56.

Броніслав Панасюк*

Особливістю вчення В. Вернадського є те, що воно може служити взірцем поєднання природничих і гуманітарних наук, що є надзвичайно цінним для учених, які досліджують гуманітарну сферу науки. Мабуть таке поєднання дає можливість більш проникливо побачити численні проблеми в гуманітарній сфері науки. Немає сумніву, що обговорення хоча б деяких проблем буде не тільки цікавим, але й практичним для лекційних матеріалів ученим кафедри філософії КНЕУ.

Перша проблема. Сучасники все більше і більше задаються питаннями: що відбувається на планеті Земля і які її перспективи; чи є Вищі сили Всесвіту, чи є Бог, залежність всього живого від них; звідки взялася людина, де критерії пояснення її появи і як відноситися до сумнівної теорії Дарвіна про походження людини в результаті еволюції; більшість людей цікавляться чи існує, чи не існує безсмертя у фізичній чи нематеріальній формі; чи слід визнати природним і соціально справедливим штучне виведення людини чи ні, як відноситися до клонування, яка природа і які шляхи подолання важких хвороб; містика і реальність все частіших повідомлень про кінець світу, чи теоретично це можливо, якщо не враховувати атомні заряди, які уже можуть реально знищити Землю; чи існує життя на інших планетах нашої Сонячної системи та інших; чи є життя на Марсі, тобто на планетах, які не схожі на нашу планету; існування екстрасенсів — це реальність чи видумки; чи існує загроза потепління, яким лякають людей чи інше щось буде, наприклад похолодання; багато інших запитань.

Відповіді на ці питання можемо шукати у В. І. Вернадського. Звичайно, знайдемо не все, бо і сам учений говорив, що йому багато чого так і залишилось невідомим. Чимало цікавого можемо довідатись, розглядаючи із великої спадщини наукових досліджень лише невеличку їх частку учення про ноосферу.

Серед тваринного світу найважливіша особливість людини лише в тому, що вона наділена свідомістю, а тому можна сказати, що «на всіх представників тваринного світу, включаючи людину, творчо впливає матеріальна і нематеріальна субстанція Всесвіту …людина — це частина природи і вона повністю підпорядкована Вищим силам природи, а її дії регулюються через інформаційну систему Всесвіту»[1]. Саме свідомість людини, людський розум стали базисом наукового формування В. Вернадським нового вчення про особливу стадію розвитку біосфери «ноосферу». Вивчаючи ноосферу учений підкреслював важливі, але мало зрозумілі поняття, а саме маловивчена

* **Броніслав Панасюк,** *академік НААН, професор, доктор економічних наук, заслужений економіст України, письменник.*

Panasyuk Bronyslav, *ScD in Economics, Professor, Academician at the National Academy of Agriculture, Merited Economist (Ukraine), Writer.*

[1] *Панасюк Б.* Людина, природа і Всесвіт / Розгадки таємниць / К.: Парапан, 2008. — С. 128, 151.

© Б. Панасюк, 2014

реакція всіх живих організмів на зовнішні і внутрішні подразники — інстинкт, інтуїція, підсвідоме відчуття й інше. Підкреслюючи особливість інтуїції, В. Вернадський писав «Интуиция, вдохновение — основа величайших открытий, в дальнейшем опирающихся и идущих строго логическим путем — не вызываются ни научной, ни логической мыслью, не связанной со словом и понятием в своем генезисе»[2].

Як бачимо Вернадський зв'язував свої думки з космічними просторами, але у своїх дослідженнях, із трьох пластів наукових досліджень (планета, мікроорганізми, космос), він дотримувався здебільшого тільки двох, а космос залишив нащадкам. У дослідженнях Вернадський часто висловлював власні думки на можливо існуючий зв'язок живої і неживої природи на планеті Земля, але свої дослідження не зв'язував прямо з законами Космосу. Така у мене думка після вивчення лише окремих його творів.

Друга проблема. Визнаючи зв'язок живої речовини з космосом учений все таки вважає, що ноосфера формується тільки в межах біосфери нашої планети. На мою думку все таки краще визнати, що вільна енергія біогеохімічної енергії утворюється, можливо краще сказати знаходиться, за межі біосфери планети у космос, формуючи космоноосферу. Тим більше, що француз Леруа, який придумав слово «ноосфера», зв'язував поняття з космосом.

Вся жива речовина в цілому за біологією не має якогось поділу, вона виділяє біогеохімічну енергію, яка і є носієм інформації про кожного представника живої речовини, вона може бути різного об'єму та якості, позитивною і негативною. В космоноосфері вся інформація диференційовано урівноважується і згодом, за невідомими ще законами, можливо повертається до живих організмів, людства, навіть до тих, хто творив таку інформацію.

Третя проблема. Великий учений доводив, що жива речовина є носієм і творцем «свободной энергии», якої на планеті більше немає ніде «Эта свободная энергия — биогеохимическая энергия — охватывает всю биосферу и определяет в основном всю ее историю»[3]. Учений доводить, що вільну енергію створює наукова думка людини, яка працює тільки в біосфері і під час свого прояву перетворює її (думку — *Б. П.*) в ноосферу. Вернадський стверджував, що енергія біосфери перетворюється у ноосферу тільки завдяки науковій думці людини, — мабуть, за сучасними стандартами, яка працює у науковій установі? На нашу думку біогеохімічна енергія утворюється не тільки людьми у сфері науки, а й усіма представниками живої природи, тобто всіма людьми, деякими представниками

---

[2] *Вернадский В.* Размышление натуралиста / научная мысль, как планетное явление/. Наука, М., 1977. — С. 111.

[3] Там само. — С. 118

тварин, а можливо й рослин. Єдина різниця між усіма представниками живої природи — це об'єм вільної енергії, в одних вона значна в інших мізерна.

Справедливо В. Вернадський стверджує, що «Геологически мы переживаем сейчас выделение в биосфере царства разума, меняющего коренным образом и ее облик и ее строение, — ноосферы»[4]. В той же час відмітимо, що всі зміни, які відбуваються на планеті Земля залежать не тільки від «наукової думки», мабуть взагалі людської думки, а до цього причетні всі люди планети. Отже, всі представники тваринного світу, навіть деякі рослини, створюють інформацію різного об'єму і різної якості, наприклад вчений і простий робітник, мурашка і велика тварина, митець з освітою і митець без неї, хвилі деяких видів акацій та інших живих організмів у будь-якій сфері життєдіяльності.

Четверта проблема. За Вернадським слід думати, що вільна енергія живої речовини, а отже і ноосфера почала утворюватися з часів появи наукової думки, що викликає сумніви.

Якщо дотримуватись думки, що нова форма енергії живої речовини утворюється тільки в останні «десятки тисячоліть», то виходить, що в минулі віки не формувалась ноосфера із-за відсутності наукового розуму, тобто не було сучасного рівня вчених, Тоді виникає запитання, хто ж будував в Африці піраміди та залишив після себе багато інших див, які сучасна людина не може збагнути, навіть досконало вивчити.

Мабуть, в геологічній історії були цивілізації, про яких нам майже нічого не відомо, подібне допускає сам Вернадський, який, характеризуючи можливе становлення життя на планеті, в одному із двох варіантів писав, що можна припустити «она уже существовала от времени самых древних архейских пород нам известных»[5] (Це досить великий період (архей-2,6 млрд. літ тому) і можливо виникали і зникали цивілізації, а відомостей про них зовсім немає, або дуже мало, але біогеохімічна енергія виробляла вільну енергію, доставляючи у космоноосферу інформацію, яка через інформаційну систему Всесвіту (ІСВ) подається наступним цивілізаціям на планеті.

Твердження про те, що тільки «десятки тисячоліть» назад розпочала утворюватись ноосфера, малоймовірно. Мабуть вона формувалась з часів появи живих організмів (2,6 млрд. літ за Вернадським та 700 тис. р. — 2,5 млн. літ — поява сучасної людини). І уже в цьому контексті зявляється багато інших цікавих питань, які турбують людство і які треба обговорювати.

П'ята проблема. Страшенні трагедії відбуваються, коли філософські і теоретичні дослідження учених використову-

[4] *Вернадский В.* Размышление натуралиста / научная мысль, как планетное явление/. Наука, М., 1977. — С. 91.

[5] Там само. — С. 113.

ються для обґрунтування політичних амбіцій різних груп людської цивілізації. Є підстави сказати, що теоретичні розробки В. Вернадського все таки були використані для політичних амбіцій у першій половині XX ст. на території Росії.

Реальні факти підтверджують, що філософська і фундаментальна теорія Вернадського мабуть відіграла не останню роль у боротьбі комуністичної ідеології проти фундаментальної теорії генетики і її дослідників, зокрема видатного ученого генетика М. Вавилова, а також появи проповідника ідей Вернадського на практиці (яровизація) Т. Лисенка і це видно з наступного: в 30-х роках XX ст. вчення Вернадського про біосферу і ноосферу заполітизоване і здеформоване настільки, що нанесло незчисленних травм багатьом особам, науці, економіці і державі в цілому Та й сам автор нових відкриттів влив до цього ложку дьогтю, написавши «…ідеали нашої демократії йдуть в унісон зі стихійним геологічним процесом, із законами природи, відповідають ноосфері»[6]. Не довго думаючи влада швиденько взяла на озброєння слова ученого «постає питання про перебудову біосфери в інтересах людства, що вільно мислить»[7]. Що після цього сталося знає людство, дотепер не може вговтатись український і російський народи. Це також важлива проблема для обговорення.

[6] *Вернадский В. И.* Биосфера. — М., Наука, 1967. — С. 376.
[7] *Вернадский В. И.* Биосфера и ноосфера. — М., Наука, 1989. — С. 261.

Вадим Деркач*

Проф. Панасюк ставить питання, які дійсно викликають жагучий інтерес у мільйонів людей і жаль, що сучасна академічна філософія здебільшого ходить манівцями, часто-густо уникаючи ставити ці запитання прямо. Одначе чи можемо ми дати на ці питання аргументовану, достовірну відповідь? Саме така критична рефлексія підстав для цього оптимізму і вирізняє філософську позицію від фантазій-розрад, вчень-тлумачень, в які схильна поринати людина. Неважко придумати пояснення будь-якому явищу, яке було б логічно зв'язне й послідовне, але важко дати такі пояснення, які були би водночас і прогностично цінними. Проблема в тому, що те, що комусь є інтуїтивно ясним і навіть цілком очевидним, не є таким самим для інших людей і, головне, що така ясність далеко не завжди дає об'єктивні передбачення, не завжди розкриває дійсні механізми, а вірування часто-густо не піддаються перевіркам. Жага отримати відповідь на хвилююче питання часто призводить до того, що людина приймає за істину відповідь бажану їй, відповідь, яка обнадіює і знімає відповідальність там, де її тягар надто гне додолу. Проф. Панасюк, поза сумнівом, майстер ставити хвилюючі питання, але ж чи так само обґрунтовані його відповіді? На ці питання він прагне знайти відповідь у В. І. Вернадського, якоюсь мірою й собі покладаючись в своїх аргументах на авторитет знаного російського й українського радянського вченого, нашого співвітчизника, праці якого визнані світовою спільнотою.

Одначе ті тлумачення, які проф. Панасюк дає доробку Вернадського — радше тенденційні прив'язки до своїх власних світоглядних уподобань, аніж правдиве відображення позиції автора вчення про ноосферу.

Принагідно одразу варто зауважити стилістичну особливість і у постановці власне питань: проф. Панасюк означує «теорію Ч. Дарвіна про походження людини шляхом еволюції» як сумнівну, одначе чому ж у цьому переліку сумнівна тільки вона? Поза сумнівом, усі без винятку наявні наразі відповіді на питання про походження людини, як і всі решта з поставлених питань є сумнівними, інакше вони б і не були проблемами. Питання, проте, в мірі сумнівності. Неясно правда, в чому саме сумнівається проф. Панасюк, одначе відповіді й тлумачення які він пропонує сумнівні принаймні не менше, аніж дарвінова теорія.

Проблема ще й у тому, що вживані в цих тезах конструкції змістовно надто розмиті, операціонально невизначені, не прояснені, а тому їх важко піддати як логічному аналізу, так і дослідній перевірці. Що це за «космічні простори» в такому контексті, в якому вживаний цей вислів, що таке космоноосфера,

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

Vadym Derkach, *PhD in Philisophy, Docent at Philosophy Department of the Kyiv National Economic University named after Vadym Hetman*

© В. Деркач, 2014

в якому розумінні мислиться тут «зв'язок із космосом», в якому «інформація диференційовано урівноважується» та ще й «повертається до живих організмів»? Про які явища тут ідеться? Що означає приписувана Вернадському думка про вільну енергію, «носієм і творцем» якої є людина? Неясно також який зміст вкладається в поняття ноосфери, внесок у який роблять мурашки, рослини і т. д. Що у що вони вносять? Що таке інформційна система Всесвіту, які механізми тут мисляться, на які факти спирається ця конструція, про що взагалі йдеться?

З контексту вживання цих слів можна припустити, що проф. Панасюк уявляє собі якесь світове вмістилище, наділене розумом і самосвідомістю (космоноосферу), яке формується завдяки вивільненій енергії всіх живих істот, причому ця синергійно творена інформаційна система зворотно впливає на живі організми, керуючи їх активністю, притому так, що з'являється додаткова «вільна енергія», яка в свою чергу використовується на примноження інформаційної емності «космоноосфери» і т. д. Вірогідно, що й живі істоти, вчені в тому числі, якось можуть підключатись до цієї світової «бази даних» в актах інтуїтивних прозрінь. І душі вчених, як і решта душ, знаходять своє увічнене пристановище у тому великому світовому живому комп'ютері — вмістилищі духу. Цей квазіміф не створений проф. Панасюком, хоча, вочевидь, він є його адептом; і як кожен із міфів, одних він зачаровує і надихає, інші ж лише стискають плечима… Безумовно, це цікава тема для обдумування, проте залишимо її осторонь тієї мети, яка об'єднала учасників круглого столу.

Але чи поділяв цю квазіміфологічну конструкцію В. І. Вернадський, оскільки саме про нього йде мова? Тут можна дати однозначну відповідь: ні. Тексти вченого, 150-ти ліття від дня народження якого ми відмічаємо, не залишають сумнів й цьому.

Мирослава Кругляк*

Обговорюючи глобальні концепції, потрібно зробити термінологічне уточнення декотрих ключових понять, наприклад «енергія» чи «ноосфера». На жаль, вони іноді вживаються метафорично, маючи розпливчасте значення, що ускладнює аналіз і перевірку відповідних концепцій. Слід зауважити, що один із аспектів відомої в позитивізмі проблеми демаркації стосується саме чіткості — глобальні наукові теорії, що претендують на світоглядне значення, повинні бути пов'язаними з теоріями середнього рівня, а також із емпіричним рівнем. Натомість у ряді теоретичних побудов представлений насамперед глобальний рівень, що пропонує певну картину світу, однак слабко пов'язаний із емпіричним рівнем і передбачає дуже обмежені можливості перевірки. (В цьому контексті можна згадати протиставлення Поппером теорії відносності Ейнштейна і психоаналізу Фрейда). Аналізуючи філософські погляди Вернадського, слід враховувати, що за його часів були досить популярними саме такі глобально-світоглядні концепції, можна згадати віталізм в біології, історико-філософські побудови Шпенглера і Тойнбі, або Гумільова тощо. Однак в подальшому розвитку наукового пізнання суто теоретичні, спекулятивні побудови займали маргінальніше місце. Відповідно, обговорюючи ноосферну концепцію Вернадського сьогодні, а також її значення для філософії, слід розрізняти наукові елементи, які придатні до перевірки, і умоглядні міркування, які не піддаються перевірці і є радше метафорами. В попередньому обговоренні були змішані саме ці два аспекти, умовно їх можна назвати науковим і містико-релігійним (як на це вказав один із учасників). Коли Б. Панасюк згадує позитивну і негативну енергію, слід розуміти, що ці поняття неможливо чітко експлікувати, і тут ми вже полишаємо науковий ґрунт.

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

Myroslava Kruglyak, *PhD in Philisophy, Docent at Philosophy Department of the Kyiv National Economic University named after Vadym Hetman.*

Борис Мачульський*

Поєднання наукового підходу до глобальних проблем з релігійними поглядами вченого, конкретно природознавчих з глибиною філософського осмислення надзвичайно цікава проблема.

В. І. Вернадський був всебічно освіченою людиною, цікавився багатьма науками та їх зв'язком між собою, вів паралельно декілька досліджень, які, на перший погляд, знаходилися на далекій відстані між собою. За ними приховувався всеосяжний розум, філософський погляд на буття, прагнення дослідити процеси в контексті глобальних.

Обізнаний з основними поглядами та ідеями провідних європейських вчених, мислитель намагався знайти власний підхід для з'ясування таємниць Упіверсуму, зв'язку різних рівнів його існування в поєднанні з наскрізним процесом історії.

В. І. Вернадський безсумнівно був обізнаний з новим на той час напрямком в науці — тейярдизмом. В. І. Вернадський і П'єр Тейяр де Шарден цікавилися однаковими проблемами геології, космічної еволюції, питанням ноосфери, які пов'язувалися певним чином (не однаково!) з основами християнського віровчення. Рівень наукових досліджень В. І. Вернадського сягав проблем зв'язку геологічної, біологічної еволюції розвитку соціальних відносин і «соціальної енергії розуму та серця людини». Питання взаємовпливу П. Тейяра де Шардена на В. І. Вернадського, або навпаки ще потребують поглибленого вивчення.

Щодо релігійності великого вченого слід зазначити, що щирі релігійні почуття в Абсолют, Бога безумовно присутні в творах, але вони рідше домислюються читачем чи дослідником. Про поєднання наукового і релігійного свідчить про геологічну оболонку і біосферу, неможливості виникнення живого з неживого, розгляд еволюції людства як переходу до іншого більш розвинутого виду і «царство розуму».

В його наукових підходах чітко простежується вплив філософії галізму і, можливо, навіть до давньоіндійських філософських вчень. Дослідники зазначають його обізнаність з працями А. Войтера («Філософія та реальність»).

Проте закидати В. І. Вернадському прихильне ставлення до містицизму недоречно, бо він відстоював ідею соціального прогресу, роль народних мас та «енергії людської культури»

* **Борис Мачульський**, *кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії, ДВНЗ «Київський національний економічний університет імені Вадима Гетьмана».*

Borys Machulskyy, *PhD in Philisophy, Docent at Philosophy Department of the Kyiv National Economic University named after Vadym Hetman.*

© Б. Мачульський, 2014

на шляху до ноосфери. Його праці наукові, а не теологічні, вони обґрунтовують еволюційну самодермінацію еволюційних, космічних процесів.

Творчий здобуток мислителя ще може дати багато нових ідей для культурологічних та етичних досліджень (питання сучасної екології та біоетики, «культурної біохімічної енергії», поєднання інтелектуально, морального, духовного взагалі біологічного у формуванні «нової» людини та ін.

Матеріали Круглого столу надійшли до редакції 12.09.13

ПОВАГА, ЯК ФУНДАМЕНТ ДІАЛОГІЧНОСТІ.

Інтерв'ю із польським філософом
та теологом о. Яном Анджеєм Клочовським ОР

У рамках Міжнародного наукового форуму «Простір гуманітарної комунікації» пройшов круглий стіл: «Філософські традиції Польщі та України: актуальні проблеми дослідження». Співорганізаторами заходу виступають Інститут релігійних наук святого Томи Аквінського у м. Києві й Асоціація польських журналістів в Україні. Одним з гостей даного заходу був відомий польський домініканець, теолог та філософ Ян Анджей Клочовський ОР.

Отець Клочовський — авторитет і тонкий діагностик сучасного стану речей. Священик, на служби якого приходять тисячі осіб, щоб послухати філософські проповіді. Отець Клочовський — людина діалогу і глибокої рефлексії щодо сьогодення та минулого, він не боїться складних питань, оскільки знає головну відповідь…

— Скажіть, чи можливо, щоб католицький священик свого часу викладав такі курси, як «Філософія Ніцше» або «Ісус та Будда — порівняння ідей»?

— Я мушу зауважити, що такі лекції я одночасно вів в Університеті Івана Павла II та в Ягелонському університеті для психологів, які обирали курси з філософії. На мої лекції приходило досить багато студентів психології, яких у першу чергу цікавила тема філософії людини та філософії релігії. Філософія людини, Бога чи релігії безпосередньо пов'язана з дебатами в сучасному науковому світі. Проблема філософії Бога нині актуальна, і особливо це стосується тези «Бог вмер» — що це означає, в якому контексті цей термін з'явився у Ніцше. Ніцше в першу чергу зробив таку заявку для атеїстів, а не для віруючих людей. Він першим заявив, що оскільки «Бог вмер», тоді треба це враховувати, тобто немає добра і зла, немає «краще» і «гірше». Ніцше посилається на творчість Достоєвського, якого він вважає надзвичайно цікавим.

— Як Ви вважаєте, чи християнин має право на ігнорування філософії, маю на увазі нігілізм Ніцше або філософію постмодерністів, чи все ж таки варто дискутувати на такі теми та не боятись ніцшеанства?

— Я вважаю, що в цьому питанні слід зважати на думку авторитетів, наприклад, колишнього Папи Бенедикта XVI Йосифа Ратцінгера, який сказав, що дискусія з ісламом є дуже важливою, оскільки християнство від самого початку зустрілося з грецькою філософією і прийняло як дар Божий «Логос» — здатність до мислення на різні філософські теми. Грецькі філософи відкинули міфологічний образ Бога і створили саме слово «теологія». Сам термін увів до обігу Платон, а вже пізніше християни, якщо точніше — Святий Юстиніан, а ще ра-

ніше євреї — Філон Александрійський — намагалися за допомогою категорій грецької філософії розповісти сенс Біблії. Християнство на Сході й Заході від самого початку використовувало філософські поняття не для того, щоб за допомогою філософії можна було краще зрозуміти Слово Боже. Варто згадати, як Бенедикт XVI проголошував промову в Регенсбургу і зазначив, що проблема ісламу в тому, що в певний момент мусульманські мислителі відмовилися від філософії, що закінчилося радикальним фундаменталізмом та закритістю для діалогу, а як наслідок — нищенням християнських спільнот коптів у Єгипті. Завдяки філософії з одного боку, краще можемо зрозуміти віру, а з іншого, це дає можливість вести діалог з представниками інших релігій чи атеїстами.

— Судячи з ваших слів, підставою для будь-якого діалогу є володіння якимись загальними знаннями і категоріями, без огляду на національність, віровизнання, стать?

— Я вірю в те, що Бог створив людину розумною. Дуже часто в сучасному світі глобалізації спостерігаємо парадокс непорозуміння, незважаючи на всі засоби комунікації. На це звертають увагу не тільки віруючі, але й атеїсти. З огляду на це для мене дуже цікавим була дискусія в 2004 році між тогочасним професором Ратцінгером і Габермасом, коли обидві сторони були здатні вести діалог і створити певний простір співіснування. Ратцінгер тоді звернув увагу на сучасну раціональність у філософії християнства, яка тягнеться від часу зустрічі з грецькою культурою, а Габермас наголосив на тому, що релігія є дуже важливим елементом культури і толерантність до релігійних поглядів не має бути схожою на толерантність до тварин, які занесені у Червону книгу і яких утримують в якомусь зоопарку.

— Якою мірою християнська віра має бути інтелектуальна і наскільки емоційна та яким чином це можна гармонійно суміщати релігійній людині?

Справді, Східна церква велике значення надає емоційному моментові, однак і раціональний елемент також присутній на високому рівні. В той же час досить небезпечно було якби віра звичайних людей, які не є теологами і релігієзнавцями, зводилася би виключно до емоцій. З іншого боку, в Католицькій Церкві є таке поняття як «фідеїзм», тобто віра, яка не ґрунтується на розумінні, а виключно на чистих емоціях. Однак важливо не забувати, що не варто впадати в крайнощі, оскільки в такому випадку віра сильно залежить від впливів і може розвиватися в неправильному напрямку. Коли говорять, що людина керується почуттями, зазвичай мають на увазі хороші почуття, але ж бувають і негативні емоції, наприклад ненависть. Великою світовою проблемою на сьогодні є фундаменталізм, тобто брак раціональної рефлексії в сфері віри і керування сліпою ненавистю до іновірців.

— Габермас вже під кінець свого життя, на останньому етапі став таким консерватором…

— Я б сказав інакше — почав із більшою пошаною ставитися до багатства реальності. Він сформулював тезу, котра, можливо, для когось буде занадто свавільною: так, як існує релігійний фундаменталізм, але існує й просвітницький фундаменталізм. Він говорить: «Я — людина просвітництва. Я вірю в розум, але і у толерантність …». і він побачив, що після 11 вересня 2001 року люди — віруючі та не віруючі — розбіглися по костелах, синагогах, мечетях, церквах. Вони не знали, що з цим зробити. Він каже, що слабкістю просвітницького мислення є те, що воно просто не вміє давати надії.

— Повертаючись до теми діалогу: чи поляки уявляють собі католицизм десь, крім Польщі? Католицизм у світі не такий, як над Віслою.

— Ми переживаємо трохи тяжкий момент. Рух віднови польського католицизму розпочався ще у 20-30-х роках. Мав конкретний напрямок: то були священики, котрі навчалися на Заході, наприклад, отець Яцек Воронецький, великий реформатор ордену домініканців, неприхильний до традиційного фідеїзму в нашій вірі. Він стверджував, що потрібна філософія святого Томи, його теологія. Варто пам'ятати, що повернення до святого Томи було великою течією католицизму саме у відході від такого романтичного фідеїзму, котрий найточніше окреслив Міцкевич: «Почуття та віра більше кажуть мені, ніж скло та око мудреця».

— Будучи у Польщі, мені здається, що польська релігійність існує на тому рівні, котрий створив кардинал Вишинський. Чи актуальною є нині така релігійність?

— Варто пам'ятати про те, що кардинал Вишинський був покликаний пережити комуністичний період. Я б сказав, що великою силою була його ідея, що існує віра, бачення Бога, але також і людина, котра не дозволить себе звести до гвинтика режиму. Іван Павло II сказав у Ченстохові: «Тут ми завжди були вільні». Зверніть увагу на те, що також в польській традиції, традиції польського романтизму присутній церковний конфлікт. У XIX сторіччі свобода йшла в парі з вірою. На стягах народних повстань писалося: «В Ім'я Господа, за вашу і нашу свободу». За це, між іншим, Папи Римські прокляли повстання — бо що це тут означає — за свободу? Повинен бути порядок! Цар — це правдивий король Польщі, ви повинні бути слухняними. А тут: «В Ім'я Господа, за свободу вашу і нашу». Це було романтично. У польській традиції є сильна теологія визволення. Не у марксистському значенні, але визволення. Натомість зараз ми не вміємо будувати теології свободи.

— Чим відрізняється теологія визволення у польському значенні від теології свободи?

— Теологія свободи — це означає, що бути людиною — це мати зв'язок із свободою як в особистому щасті, так і як особі,

якою є народ, суспільство. Бог — на боці свободи, а не тиранії, не гнітючої системи. Найскладнішою є не боротьба за свободу, а її здобуття. Це є найскладніше, бо виявляється, що до цього ти був жертвою і все звалював на інших, а тепер ти сам відповідаєш за свої помилки, за те, що вмієш, що робиш. У цьому полягають труднощі — не тільки Церкви, але цілого суспільства. Оскільки розмовляємо в Україні, то розуміємо, про що йдеться. Це діагноз — відповідальність за свободу та недозрілість. Демократія — це свобода і… процедури, право.

— Доходимо до України, до справи польсько-українського діалогу. У нас 1000 років спільної історії. Чого не вистачає сучасному польсько-українському діалогу? Чому ще у цьому році з'явилися взаємні звинувачення?

— (*пауза*) Я скажу від польської сторони. По-перше, пошани, поваги до українців. Щось у цьому є, що поляк — значить «пан».

— Недавно це також було видно під час футбольного матчу з литовським клубом у Варшаві.

— Так виходить. Цей етос поляка — «Я шляхтич». Ця шляхетність у Польщі демократизована, і до бабусі, поступаючись місцем, також говорять: «Прошу пані». Для мене — визнаю — це чудово, що я можу в Києві помолитися у соборі святої Софії, ми не маємо такого гарного і такого старого костелу. Тут є ця велика, давня культура. Цілий ряд великих постатей, котрих ми вважаємо польськими, а насправді вони українці. Ми повинні освіжити історичну пам'ять. Ми розказуємо історію першої Речі Посполитої як історію Польщі. Це не історія Польщі! Це історія: Польщі, України, Білорусі та Литви. Чому з'явились конфлікти XX століття? Бо існувало жахливе ставлення Польщі до українських меншин на Галичині у поєднанні з осадництвом на Волині тощо. Поляки не до кінця сприймають те, що на цих територіях жили не етнічні мешканці, а поселенці. З другого боку, наша близькість. Проведемо паралель з Німеччиною. Вона завжди асоціювалася з армією, воєнними, формою. Німець — значить СС, гестапо, німці, вчиняючи злочин, були анонімні. А українець — це сусід. Тому найстрашнішими є розповіді про те, що діялося на Волині. Адже сусід з сусідом зналися. Ходили, може, до різних костелів, але ж віра одна. Що ж сталося? У цьому сенсі є найскладніше. Поляки обурилися, але проковтнули те, що біскупи написали німцям «пробачаємо і просимо пробачення». Це повторилося у двосторонніх деклараціях грецько-католицького і римо-католицького костелів. Тому стверджую, що філософія діалогу є величною, бо підводить нас до партнерських стосунків: Я — Ти. Разом — Ми. У діалозі буде розуміння, якщо будемо разом молитися до Бога. Як не буде кордонів у цьому, то й не буде в іншому. Не будуть українці стояти в чергах за візою, а будуть разом молитися, зустрічатися, торгувати.

— Ми живемо зараз у дуже неоднозначній декаді. Коли один Папа Римський помирає, другий зрікається престолу, а третій єзуїт. Такого вже давно не траплялося. Що це може означати? Деякі пов'язують це з середньовічними пророцтвами.

— Безсумнівно, усвідомлення фундаментальної кризи, але в цілому це не криза падіння. Релігійні соціологи говорять про зростання кількості віруючих. Так, на Заході релігія згасає, але на Півдні стає все більше віруючих. Центр католицизму пересувається на Південь. Кардинал Нич, після конклава, посміхаючись, сказав: «Напевно, Бенедикт був останнім Папою Європи». Центр світу пересувається на Схід та на Південь, там більше католиків).

— Слід чекати на реформи?

— Церква є постійно в реформі, але, напевно, реформування буде більш інтенсивне. Варто пригадати, що обрання нинішнього Папи відбулось після дебат та діагнозування сучасного стану Церкви. Папу Франциска обрали саме виходячи з потреби змін. І він є свідомий цього. Він разом з колегією збирав засідання і вирішував, що є важливим для сучасного костелу. У Римі розуміють, що це не можна відкладати до дальньої шухляди.

— Останнє питання, котре не можу не поставити: гріхи Церкви, а точніше, гріхи священиків. (*Відомо, що Церква як Тіло Христове є святою, але разом з тим церква — це звичайні люди*)?

— Один мудрий єзуїт колись сказав, що одним з аргументів на користь Божественного походження Церкви є те, що незважаючи на діяльність священиків, Церква існує вже 2000 років. І ця формула є актуальною від початку і донині.

— Прекрасна самокритика! Дякую за розмову!

Розмову вів Євгеній Білоножко,
кандидат філософських наук,
ст. викладач кафедри філософії,
ДВНЗ "Київський національний економічний університет
імені Вадима Гетьмана"

Interviewed by Evheniy Bilonozhko,
PhD in Philisophy,
Senior Instructor of the Department of Philosophy
of the Kyiv National Economic University
named after Vadym Hetman

БІОГРАФІЧНА ДОВІДКА:

Ян Анджей Клочовський ОР народився 5 липня 1937 р. в Варшаві. В 1990–1998 рр. габілітований доктор, професор кафедри філософії релігії Папського університету Йоана Павла II в Кракові, знаний у Польщі дослідник філософії релігії та філософії діалогу. Колишній ректор Філософсько-теологічної колегії домініканів у Кракові. В 1992–1996 рр. — член редакції польського часопису «Znak», з 1997 р. — редактор «Logos і Ethos». Був членом Комісії філософії й теології Комітету наукових дослідів. Автор багатьох праць з філософії, релігії і теології тощо.

В рамках круглого столу відбулась презентація україномовного видання книги отця Клочовського «Філософія діалогу» («Дух і літера», 2013)

Матеріали інтерв'ю надійшли до редакції 20.11.13

Рецензії

VIII Міжнародний Конгрес україністів
«Тарас Шевченко і світова україністика:
історичні інтерпретації та сучасні рецепції»
(до 200-річчя від дня народження Т. Г. Шевченка)

21–24 жовтня у м. Києві Міжнародною асоціацією україністів, Національною академією наук України, Київським національним університетом імені Т. Шевченка за підтримки Київської міської держадміністрації був проведений **VIII Міжнародний Конгрес україністів.** Основна тема, що виносилася на обговорення учасників Конгресу — «Тарас Шевченко і світова україністика: історичні інтерпретації та сучасні рецепції». Загальна тема була приурочена до 200-річчя від дня народження Т. Шевченка. В рамках Конгресу за участі Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАНУ було проведено три секційних засідання, присвячені філософській та релігієзнавчій тематиці,: «Історія української філософії: пріоритетні дослідницькі напрями», «Філософсько-антропологічні погляди Тараса Шевченка», «Тарас Шевченко і християнство». На них було виголошено всього 24 доповіді на актуальні теми історії філософії України та сучасного шевченкознавства.

Зокрема засідання секції «Філософсько-антропологічні погляди Т. Шевченка» відбулося 23 жовтня в Інституті філософії імені Г. С. Сковороди НАНУ під головуванням Ірини Валявко. На ній було виголошено 7 доповідей. Секцію відкрила професор з Польщі Ірина Бетко, яка виголосила доповідь на тему «Релігійно-філософська поезія Тараса Шевченка у світлі теорії архетипів». В ній до творчості Шевченка, а саме до релігійно-філософської поеми «Марія» та «Давидових псалмів», було застосовано аналіз архетипів К. Г. Юнга, у якому згадані твори аналізувались у співставленні Шевченкових творів-переспівів з біблійними оригіналами. На думку І. Бетко поема «Марія» є не спробою десакралізації образу Марії, яку сам поет дуже поважав, і не антиклерикальним протестом, а радше результатом явлення психічних архетипів несвідомого. Марія постає тут як сукупний образ аніми у двох провідних іпостасях — ошуканої дівчини та матері, що втратила сина. До цього п. Бетко додала архетипи Кори та Психеї, впливами цих архетипів та їхнього розвитку вона пояснює трансформації образів у поемі. Виступ Ірини Бетко викликав активну і тривалу дискусію, у якій взяли участь всі присутні.

У доповіді Тетяни Цимбал із Кривого Рогу на тему «Екзистенціали батьківщина-чужина в житті і творчості Т. Шевченка» здійснено спробу аналітики творчості Шевченка через екзистенціал «укорінення» і дослідження архетипів «батьківщини» та «чужини» в його творах. На її думку антитеза «своє — чуже» є одним із фундаментів соціальної міфології, і у Кобзаря це чітко виражено аж до релігійно-метафізичного протистояння України (святого града Києва, що нагорі, країни дитинства, Кобзаревої Ітаки чи шуканого Небесного раю) — та «Московщини» (Петербурга, як «метафізичного надиру» (вислів О. Забужко), де «кругом чужі люде»). «Чуждість» Шевченка як «малороса в імперії», його комплекс вигнанця наклали печать на його творчість, яка є достоту «творчістю вигнанця».

В обговоренні доповіді О. Забужко наголосила, що Шевченко і Гоголь є обидва «письменники з акцентом», що зробило з них зірок імперської публіки, проте вони обрали з одного тла різні барви та різні стратегії поведінки в одній ситуації. У своїй власній доповіді «Юрій Шевельов як шевченкознавець: до постановки питання» Оксана Забужко охарактеризувала спосіб мислення Ю. Шереха-Шевельова як «від достеменно доведеного часткового до загальних стратегем і до зерен майбутніх теорій» та перерахувала шевченкознавчу бібліографію Шевельова.

Наступний доповідач — Володимир Личковах із Чернігова звернувся до проблеми етнокультури та символічної структури культури. У своїй доповіді «Сакральні сигнатури українського мистецтва» він презентував власну книгу: «Філософія етнокультури: методологічні та естетичні елементи історії української культури» (Київ, видавництво «ПАРАПАН», 2011 р.). В ній виводить початок рефлексії над українською культурою від П. Куліша, відводячи Шевченкові дорефлексивний, іманентний момент буття культури. В його доповіді аналізувались різні окремі сигнатури українського мистецтва, де виокремлювались дві засадничі: сигнатури Софії (за С. Б. Кримським), та Спаса.

Ірина Валявко виголосила доповідь про «Світоглядні настанови Тараса Шевченка в осмисленні Дмитра Чижевського». Вона зазначила, що Чижевський констатував дискусійність питання наявності у Шевченка єдиного, тривкого, тяглого філософського світогляду та виокремив три оптики бачення Шевченка: з погляду соціалістичного реалізму, як революційного демократа, атеїста тощо; з погляду націоналістичного (Донцова та ін.) як українського національного трибуна, генія і пророка української нації, що закликав до розправи з ворогами; як пророка і генія, що ототожнювався з українським посполитим народом (таке бачення притаманне його сучасникам, зокрема, М. Костомарову та М. Драгоманову). Чижевський натомість об’єднує усіх «лівих» і «правих», вписуючи їх у контекст

українського національного дискурсу як співрозмовників. Він вбачає головною рисою Шевченкового світогляду антропоцентризм, який проявляється в усьому: в релігії, в природі та історії. В центрі Шевченкового світогляду лежить людина, відчуття власного болю, власного Я. Природа є резонатором душі людини, вона вторить душевному настрою людини. Релігія є антропоцентричною, і тут є цікава паралель до Д. Штрауса із його антропоцентричним розумінням релігії. Історію так само Шевченко мислив лише у стосунку до власної екзистенції, знелюднена, дезекзистенційована історія не варта уваги. Цілісність світогляду Шевченка поєднується з міфотворчістю поета, який через неї постає як пророк. Доповідь п. Валявко викликала активну дискусію.

Доповідь Світлани Вільчинської мала темою «Філософсько-антропологічний зріз «шевченкізму» В. П. Петрова». На її думку цей «шевченкізм» згідно з В. Петровим спирається на кордоцентризм, особливе значення серця та відчування, що виводиться ним від сковородинівського «відчуй і пізнай дійсне». Символ серця, згідно із доповідачкою, стверджує одиничне існування (екзистенцію) як ретранслятор повноти буття, яке протистоїть самотності, непевності та відчаю, але спирається на любов та надію, що стверджує особистісне начало. Заслуга В. Петрова є намагання показати нове місце і значення Шевченка на мапі естетичного процесу. У обговоренні доповіді Ярослава Стратій наголосила, що серце не є чуттєвий локус, але передусім духовна сфера та походить від біблійної і патристичної концепції «внутрішньої людини»

Виступ Бориса Попова «Мовно-канонічна функція поетичних творів Т. Шевченка» містив потужну методологічну компоненту, яка спиралася на розмежування мови і мовлення у Ф. де Соссюра. Описуючи мовні феномени, Б. Попов зауважив, що номінація, яка є первинна (поняттєва), вторинна (метафорична), має глибший вимір, ніж суто розмовна функція мови. Сучасна мовна теорія вбачає у мові передусім спосіб комунікації, що пов’язано і з соціальною теорією, яка відкидає поняття Генія на користь дієвця. Натомість Геній встановлює мовний канон як невербальну і несвідому гру, яка формує мовлення та саму мову. Шевченко є таким генієм української мови, який власне здійснив мовно-свідомісне субстанціювання українського духу, що протиставився імперії та віднайшов власне місце. Відтак ми маємо проблему того, що в наш час «знати мову» стало квазізнанням, оскільки знання і чуття мовного канону стало рідкісним явищем.

Після обговорення цієї доповіді виступав Ігор Шудрик (Харків), який виголосив доповідь «Соціально-філософські погляди Шевченка», де виклав погляди Шевченка на політичну та соціальну дійсність, його ставлення та критику влади. Виступ І. Шудрика завершився розлогим обговоренням соціально-

філософських досліджень шевченкознавства та актуальних питань філософії у сучасності. Дискусії секції носили активний та діалогічний характер, де кожен виступ був вплетений у попередній, та робив власний внесок у загальне осмислення філософсько-антропологічних поглядів Шевченка.

Володимир Волковський,
мол. науковий співробітник відділу історії філософії України Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАНУ

Volkovskyi Volodymyr,
Research Fellow at the Department of the History of Ukrainian Philosophy of Institute of Philosophy named after Hryhorii Savych Skovoroda of the National Academy of Sciences of Ukraine

Рецензія надійшла до редакції 13.11.13

Анотації

Ян Клочовський ОР Філософія діалогу. Пер. з пол. К. Рассудіної / К.: Дух і Літера, Інститут релігійних наук св. Томи Аквінського, 2013. — 224 с. — Мова укр. — ISBN 978-966-378-324-6

Книга присвячена філософії діалогу як спробі мислення, що виходить зі співіснування людей у конкретний час. Адже завжди, а особливо тепер у світі після двох світових воєн, світі, що відчув на собі етнічні чистки й терористичні атаки, перед нами постає необхідність відповісти собі на кілька фундаментальних запитань: ким є людина, чому вона повинна жити, чому, наприклад, обличчя іншого, як каже Левінас, каже мені «не вбивай»?

Досліджується філософське та релігійне коріння діалогічності, починаючи від філософії свідомості в Р. Декарта, розуміння трансцендентального в І. Канта; також досліджуються ідеї діалогічності в Гегелівській «Феноменології духу». Значна увага присвячена поглядам К'єркегора, як першого «екзистенціаліста», що виступив проти Геґеля передусім в ім'я індивіда. Найважливішим для К'єркеґора, який був релігійним мислителем, є власне пошук того, як екзистенція може спілкуватися з іншою екзистенцією. Розглядається й критика Гегеля Л. Феєрбахом, який першим представив основну термінологію філософії діалогу.

Аналізуються погляди представників сучасної філософії діалогу, зокрема М. Бубера, Е. Левінаса, чиї праці стали вже класичними, а також дещо менш відомого вітчизняним читачам Ф. Розенцвайга.

Анотація надійшла до редакції 11.12.13

Наука управління та організаційний потенціал України: монографія / Гаєвська О. Б., Гаєвський Б. А. — К. : КНЕУ, 2013. — 20 др. ар.

Людство в жодному із своїх елементів (народів, націй, країн тощо) ніколи не знаходилось у такій мірі залежності від власних інтелектуальних можливостей як це відбувається зараз у ряді країн, що відстали від рівня світової цивілізації. Україна тут чи не найбільш яскрава ілюстрація, оскільки це країна з унікальними можливостями, які знаходяться на набагато нижчому рівні по відношенню до розвинутих країн світу.

Незважаючи на це, управлінський корпус України не робить необхідні організаційні висновки щодо своєї історичної місії саме в умовах, коли Україна обрала шлях загальноцивілізаційного розвитку, який може бути досить ефективним у разі використання інтелектуально-організаційних зусиль науковців та, так званих, управлінців-практиків різних сфер та рівнів діяльності.

Ця монографія є спробою допомогти об`єднаному на професійній основі управлінському корпусу стати тим мозковим центром, який позбавлений політичних пристрастей, вироблятиме управлінські рішення, спрямовані на створення в Україні системи управління країною на основі розрахованої ефективності управлінських механізмів, що мають функціонувати лише в рамках управлінської доцільності, хоча й на основі врахування розмаїття соціальних інтересів.

В цьому контексті основним задумом авторів було винайдення у світовій науці та практиці управління того науково-практичного матеріалу, який можна було б використати в Україні, з огляду на її особливості та якомога більш ґрунтовне вивчення національного організаційного потенціалу, його наукове осмислення і вироблення на цій основі таких рекомендацій, які б вирішальним чином впливали на вихід України у загальноцивілізаційний простір.

З огляду на сказане, книга розрахована в першу чергу на управлінців всіх сфер та рівнів управлінської діяльності, які беруть безпосередню участь в організації в Україні сучасної соціальної системи, науковців, а також читачів, які цікавляться проблемами управління.

Анотація надійшла до редакції 25.11.13

Наукове видання

УНІВЕРСИТЕТСЬКА КАФЕДРА
Альманах

Видано в авторській редакції
Художник обкладинки *Т. Зябліцева*
Коректор *І. Савлук*
Верстка *Н. Пінчук*

Підп. до друку 17.01.14. Формат 60×100/16. Папір офсет. № 1.
Гарнітура Тип Таймс. Друк офсет. Ум. друк. арк. 14,43.
Обл.-вид. арк. 15,97. Наклад 100 пр. Зам. № 13-4799.

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