

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ

Національний університет
«ОДЕСЬКА ЮРИДИЧНА АКАДЕМІЯ»



АКТУАЛЬНІ ПРОБЛЕМИ ФІЛОСОФІЇ ТА СОЦІОЛОГІЇ

Серія: Філософія

Науково-практичний журнал

Випуск 1

Одеса
2014

У першому номері журналу «Актуальні проблеми філософії та соціології. Серія: Філософія» розглядаються філософські питання буття людини в сучасних суспільствах. Автори піднімають традиційні для філософського дискурсу проблеми, обмірковують шляхи їх вирішення у сучасному українському суспільстві. Багато уваги приділено філософському осмисленню суспільства, буття, діалектики, свободи, релігії як традиційних предметів філософської рефлексії.

Матеріали, оприлюднені в першому номері журналу «Актуальні проблеми філософії та соціології. Серія: Філософія», можуть бути корисними для науковців, викладачів, аспірантів, докторантів, студентів вищих навчальних закладів, а також для всіх тих, хто цікавиться філософськими проблемами сучасних суспільств.

Головний редактор:

Яковлев Денис Вікторович – д-р політ. наук, професор

Відповідальний секретар:

Шамша Ігор Володимирович – канд. філос. наук

Редакційна колегія:

К.М. Вітман – д-р політ. наук, професор (Одеса, Україна)
Е.А. Гансова – д-р філос. наук, професор (Одеса, Україна)
І.В. Голубович – д-р філос. наук, професор (Одеса, Україна)
П. Длугош – д-р соціол. наук, професор (Ржешов, Польща)
В.М. Дрьомін – д-р юрид. наук, професор (Одеса, Україна)
О.А. Івакін – д-р філос. наук, професор (Одеса, Україна)
Т.Г. Каменська – д-р соціол. наук, професор (Одеса, Україна)
Н.В. Коваліско – д-р соціол. наук, професор (Львів, Україна)
А.С. Конверський – д-р філос. наук, професор (Київ, Україна)
Л.І. Кормич – д-р істор. наук, професор (Одеса, Україна)
С.В. Куцупал – д-р філос. наук, професор (Полтава, Україна)
С.А. Крилова – д-р філос. наук, професор (Київ, Україна)
О.В. Лісієнко – д-р соціол. наук, професор (Одеса, Україна)
І.М. Меліков – д-р філос. наук, професор (Москва, Російська Федерація)
С. Мінева – д-р філософії, професор (Софія, Болгарія)
Д. Мірчев – д-р філос. наук, професор (Софія, Болгарія)
В.М. Онищук – д-р соціол. наук, професор (Одеса, Україна)
Т.В. Розова – д-р філос. наук, професор (Одеса, Україна)
Є.Л. Стрельцов – д-р юрид. наук, професор (Одеса, Україна)
О.С. Токовенко – д-р філос. наук, професор (Дніпропетровськ, Україна)
В.О. Туляков – д-р юрид. наук, професор (Одеса, Україна)
Н.В. Хамітов – д-р філос. наук, професор (Київ, Україна)
В.В. Чепак – д-р соціол. наук, професор (Київ, Україна)
І.В. Шапошникова – д-р соціол. наук, професор (Херсон, Україна)
С.А. Щудло – д-р соціол. наук, професор (Дрогобич, Україна)

Рекомендовано до друку та поширення через
мережу Internet вченою радою Національного університету
«Одеська юридична академія» 12.09.2014 р. (протокол № 1)

Науково-практичний журнал «Актуальні проблеми філософії та соціології»
зареєстровано Державною реєстраційною службою України
(Свідоцтво про державну реєстрацію друкованого засобу масової інформації
серія КВ № 2082610626 Р від 25.06.2014 р.)

Розділ 1

ІСТОРИЯ ФІЛОСОФІЇ

УДК 111.1

Ивакин А. А.

заведующий кафедрой философии

Национального университета «Одесская юридическая академия»,

доктор философских наук, профессор

К КРИТИКЕ ГЕГЕЛЕВСКОГО ОПРЕДЕЛЕНИЯ ДИАЛЕКТИКИ

Начну, однако, не с критики, а наоборот, – с подчеркивания важности и продуктивности гегелевской диалектики. Прежде всего, отмечу, что высказанные в литературе упреки в адрес Г.В.Ф. Гегеля о противоречивости его *метода и его системы* являются надуманными. Эта надуманность основывается на «урезанном» восприятии диалектики как учения о развитии, причем о развитии, понимаемом весьма абстрактно: вечный процесс возникновения нового, в котором нет «ничего раз и навсегда установленного, безусловного, святого <...> кроме непрерывного процесса возникновения и уничтожения, бесконечного восхождения от низшего к высшему» [11, с. 276].

Г.В.Ф. Гегель как раз постоянно указывал на то, что «бесконечный прогресс вообще принадлежит чуждой понятия рефлексии; абсолютный метод, который имеет своей душой и своим содержанием понятие, не может привести к такому прогрессу» [3, с. 305].

Я думаю, что внимательные читатели гегелевских философских трудов согласятся со мной в том, что гегелевская система Бытия одновременно является и самоотжественной, и саморазвивающейся. Отсюда следует, что и гегелевский диалектический метод является методом, исследующим и процесс изменения Бытия, и устойчивость (то есть именно «раз и навсегда установленное», «безусловное») в нем.

О правоте сказанного свидетельствует хотя бы следующий часто и разными философами цитируемый фрагмент «Науки логики»: «В силу указанной выше природы метода наука представляется замкнутым в себя *кругом*, в начало которого – в простое основание – влетается путем опосредствования [его] конец; причем круг этот есть *круг кругов*, ибо каждый отдельный член как одухотворенный методом есть рефлексия-в-себя, которая, возвращаясь в начало,

в то же время есть началом нового члена. Звенья этой цепи – суть отдельные науки, из коих каждая имеет нечто *до* себя и нечто *после* себя, или, говоря точнее, *имеет* только то, что ей *предшествует*, и в самом своем заключении *показывает* свое *последующее*» [3, с. 308–309].

Читая и перечитывая этот фрагмент, я вижу, что в нем «просвечивает» единство природного и социального эволюционного процесса (потенциально бесконечной реальности) и «Мира Идей» (актуально бесконечной реальностью).

Вглядимся в эти «круги кругов». Что такое имеет в виду Г.В.Ф. Гегель, рисуя нам «звенья» универсальной «цепи», которые «суть отдельные науки, из коих каждая имеет нечто до себя и нечто *после* себя, или, говоря точнее, *имеет* только то, что ей *предшествует*, и в самом своем заключении *показывает* свое *последующее*»? Разве эти «отдельные науки» – всего лишь разделы науки о духе, а не механика, физика, химия, биология, социология, имеющие своим предметом вполне реальные «звенья» эволюции – круг литосферы, круг биосферы и круг социосферы, связанные между собой тем, что им предшествует, и тем, что из них и за ними с неизбежностью возникает?

Я хочу сказать следующее. За логической *формой* философии Г.В.Ф. Гегеля, точно так же, как и за Логосом Гераклита, если нам, современным философам, внимательно всматриваться и вдумываться в них, можно увидеть вполне реальное и обоснованное фактами и обобщениями современной науки и практики новое, обогащенное *содержание* того, что мы называем объективной диалектикой. Иначе говоря, то, что великие философы (и речь, конечно, идет не только о Гераклите и Г.В.Ф. Гегеле) в свое время интуитивно уловили в качестве объективно существующей универсальной матрицы логики бытия (своеобразной логистики Логоса), позволяет следу-

ющим поколениям философов на основе Всеобщего, зафиксированного этими великими предшественниками, обнаруживать то или иное Особенное, которое способно конкретизировать и надстраивать заложенный ими онтологический фундамент.

Перейдем теперь к моему критическому отношению к тем определениям, которые Г.В.Ф. Гегель дает диалектике, а также к рассудку и разуму. В этом аспекте статья является своеобразным дополнением и разъяснением тех претензий к великому диалектику, которые уже были высказаны мною ранее [4; 5].

Прежде всего, отмечу ряд моментов, свидетельствующих о том, что Г.В.Ф. Гегель был непоследовательным, а зачастую и несправедливым в своем отношении к рассудку.

Цитирую Г.В.Ф. Гегеля: «Закон тождества гласит: «Все тождественно с собой, $A=A$ »; в отрицательной форме: « A не может в одно и то же время быть A и не- A ». Вместо того чтобы быть истинным законом мышления, это предложение есть не что иное, как закон абстрактного рассудка» [4, с. 270].

Однако возникает вопрос о том, как следует относиться к этому «закону абстрактного рассудка», когда выясняется, что поскольку «в своей истине разум есть *дух*, который выше их *обоих*» (выше как рассудка, так и «отрицательного разума», то есть скептицизма – *А. И.*), постольку «он рассудочный разум или разумный рассудок» [2, с. 78].

Иначе говоря, речь идет о той стадии развития логического, когда рассудительность становится неотъемлемым моментом положительного разума. Надо ли полагать, что в этом-то своем, впитанном в разум, состоянии рассудок уже теряет свою абстрактность? Однако если это действительно так, то должны ли мы «закон абстрактного рассудка» просто взять и отбросить, поскольку он становится чуждым приобретшему конкретность рассудку? Или же закон тождества при этом все же остаётся, но тоже каким-то образом видоизменяется и становится уже «истинным законом мышления»?

Постараюсь ответить на поставленный мною же вопрос. Несомненно, настоящий мыслитель-диалектик должен пользоваться «разумным рассудком» как необходи-

мым элементом подлинной и полной, а не усеченной диалектики, в том числе чтобы не впадать в софистику, он должен продолжать соблюдать закон тождества. При этом формулу «все тождественно с собой, $A=A$ » применять совершенно необходимо, причем применять очень точно, особенно в ее отрицательной форме « A не может в одно и то же время быть A и не- A ».

Поясняю на примерах. Зададим вопрос любителям поднадоевшей уже многим «мудрости». Так во что нельзя войти дважды: в одну и ту же реку или в одну и ту же воду одной и той же реки? Ответ очевиден: конечно, в одну и ту же воду. Река тысячелетиями может оставаться той самой, даже меняя свое русло, даже меняя количество и качество переносимой ею воды. То же самое можно сказать буквально о чем угодно, а точнее – о чем угодно развивающемся. Например, о феномене отражения: оно остаётся самым собой (тем же самым, то есть отражением) и у камня, и у растения, и у человека. То же самое можно сказать и об информации: информация не может в одно и то же время быть A (информацией) и не- A (неинформацией). И это невзирая на то, какую именно информацию мы имеем в виду: информацию пчелы или информацию человека.

При этом нужно подчеркнуть, что «тем же самым» во всех этих и других случаях остается не качество, а сущность. Сущность реки, сущность отражения, сущность информации и так далее – все это, внешне изменяясь в историческом процессе, внутренне сохраняет свою «ту-же-самость». Именно благодаря этой, присущей всему на свете, замечательной способности сохранения себя в потоке изменений мы имеем научные понятия, а главное – философские категории, являющиеся отражением в нашем мышлении непреложных и вечных форм вечно остающегося самим собой Бытия. Разница здесь лишь в продолжительности сохранения, пребывания того или иного развивающегося предмета.

Так что в какой бы форме ни существовал рассудок (в абстрактной или же конкретной), все равно закон тождества остается важнейшим его законом. Разница лишь в том, что в первом случае тождество понимается с позиций формальной логики,

а во втором – с позиций логики содержательной.

Рассудок надо любить и уважать. К сожалению, я это понял очень поздно. «Всё собирающий и всё сохраняющий Рассудок» – такое теперь я даю ему определение. И в таком позднем своем прозрении я не могу не упрекнуть и Г.В.Ф. Гегеля: слишком уж категорично в своей схеме структуры логического приписывает он рассудку (и только ему одному) абстрактность. Но разве он один страдает этим свойством? Разве не страдает абстрактностью та форма мышления, которую Г.В.Ф. Гегель назвал негативным разумом (как будто разум вообще может быть негативным!), а главное – назвал этот «негативный разум» разумом диалектическим, что, я считаю, просто оскорбительно для подлинной диалектики. Ведь разве не абстрактны все эти скептики-«диалектики»? Ужас как абстрактны! Э. Гуссерль вообще относит «скептические философии» к «нефилософиям», к неживым философиям [6, с. 31].

Куда как лучше назвать рассудок хранителем Покоя, Вечности, Устойчивости Бытия и присущего ему Мышления. Тогда и скептицизм мы перестанем ругать и назовем его проповедником вечного движения, изменения, вечного обновления. Рассудок и скептицизм ущербны лишь тогда, когда абсолютизируются, разрастаются до невозможности и пытаются при этом обойтись друг без друга.

А вот умело соединив друг с другом рассудок и скептицизм – эти два потока с такой, казалось бы, разной водой в каждом из них, мы обязательно получим адекватное изображение нашего такого таинственного и в то же время такого понятного Мира, вечно пребывающего самим собою в вечном своем беспокойстве и обновлении.

Г.В.Ф. Гегель восторгается «изумительнейшей и величайшей, лучше сказать, абсолютной мощи» рассудка в его деятельности разложения сложного на составные части [5, с. 17]. Мне же представляется, что он недооценивает другую, противоположную и тоже «абсолютную мощь» рассудка, обретающего её, конечно, только в составе разума. Я имею в виду его функцию собирания воедино того, что скрывается под внешней оболочкой неисчислимого многообразия

форм вечного становления всего сущего. И это развитое состояние рассудка я, пользуясь терминологией Г.В.Ф. Гегеля, и назвал бы его «подлинной определенностью».

Итак, к сожалению, Г.В.Ф. Гегель излишне расширил сферу уже-присутствия диалектического метода, приняв укоренившееся в поздней Античности и в Средневековье мнение о том, что диалектика имеется уже там, где в мышлении задействовано хоть какое-то противоречие. Однако, не уважая и даже презирая софистику, Г.В.Ф. Гегель здесь сам же в неё и впадает. Подобно тому, как человек у неких античных спорщиков вдруг оказывается тождественным оципанному петуху (оба не имеют перьевого покрова, но зато имеют две ноги и зычный голос), так и Г.В.Ф. Гегель дает повод считать диалектикой, извините, что попало, и даже в том числе – «рассуждательство, в котором отсутствует содержание, пустота которого прикрывается остроумными соображениями» [4, с. 206].

Пытаясь как-то объяснить такое странное положение дел, Г.В.Ф. Гегель в схеме строения логического выделяет два уровня присутствия диалектики: первый он назвал диалектическим, или отрицательно-разумным, а второй – спекулятивным, или положительно-разумным. И хотя в названии второго уровня вообще нет слова «диалектика», но именно в нем-то диалектика в гегелевской схеме и пребывает в своей «подлинной определенности». И получается, что тот уровень, который Г.В.Ф. Гегель назвал диалектическим, включает в себя диалектику, которая не есть диалектика в своей подлинной определенности. Ситуация очень странная: уровень мышления называется диалектическим, а диалектика в нем не подлинная, не настоящая! И столь очевидное нарушение Г.В.Ф. Гегелем законов формальной логики безусловно было вызвано непродуманностью им вопроса о том, что именно можно и нужно называть диалектикой, а что – ни в коем случае нельзя.

Одно из печальных последствий такой небрежности заключается в том, что как бы с «благословения» Г.В.Ф. Гегеля в философской литературе господствует весьма расширительное понимание того, что мож-

но называть диалектикой, и это, на мой взгляд, прямой путь к историко-философскому эклектицизму.

Так, в самом начале своей работы «Диалектический логос: становление античной диалектики» А.С. Богомоллов пишет: «Античная диалектика содержала все возможные и развернувшиеся затем в реальной двадцатипятивековой истории типы диалектики: объективной диалектики космоса и диалектики мышления; объективно применяемой диалектики мышления и диалектики, применяемой субъективно, то есть софистики и скептицизма; диалектики рациональной и диалектики мистической, возрождающей в философии способы мысли, восходящие к мифологии; положительной диалектики, видящей в противоречии импульс к движению вперед, к выработке объективной картины мира и человека, и диалектики негативной, для которой противоречие есть симптомом нереальности, видимости чреватого этим противоречием объекта понятия» [1, с. 5].

Как можно видеть, автор этой книги, в целом очень интересной и содержательной, всё перечисленное им выше называет типами, то есть разновидностями, диалектики. Мне кажется, в этом случае можно говорить о чём угодно: о предпосылках, о преддверии, об элементах, об искажениях диалектики и так далее. Однако собственно диалектикой можно называть лишь такой метод мышления, который основан на ряде необходимых и достаточных принципов. В частности, как можно называть «негативную диалектику» диалектикой, если в ней наличие противоречия не сочетается с объективностью знания?! И совсем уж недопустимо (недопустимым это считал и Г.В.Ф. Гегель) причислять к диалектике софистику.

Излишне расширительное понимание предмета диалектики способствует и разнообразию воззрений отдельных философов на то, что такое диалектика.

Часть философов полагает, что диалектика – это метод, носящий субъективный, то есть чисто социальный, а не универсальный, характер. Хотелось бы в качестве примера, а также в качестве неожиданной в своей оригинальности назвать точку зрения А.А. Ивина: «Диалектика – ядро особого,

коллективистического стиля мышления. Этот специфический стиль характерен для обществ, ставящих перед собой глобальную общую цель построения идеального общества (своего рода «рая» на небесах или «рая» на земле). Диалектика господствовала, в частности, в средневековой и коммунистической культурах. С уходом их с исторической арены она утратила свои социальные предпосылки и оказалась забытой. Современной России нет уже нужды смотреть на мир через очки диалектики. Однако с возвращением на историческую арену новой формы коллективистического общества вновь возникла бы потребность в оживлении диалектики и входящей в ее состав диалектической логики» [9].

Представители другой части философов, той, которая признаёт объективный и универсальный характер диалектики, однако в то же время признаёт и плюрализм её форм, всегда предпочитают среди этого множества форм избрать для себя какую-либо одну, кажущуюся им наиболее зрелой и «истинной». Так, например, сторонники материалистической диалектики считают подлинно истинной именно её, относя все прочие формы диалектики либо к не доросшим до этой истинной формы, либо же к умышленно искажающим её. Думаю, что именно такое деление диалектики на единственно хорошую и остальные (плохие) незримо присутствует и в названной выше работе А.С. Богомоллова, поскольку без подобной парадигмы и ему, и другим советским авторам трудно было бы предотвратить неизбежность эклектического подхода при допущении плюрализма «типов» диалектики.

Да и сам Г.В.Ф. Гегель, как можно было видеть, также допуская плюрализм диалектик, разделял диалектику на диалектику в неподлинной её определенности, то есть, можно сказать, на «так себе» диалектику и на диалектику в её подлинной определенности. И последняя, по Г.В.Ф. Гегелю, возможна лишь в сфере так называемого спекулятивного мышления (еще один неудачный термин, для большинства людей отнюдь не способствующий их уважительному отношению к диалектике).

Важно, однако, понять вот что: разбираюсь в, казалось бы, чисто терминологиче-

ских погрешностях, неизбежно начинаешь понимать, что дело не только в них. За формально-логическими противоречиями любого текста очень часто, если не всегда, в качестве их причины стоят вполне определенные и вполне содержательные нестыковки и погрешности автора такого текста. В рассматриваемом случае можно видеть, что причина эта заключается в усмотрении исходного пункта возникновения диалектики не в чем ином, как в неудержимой текучести, изменчивости всего сущего («всё течет, всё меняется»). И вот парадокс: именно эта, как я выразился, погрешность и возвратилась, как бумеранг, к самому Г.В.Ф. Гегелю в форме того самого несправедливого упрека, с анализа которого я и начал свою статью, – упрека в противоречивости гегелевских метода и системы. Совсем не желая этого, Г.В.Ф. Гегель, тем не менее, сам и предоставил повод некоторым философам и логикам понять диалектику весьма примитивно – как дурную бесконечность прогресса.

На самом же деле вовсе не текучесть является исходным пунктом возникновения диалектики как метода. Абсолютная текучесть – это исходный пункт лишь такой «так себе» диалектики, как скептицизм.

Снисходительность Г.В.Ф. Гегеля к скептицизму порождает и другое ошибочное мнение: там, где имеется хоть какое-нибудь противоречие, там якобы уже существует и диалектика. Так, например, когда как само собою разумеющееся пишут: «Диалектика – это искусство рассуждать, вести спор, противопоставляя друг другу противоположные мнения» (А.А. Ивин), то при этом либо забывают, либо вообще отрицают очень важное обстоятельство: для подлинного диалектика главной целью является не сам спор и не само умение рассуждать, для него рассуждения и спор – это лишь средство за столкновением противоположных мнений увидеть и выразить то, что мы называем объективной диалектикой, в частности отношения диалектического тождества между реально противоположными вещами и явлениями.

Итак, начало, исходный пункт диалектики – не текучесть и даже не развитие. И не наличие спора и противоположных мнений. Диалектика начинается с провозглашения

Фалесом оказавшейся удивительной, по выражению М. Хайдеггера, для древних греков истины: «одно есть всё». Позже Гераклит эту провозглашенную Фалесом истину предельно расширил и объективировал, заявив, что не только архэ тождественно со всем тем, что оно порождает, но и всё на свете является таким же тождеством противоположных вещей или свойств. Это удивительное и универсальное свойство бытия отметили также китайские мыслители своим учением о Ян и Инь.

Выражение «тождество противоположностей» говорит не об их абстрактной одинаковости, а об их «равноправии» (одинаковой важности) внутри системы. И поскольку это – тождество *противоположностей*, оно постоянно обременено особым видом *противоречия*, требующего своего постоянного разрешения как усилиями каждой из противоположностей, так и усилиями всей системы, выполняющей по отношению к ним роль субстанции.

Итак, Г.В.Ф. Гегель, конечно, сделал большой шаг, отойдя от того, чтобы традиционную «чисто рассудочную» логику называть диалектикой (как это делал еще Р. Декарт), тем не менее, продолжая причислять к диалектике скептический способ мышления, он тем самым дал повод противникам диалектического способа мышления противопоставлять диалектику рассудку, тогда как на самом деле тот является ее неотъемлемым моментом. И это, как известно, привело к совершенно необоснованному и пагубному для развития философии противостоянию, взаимной вражде сторонников диалектической и сторонников формальной логики.

Итак, в процессе классификации моментов логического следует весьма осторожно пользоваться терминами «абстрактное и конкретное». Прежде всего, эти термины не могут применяться в качестве характеристик, различающих рассудок и скепсис. Различающие (и в то же время дополняющие друг друга) характеристики следует здесь видеть, несомненно, в другом: это момент *устойчивости-полагания*, и момент *изменчивости-отрицания* (можно их назвать и иначе: момент определения, то есть полагания и удержания пределов, и момент прехождения или разру-

шения, то есть отрицания пределов). Причем эти моменты должны пониматься не только как логические, но и как исторические предпосылки разумного мышления, возникшего вместе с появлением и становлением философии.

Появившись на свет Божий, человеческий разум как высшая форма мышления включил в себя рассудок и скепсис в качестве своих абсолютно равноправных моментов, в качестве тождества противоположностей. Поэтому, во-первых, слова «негативный» и «позитивный», применяемые Г.В.Ф. Гегелем по отношению к разуму, абсолютно излишни. А во-вторых, только разумное мышление, возникновение которого (хочу еще раз подчеркнуть это) совпадает с историческим началом философии, является подлинно диалектическим мышлением, а значит, «разумное» и «диалектическое» – это синонимы.

Итак, разум – это диалектический синтез, конкретное единство одинаково абстрактных своих моментов: устойчивости (тезис) и изменчивости (антитезис). Г.В.Ф. Гегель же почему-то явное предпочтение отдает антитезису, именуя его «диалектическим или отрицательно-разумным». Диалектика, таким образом, противопоставляется рассудку, который на самом деле является ее (диалектики) собственным неотъемлемым моментом. Налицо повод запутать философа (а не-философа – тем более). Поэтому гегелевскую схему структуры логического, состоящей из трех моментов (абстрактный, или рассудочный; диалектический, или отрицательно-разумный; спекулятивный, или положительно-разумный) *считаю совершенно необходимым конкретизировать* таким образом:

1) **тезис:** абстрактный рассудок (абстрактное полагание);

2) **антитезис:** абстрактный скепсис (абстрактное отрицание);

3) **синтез:** разум, или диалектический способ мышления, как конкретное единство разумного рассудка и разумного скепсиса.

Разумеется, рассудок должен быть признан в качестве неадекватного, абстрактного исторического начала диалектического мышления, то есть в качестве того, без чего оно (диалектическое мышление) не могло бы возникнуть. Ведь не надо за-

бывать, что рассудительность, прочная определенность мышления, позволяющая человеку увидеть вещь такой, какая она есть на самом деле (камень – это камень и ничего более), пришла на смену принципу «всеобщего оборотничества» [10, с. 12–13] присущего мышлению мифологическому (камень может быть чем угодно, в том числе, например, и демоном).

Поэтому, будучи абстрактным по отношению к разуму, рассудок, исторически существовавший уже до появления разума, придал (и сейчас придает) значительно большую конкретность человеческому мышлению, сделав его рациональным. Поэтому абстрактность и конкретность его относительна, а не абсолютна. Он абстрактен по отношению к разуму, однако будучи взятым изолированно от последнего. Однако он конкретен по отношению к мифологическому сознанию. И он также конкретен в составе разума как «разумный рассудок». И поэтому не следует «приклеивать» к рассудку, даже взятому до и вне разума, ярлык вечной абстрактности, которая на самом деле была для него лишь исторически вынужденной. И особенно несправедливо его деятельности абстрактного определения противопоставлять не менее абстрактное, свойственное скептицизму отрицание определенности и прочности как якобы нечто более высокого. Рассудок удерживает принятое определение потому, что в этом заключается его функция – «держаться устойчивого». Приходит время, и будучи уже в составе разума (диалектического мышления), он продолжает делать то самое, но уже понимая и принимая во внимание то, что удерживаемое им определение само исторически изменяется, оставляя, однако, при этом в неприкосновенности свою исходную сущность.

Литература

1. Богомолов А.С. Диалектический логос: становление античной диалектики / А.С. Богомолов. – М. : Мысль, 1982. – 263 с.
2. Гегель Г.В.Ф. Наука логики : в 3 т. / Г.В.Ф. Гегель. – М. : Мысль, 1970– . – Т. 1. – 1970. – 549 с.
3. Гегель Г.В.Ф. Наука логики : в 3 т. / Г.В.Ф. Гегель. – М. : Мысль, 1972– . – Т. 3. – 1972. – 672 с.
4. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук : в 3 т. / Г.В.Ф. Гегель. – М. : Мысль, 1974– . – Т. 1. – 1974. – 452 с.

5. Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа / Г.В.Ф. Гегель. – СПб. : Наука, 1999. – 448 с.

6. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология / Э. Гуссерль. – СПб. : Санкт-Петербургский ун-т МВД России, 2004. – 260 с.

7. Ивакин А.А. Диалектика в ее конкретном понимании / А.А. Ивакин // Аль-Фараби: философско-политологический и духовно-познавательный журнал. – Алматы, 2012. – № 4(40). – С. 105–120.

8. Ивакин О.А. Повернути діалектиці її істинний зміст / О.А. Ивакин // Мультиверсум: філософський альманах / гол. ред. В.В. Лях. – Вип. 7(95). – 2010. – С. 3–15.

9. Ивин А.А. Что такое диалектика : [монография] / А.А. Ивин [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://alex-ivin.livejournal.com/369.html>.

10. Лосев А.Ф. Античная мифология в ее историческом развитии / А.Ф. Лосев. – М. : Учпедгиз, 1957. – 620 с.

11. Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии / Ф. Энгельс // Сочинения : в 39 т. / К. Маркс, Ф. Энгельс. – Изд. 2-е. – М. : Госполитиздат, 1955–1966. – Т. 21. – 1960. – 340 с.

Аннотация

Ивакин А. А. К критике гегелевского определения диалектики. – Статья.

Автор статьи показывает, что Г.В.Ф. Гегель в своей философии создает описание системы Бытия, которая одновременно является и самоидентичной, и саморазвивающейся. Таким образом, упреки в адрес Г.В.Ф. Гегеля о противоречивости его метода и его системы не имеют достаточного основания. К сожалению, при определении места диалектики в структуре логического Г.В.Ф. Гегель допускает слишком расширительное понимание диалектики, а также терминологически путаное соотношение ее с рассудком и разумом. И это в немалой степени способствует господству в философской литературе плюрализма и субъективизма в понимании диалектики. Автор статьи предлагает свою корректировку гегелевской схемы структуры логического на основе закона отрицания отрицания.

Ключевые слова: диалектика, рассудок, разум, скептицизм, абстрактный, конкретный, система, метод, тождество, сущность, плюрализм, противоположность, противоречие.

Анотація

Ивакин О. А. До критики гегелівського визначення діалектики. – Стаття.

Автор статті показує, що Г.В.Ф. Гегель у своїй філософії створює опис системи Буття, яка одночасно є і самототожною, і такою, що саморозвивається. Таким чином, закиди на адресу Г.В.Ф. Гегеля про суперечливість його методу та його системи не мають достатньої підстави. На жаль, під час визначення місця діалектики в структурі логічного Г.В.Ф. Гегель допускає занадто розширювальне розуміння діалектики, а також термінологічно плутане співвідношення її з глуздом і розумом. І це значною мірою сприяє пануванню у філософській літературі плюралізму й суб'єктивізму в розумінні діалектики. Автор статті пропонує своє коригування гегелівської схеми структури логічного на основі закону заперечення заперечення.

Ключові слова: диалектика, глузд, розум, скептицизм, абстрактний, конкретний, система, метод, тотожність, сутність, плюралізм, протилежність, суперечність.

Summary

Ivakin A. A. The critique of Hegel's definition of dialectic. – Article.

The author shows that Hegel in his philosophy creates description of Existence, which is both self-identical and self-sustaining. Thus, the criticism of inconsistency of Hegel's method and system does not have sufficient reason. Unfortunately, determining the place of the dialectic in structure of logic, Hegel affords too expanded understanding of dialectic and confuses terminology relationship of dialectics with reason and mind. This significantly contributes to the dominance of pluralism and subjectivism in the understanding of dialectics in philosophical literature. The author offers his adjustment to the Hegel's structure of logic based on the law of negation of negation.

Key words: dialectic, reason, mind, skepticism, abstract, concrete, system, method, identity, essence, pluralism, opposite, contradiction.

УДК 101.1(091)

Немчинов І. Г.

професор кафедри філософії

Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова,

доктор філософських наук, професор

«ІДЕЯ ЄВРОПИ» В «СЛОВ'ЯНОФІЛЬСЬКІЙ» ІСТОРІОСОФСЬКІЙ ТРАДИЦІЇ ПЕРШОЇ ПОЛОВИНИ ХІХ СТ.

Із середини ХІV ст. – часу Флорентійської унії та падіння Константинополя – ставлення московських, а потім російських, ідеологів до Європи залишається практично незмінним – якщо не зовсім ворожим, то принаймні тією чи іншою мірою негативним.

У першій половині ХІХ ст. в російській історичній свідомості (передусім «слов'янофільській») поширився певний образ Європи, який упродовж ХІХ ст. набув вигляду «ідеї Європи», до якої апелювали «слов'янофіли» та продовжують апелювати їхні сучасні ідеологічні нащадки. Метою нашої статті є спроба піддати аналізу генезу та сутність цієї ідеї в контексті становлення російського історіософського мислення.

У 1820-х рр. те задрісно-захоплене ставлення до Заходу, що намітилося після 1812–1813 рр., потроху згасало. Відкриття росіянами буденної Європи в сукупності з повсякденністю миколаївської Росії призвело до поширення певного історико-культурного песимізму. Поступ, відомий у Росії під іменем європейської культури, вже не міг слугувати абсолютно надійним орієнтиром. Одночасно з П. Чаадаєвим (хоча й із інших причин) «любомудри» відривають «Європу» від власне європейського культурно-політичного контексту, вона стає категорією, що протистоїть категорії «Росія». Таким чином формується ключова російська історіософська опозиція «Росія – Європа», обидві складові якої є не стільки відображенням реальних Росії та Європи, скільки ідеологічними конструктами.

Вихідні позиції для конструювання та протиставлення «Росії» та «Європи» можуть бути різними. П. Чаадаєв зазначає: «...стоячи між двома головними частинами світу, Сходом та Заходом, спираючись одним ліктем у Китай, іншим – у Німеччину, ми повинні були б поєднувати в собі обидва великих начала духовної природи: уявлення та розум, сполучати в нашій цивілізації історію всієї земної кулі» [8,

с. 47]. Проте він змушений констатувати, що «ми ніколи не йшли разом з іншими народами, ми не належимо до жодного з відомих сімейств людського роду, ні до Заходу, ні до Сходу, і не маємо традицій ні того, ні іншого. Ми стоїмо наче поза часом, всесвітнє виховання людського роду на нас не поширилося» [8, с. 41]. Оскільки Росія не змогла здійснити цю об'єднавчу місію, її історична роль полягає в демонстрації решті світу уроку, що таке випадати з всесвітнього історичного процесу.

Очевидно, що для П. Чаадаєва Європа – це передусім «ідея Європи», що тісно пов'язана з ідеєю цивілізації, визначення якої він надав у Росії одним із перших. На його думку, цивілізація є «межею життя», фундаментальним облаштуванням життя, поза яким неможлива реалізація особою будь-яких її життєвих прагнень. Проте в Росії навіть найкращі люди «зовсім позбавлені того, що створює необхідні межі життя, природно вміщає у себе повсякденні події, а без цього так само неможливе здорове моральне існування, як без свіжого повітря неможливий здоровий стан фізичний» [8, с. 41]. П. Чаадаєв підкреслює, що «не йдеться ні про етичні принципи, ні про філософські положення, а просто про упорядковане життя, про ці звички, про ці навички свідомості, що надають затишок розуму й душі, невимушеність, розмірений рух» [8, с. 41].

О. Пушкін обґрунтовує відмінності між Росією та Європою. У 1834 р. він писав: «Довго Росія залишалася чужою Європі. Приймавши світло християнства від Візантії, вона не брала участі ні в політичних переворотках, ні в розумовій діяльності римсько-католицького світу» [5, с. 407]. О. Пушкін щиро вважав непридатними спроби бездумного копіювання європейських зразків, про що й писав, зокрема, у рецензії на другий том «Истории русского народа» М. Полевого:

«Зрозумійте також й те, що Росія ніколи не мала спільного з рештою Європи; що історія її потребує іншої думки, іншої формули» [5, с. 324].

І для О. Пушкіна, і для П. Чаадаєва Європа – це «ідея Європи», головною характеристикою якої є її принципова відмінність від «ідеї Росії». Власне, у межах такої парадигми формується ставлення до Європи «слов'яно-фільськими» колами упродовж усього ХІХ ст.

У 1844 р. вийшла збірка есе «Русские ночи» В. Одоєвського, колишнього члена «Общества любителей», зібрання якого відбувалися в 1823–1825 рр. у нього на квартирі. Ця книжка якнайкраще ілюструє думку, висловлену одного разу П. Чаадаєвим: «Ми – публіка, а там (у Європі – І. Н.) актори, тож нам належить право оцінювати п'єсу» [8, с. 239].

Колишній «любомудр» В. Одоєвський вважає, що має повне право оцінювати, якщо не судити, Європу. Утім йдеться про уявну Європу, ту, яка існує передусім у голові самого судді. Чи не тому роздуми письменника виглядають примхливою сумішню цікавих знахідок, які випередили шукання європейських інтелектуалів ХХ ст., та ідеологічних кліше, що нагадують найгірші пропагандистські штампи радянських часів.

Саме у В. Одоєвського ми вперше зустрічаємо морфологічне розуміння історії, підхоплене та ретельно розроблене пізніше М. Данилевським у праці «Россия и Европа» (1869 р.). Оскільки народи, на думку В. Одоєвського, є живими організмами, то вони проходять стадії розвитку, квітнення та смерті. Історія людства відтак складається з різних взаємодій народів (цивілізацій). Один народ заміщується іншим, що є цілком природним процесом. Європа, що переживає період старіння, незабаром має померти, а на заміну їй повинна прийти «молода» Росія.

Близька загибель Європи не надихає, а лякає письменника. Але що ж свідчить про її загибель? На думку В. Одоєвського, поховане Європу скептицизм. Здатність усе піддавати сумніву неприємна В. Одоєвському, тому що вона призводить до індивідуалізму. Передаючи свої власні переживання сумніву, він пише: «Відмітний характер цієї миті – це не самий скептицизм, а бажання вийти зі скептицизму, у щось вірити, чогось сподіватися, чогось шукати – бажання, яке нічим не задовольняється

й тому таке, що є болючим до нестями» [3, с. 146]. Він звинувачує Європу в тому, що вихід із сумніву вона намагається шукати лише в корисливості, яка начебто має «замінити хиткі підвалини так званої совісті» [3, с. 63]. Звернімо увагу, що одним із негативних персонажів «Русских ночей» є Єремія Бентам, якому «нічого не варто було перескочити від приватної користі до користі громадської, не помітивши, що в його системі між ними безодня; добрі люди ХІХ століття перескочили з ним разом й за його ж системи довели, що суспільна користь ніщо інше, як їхня власна вигода; безглуздість зробилася очевидною» [3, с. 60]. Але це, м'яко кажучи, спрощений погляд на пошуки щастя представниками утилітаризму.

В. Одоєвський намагається довести, що скептицизм призвів до панування ідей, що заперечують совість. Отже, загрузнувши в скептицизмі, Європа випрацювала свій потенціал. Час попелом накриє її так само, як давні культури минулого. В. Одоєвський не радіє із цього приводу, його радше пригнічує усвідомлення того, що така могутня культура перебуває в занепаді. «Невже справді така доля очікує цей гордий осередок десяти століть просвіти? Невже розлетяться, як дим, дивовижні твори давньої науки та давнього мистецтва?» – запитує він [3, с. 147]. Пізніше Ф. Достоевський у романі «Підліток» (1875 р.) назве руїни Європи «кладовищем», на якому лежать «дорогі покійники».

На думку В. Одоєвського, є тільки одна сила, яка здатна відвернути загибель Заходу, вивести його з того стану, у якому він перебуває. Сила ця – Росія. Запорукою цього є її самобутня історія, те, що вона не пов'язана з історією Заходу. Звідси, як колись із Палестини, не більше й не менше, проллється, як вважає письменник, світло, яке просвітить душі європейців. В. Одоєвський прямо опонує П. Чаадаєву: «Ми поставлені на кордоні двох світів: минулого та майбутнього; ми нові та свіжі; ми непричетні злочинам старої Європи; перед нами розігрується її страшна, таємнича драма, розгадка якої, імовірно, приховується в глибинах російського духу» [3, с. 148].

В. Одоєвський визнає досягнення Заходу в тих галузях, які він був здатний розвивати, але не вбачає в них універсального значення.

На його думку, багато паростків інших поглядів та тенденцій було придушено, хоча вони могли бути не менш плідними. Провина за це лежить на відсутності свого Петра на Заході, який привернув би погляди європейців до Сходу. «Відчуває Захід наближення слов'янського духу, – писав Одоєвський, – лякається його, як наші пращури лякалися Заходу» [3, с. 181]. Письменник пропонує європейцям бачити в росіянах не варварів, а представників давньої культури, більш органічної, ніж європейська, більш миролюбної та природної.

Месія-Росія повинна й неодмінно врятує Європу. Адже європейському світові штучної та бездуховної цивілізації протистоїть світ натуральний, духовний.

Багато що в творах В. Одоєвського нагадує тези «слов'янофілів». Проте письменник зберігає власну автономність. У листі до О. Хом'якова від 20 серпня 1845 р. він пише: «Дивна моя доля, для вас я західний прогресист, для Петербурга – запеклий старовір-містик; це мене радує, бо служить ознакою того, що я саме на тому вузькому шляху, який веде до істини» [1, с. 344]. На відміну від «слов'янофілів», В. Одоєвський вважав Росію більш «правильною» надбудовою Європи, а не зовсім іншим культурним утворенням.

Взимку 1838–1839 рр. на одному із зібрань у І. Киреевського в Москві О. Хом'яков прочитав свою статтю «О старом и новом». З полеміки, що розгорнулася з приводу тексту О. Хом'якова, і веде початок «слов'янофільство», яке цікавить нас тільки з огляду на формування «ідеї Європи».

Протиставлення Росії та Європи в перших «слов'янофілів» відбувається за кількома параметрами: виникнення держави, характер її розвитку, аспекти її існування та перспективи.

У Європі держави були засновані внаслідок завоювання одних народів іншими, а Російська держава, як зазначає О. Хом'яков, виникла «віддобрівольного поєднання Греції та півночі» [7, с. 129]. Ю. Самарін підкреслює, що «общинна настанова як у 862 р., так й у 1612 р. утворила із себе державу» [6, с. 51].

За принципами та характером розвитку Росія та Європа також відмінні. У «слов'янофільстві» протилежність культури та цивілізації набуває нового звучання. Для П. Чаадаєва цивілізація має універсаль-

ний характер. Він тому й вимагає для Росії європейської цивілізації, оскільки завдяки їй найбільшого розвитку самовизначення особи досягло саме в Європі. Причому П. Чаадаєв говорить саме про умови існування особистості, не намагаючись зазіхати на російську самобутність, яка для нього має також і позитивне значення. Натомість «слов'янофіли» не вважають цивілізацію універсальним поняттям. Так, Ю. Самарін писав, що цивілізація є приналежністю окремої нації й, на відміну від культури, може бути запозиченою, проте має цінність тільки те, що перетворилося на плоть та кров народного організму [6, с. 268]. Тільки ті запозичення, що були «переплавлені» в гушавині народного життя, перетворюються на культуру, що належить тільки певному народу й не передається іншому. Звернімо увагу на натуралістичний погляд на народ, що властивий «слов'янофілам», котрі шукають опертя своїм філософським побудовам у природних настановах народного життя.

Європа для «слов'янофілів» – це передусім раціональність. І. Киреевський писав: «Оцінюючи всі окремі здобутки раціональності, я думаю, що в кінцевому розвитку вона своєю хворобливою незадовільністю явно виявляється настановою однобокою, облудною, спокусливою та зрадницькою» [2, с. 120]. Для І. Киреевського істина існувала до людини, отже, завдання людини – розкрити її. Відтак єдність із Богом, яку надає віра, належність до колективу, проміжної ланки між окремою людиною та Богом, – речі, природні для нього. Віра не може співіснувати із сумнівом. Скептицизм та відсутність живої віри в європейців гнітять І. Киреевського. Як і В. Одоєвський, він намагається підказати Європі шлях до порятунку. А шлях один – християнство, причому «правильне» християнство. Адже саме католицтво роз'їдене скептицизмом. «Підкоривши віру логічним висновкам розуму, західна церква ще в IX ст. поклала всередині себе неминуче зерня реформації, яка поставила ту ж церкву перед судом того ж логічного розуму, нею самою поставленого над загальною свідомістю церкви вселенської» – писав І. Киреевський [2, с. 212]. Справжнє християнство залишилося тільки в Росії. Місце раціоналізму, на думку мислителя, повинне посісти христия-

янське просвітництво, православ'я як певний спосіб життя.

Якщо Захід здатен лише на рефлексію, то Росія може синтезувати розмаїття культурних форм на рівні реального життя. Синтез цей і є всезагальним життям.

З точки зору «слов'янофілів», Європа вичерпала свої можливості, свої споконвічні настанови. Росія ж до цього часу не заявила про себе. У середині XIX ст. прийшов час Росії замінити Європу. Логіка історії, яка була побудована «слов'янофілами», довільна, міфічна та поетична за своєю суттю. «Слов'янофільська» думка, що виросла з німецької філософії, згідно із зауваженням О. Пескова, перетворює абстрактно-логічні категорії німецької філософії на поетично забарвлені архетипи: «смерть-відродження», «космос-хаос» тощо [4, с. 85]. Індивідуалізована Європа – Хаос та Смерть, за якою йде Відродження та Космос – соборна Свята Русь. Тому «слов'янофіли» не просто жадають, а закликають загибель Європи, адже без цього не буде воскресіння Росії.

Суперечки 30–40-х років не тільки визначили шляхи розвитку російської філософії історії XIX – початку XXI ст., але й визначили головну категорію російського філософсько-історичного мислення – «ідею Європи», у якій відбулася заміна предметної реальності її проектом, змістовно порожнім та містифікованим. У другій половині XIX ст. цей процес був продовжений М. Данилевським та К. Леонтьєвим. Вульгаризація поглядів останніх і складає кістяк поглядів «чорної сотні», які під кількома псевдонімами існували в Російській імперії, а з 1943 р. – і в Радянському Союзі. Сучасна Росія, здається, готова остаточно зняти псевдоніми. Російські «патріоти» продовжують ліпити негативний образ Європи, очікуючи на першу-ліпшу можливість взяти реванш за всі поразки своїх попередників. Щоразу риторика стає все брутальнішою, а коло ідей – збіднілим. Проте їхні послуги продовжують користуватися попитом, оскільки російська влада завжди зацікавлена в мобілізації населення образом спільного зовнішнього ворога. І Європа у вигляді «ідеї Європи», запропонованої В. Одоєвським та «слов'янофілами», редукована до націоналістичного рівня їх-

німи послідовниками, підходить для цього якнайкраще.

Література

1. Егоров Б.Ф. Переписка кн. В. Ф. Одоевского с А.С. Хомяковым / Б.Ф. Егоров, М.И. Медовой // Ученые записки Тартуского университета. – 1970. – Вып. 251. – С. 335–349.
2. Киреевский И.В. Избранные статьи / И.В. Киреевский – М. : Современник, 1984. – 383 с.
3. Одоевский В.Ф. Русские ночи / В.Ф. Одоевский – М. : Наука, 1975. – 319 с.
4. Песков А.М. Германский комплекс славянофилов / А.М. Песков // Россия и Германия: опыт философского диалога. – М. : Медиум, 1993. – С. 53–94.
5. Пушкин А.С. Собрание сочинений : в 10 т. / А.С. Пушкин. – М. : ГИХЛ, 1962– . – Т. 6 : Критика и публицистика. – 1962. – 584 с.
6. Самарин Ю.Ф. О мнениях современника, исторических и литературных / Ю.Ф. Самарин // Самарин Ю.Ф. Сочинения : в 10-ти т. / Ю.Ф. Самарин. – М. : Тип. А.И. Мамонтова и Ко, 1877– . – Т. 1. Статьи разнородного содержания и по польскому вопросу. – 1877. – 422 с.
7. Хомяков А.С. О старом и новом / А.С. Хомяков. – М. : Современник, 1988. – 462 с.
8. Чаадаев П.Я. Статьи и письма / П.Я. Чаадаев. – М. : Современник, 1989. – 623 с.

Анотація

Немчинов І. Г. «Ідея Європи» в «слов'янофільській» історіософській традиції першої половини XIX ст. – Стаття.

Автор вважає, що в першій половині XIX ст. «слов'янофільськими» колами запропонований певний конструкт, який набув статусу «ідеї Європи». У статті аналізується її генеза та сутність у контексті становлення російського історіософського мислення. Автор робить висновок, що «ідея Європи» є головною категорією російського філософсько-історичного мислення, у якій відбулася заміна реальності її штучною конструкцією.

Ключові слова: «слов'янофільство», ідея, історіософія, категорія, культура, цивілізація, християнство.

Анотация

Немчинов И. Г. «Идея Европы» в «славянофильской» историсофской традиции первой половины XIX в. – Статья.

Автор считает, что в первой половине XIX в. «славянофильскими» кругами предложен определенный конструкт, который получил статус «идеи Европы». В статье анализируется ее генезис и сущность в контексте становления российского историсофского мышления. Автор делает вывод, что «идея Европы» является главной категорией российского философско-исторического мышления, в которой произошла замена реальности ее искусственной конструкцией.

Ключевые слова: «славянофильство», идея, историсофия, категория, культура, цивилизация, христианство.

Summary

Nemchynov I. H. “Idea of Europe” in the “Slavophile” historical and philosophical traditions of the first half of XIX century. – Article.

The author believes that in the first half of XIX century the circles of “Slavophiles” proposed the construct, which has received the status of the “idea of Europe”. The article examines the nature of its genesis in the context of the formation of Russian historiosophical thinking. The author concludes that the “idea of Europe” is the main category of the Russian philosophical and historical thinking, in which the substitution of reality by artificial construct took place.

Key words: “Slavophiles”, idea, historiosophy, category, culture, civilization, Christianity.

УДК 141.13(091)

Розова Т. В.*професор кафедри філософії**Національного університету «Одеська юридична академія»,**доктор філософських наук, професор***Чорна Л. В.***доцент кафедри філософської антропології**Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова,**кандидат політичних наук***ВЧЕННЯ ПРО ЛЮДИНУ У ФІЛОСОФІЇ ЙОГАНА ГОТЛІБА ФІХТЕ**

Обрання для філософського аналізу творчості Йогана Готліба Фіхте на перший погляд може здаватися дивним. Проте сьогодні, на початку XXI століття, коли в інтелектуальних колах домінує зовсім інший, постмодерний філософський світогляд, звернення до класичного світосприйняття Фіхте, центральною проблемою філософії якого була проблема свободи, усе-таки є досить актуальним. Проблема свободи й необхідності була поставлена у вченого значно глибше, ніж у багатьох сучасних мислителів, зокрема як проблема історико-діалектична. Аналізом творчості геніального представника німецької класичної філософії займаються вже два століття. Серед видатних істориків філософії, які присвячували увагу творчості цього мислителя, назвемо таких: Б. Вишеславцев, П. Гайденко, Т. Ойзерман, Е. Ласк, К. Фішер, Х. Вервейєн, В. Волжський, В. Шинкарук та багато інших. Метою статті є дослідження того, як історично формувалася в європейській свідомості ідея свободи людини. Аналізуючи твори Й.Г. Фіхте, ми спиралися насамперед на два базові методи: метод герменевтики та метод історизму.

Серед плеяди геніальних філософів німецької класичної школи Йоган Готліб Фіхте (1762–1814 рр.), безперечно, посідає достойне місце. Його філософська система й нині притягує неабияку увагу дослідників у галузі етики, філософської антропології, філософії культури, філософії права, філософії науки.

Видатний німецький філософ народився в Східній Пруссії в селянській родині. Здатність до спостереження та зосередженість були притаманними йому з раннього дитинства. Пізніше в нього проявляється ще один талант – феноменальна пам'ять. Саме

це відіграло в його долі вирішальну роль і привернуло до нього увагу багатого землевласника барона Мильтиця, який взяв участь у вихованні талановитого хлопця та надав йому блискучу освіту. Спочатку Й.Г. Фіхте закінчив міську школу в Мейсені, згодом вступив до закритого навчального закладу для дворян «Порта». Отримані знання відкрили йому шлях до навчання на теологічному факультеті Йенського університету. Однак скрутні матеріальні обставини змушують його перевестися до Лейпцизького університету, де він вивчає філософію, теологію, класичну філологію, після закінчення якого працює домашнім учителем.

Еволюція філософських поглядів Й.Г. Фіхте йшла в напрямі переосмислення філософії І. Канта в систему суб'єктивного ідеалізму. У праці «Про поняття науковчення» (1794 р.) він доводив, що «річ у собі» є мислимою річчю, тобто поняттям [1]. Думка про «річ у собі» і сама «річ у собі» – тотожні. Й.Г. Фіхте стверджував, що ми помиляємося, коли думаємо, що зовнішні речі існують поза нашою свідомістю. Поза нашою свідомістю нічого не існує. Видимі зовнішні речі – це лише наші уявлення.

Заперечуючи існування будь-чого поза нашою свідомістю, Й.Г. Фіхте проголосив творцем усього видимого зовнішнього світу наше «Я». «Я є все» – це вихідний принцип його філософії. У зв'язку із цим виникає питання про те, як бути з видимою незалежністю зовнішніх предметів від нашої свідомості. Шукаючи відповідь на нього, Й.Г. Фіхте висунув ідею, що видиме незалежне існування предметів пов'язане з певним станом нашої свідомості. Ми просто не можемо мислити предмети інакше, як незалежні від нас. Першим актом діяльності людського «Я»

Й.Г. Фіхте вважав акт самоусвідомлення: «Я є Я», «Я» творить самого себе. Проте «Я» не може задовольнятися лише цим, воно прагне до самовизначення та самоусвідомлення. А самоусвідомлення, усвідомлення себе як «Я» передбачає у свою чергу протиставлення собі (своєму «Я») чогось, що не є «Я». Таким чином, свідомість роздвоюється на «Я» і «не-Я». Акт протиставлення «Я» тому, що не є «Я» («не-Я»), Й.Г. Фіхте тлумачив як акт творення зовнішнього світу. Зовнішній світ, видимі речі поза свідомістю (поза «Я») є продуктом діяльності «Я», моментом його роздвоєння. Отже, за Й.Г. Фіхте, «Я» і зовнішній світ («не-Я») – це протилежні сторони однієї й тієї ж свідомості.

Третій момент діяльності «Я» відіграє роль синтезу та приводить попередні два діяльнісні акти до єдності. Свідомість покладає й об'єднує «Я» та «не-Я», а «Я» й «не-Я» через взаємодію взаємообмежують одне одного. «Я» дістає свою визначеність через «не-Я». У цих міркуваннях Й.Г. Фіхте виразно проступає намагання підвести самосвідомість («Я») і зовнішній світ («не-Я») під полярні протилежності типу позитивного й негативного, щоб створити враження, що вони не можуть існувати одне без одного.

Протиставивши свідомість і зовнішній світ як «Я» та «не-Я», Й.Г. Фіхте витлумачив процес пізнання як процес усвідомлення тотожності «не-Я» (зовнішнього світу) з «Я» (свідомістю), тобто «Я» має зрештою осягнути, пізнати продукти своєї творчості. «Я» має усвідомити, що його протилежність «не-Я» є продуктом його власної діяльності. Це усвідомлення є вищим, збагаченим станом самосвідомості – «Абсолютним Я». Під «Абсолютним Я» Й.Г. Фіхте розумів уже не індивідуальну свідомість (емпіричне «Я»), а свідомість взагалі. У цьому виявляється об'єктивно ідеалістична тенденція філософії Й.Г. Фіхте.

Отже, за Й.Г. Фіхте, розвиток свідомості як її самодіяльність проходить три етапи:

1) етап тотожності самосвідомості («Я» є «Я»);

2) етап роздвоєння на протилежності («Я» і «не-Я»);

3) етап усвідомлення єдності «Я» і «не-Я», піднесення до чистої свідомості («Абсолютне Я»).

«Абсолютне Я» є субстанційним над-суб'єктом, який породжує всі суб'єкти та всі об'єкти. Воно притаманне свідомості всіх емпіричних «Я», проте саме через свою безкінечність не є особистістю. Крізь цю ідеалістичну містифікацію просвічують цілком реальні відношення: об'єктивна дійсність є джерелом виникнення людських свідомостей; природа («не-Я») є необхідною умовою їх становлення, а власне людське середовище свого життя люди створюють самі. Остання обставина підкреслюється тезою Й.Г. Фіхте про примат практичного розуму над теоретичним. Рух від першого основоположення («Я» є «Я») до третього («Я» є і «Я», і «не-Я») символізує розвиток свідомості на шляху не лише пізнання, а й історичної діяльності.

Якщо в І. Канта лише реалізація обов'язку перетворювала людину на особистість, то у Й.Г. Фіхте лише реалізація практичних потенцій суб'єкта перетворює його на індивідуальне «Я». Самосвідомість потребує того, щоб «породжувати» «не-Я», оскільки без дії-діяльності вона не може існувати й стверджуватися. Лише через усвідомлення своєї відмінності від «не-Я» саме «Я» стає самосвідомістю. Однак діалектика відношень «Я» та «не-Я» полягає також у тому, що «не-Я» має бути не лише «породженням», а й обмеженням, оскільки воно протидіє, чинить опір «Я». Тому без перемоги над «не-Я» як перешкодою на шляху виконання обов'язку немає самоутвердження суб'єкта.

Усі вчинки людей, їхню діяльність у цілому Й.Г. Фіхте розглядає як моральнісну практику. Аrenoю її реалізації стає все поле відношень «Я» та «не-Я», тобто людини й природи. Прагнення, якими сповнене «Я», трансформується і в тяжіння до реальності, і в пізнавальну діяльність, у пізнавальну допитливість, і в загальну пристрасть до творчої діяльності, яка пройнята самоутвердженням. Для такого фіналу необхідні перешкоди, які слід подолати, і вони концентруються в понятті природи («не-Я»).

Якщо в І. Канта суб'єкт «творив» природу в тому аспекті, що в інтересах пізнання конструював її з матеріалу чуттєвого досвіду, то у Й.Г. Фіхте вищий суб'єкт творить природу буквально, проте задля створення космічного засобу моральнісної самореалізації

себе через поведінку емпіричних особистостей. Моральність досягається через творчу діяльність. Для людей вона полягає не в буквальному творінні ними природи, а в активному їхньому впливі на неї. В основі будь-якої активності, на думку Й.Г. Фіхте, лежать емоційно-моральні мотиви та стимули.

Вчення про людину Й.Г. Фіхте розкриває в працях «Система вчень про моральність» (1798 р.) і «Призначення людини» (1800 р.) [2]. Людину він визначає як організований продукт природи, у якому закладена система імпульсів сили природи: нижчі й вищі пристрасті, необхідність і свобода. Людина в усій своїй повноті є і суб'єктом, і об'єктом у їхній тотожності. Тому об'єктивна необхідність, усвідомлена людиною як самодетермінація, перетворюється на суб'єктивну свободу. Досягти ж дійсної свободи як незалежності можна лише шляхом тривалої послідовності людських діяльнісних актів, які є актами моральнісними, що спрямовуються категоричним імперативом, здатним впливати на весь світ речей.

Категоричний імператив моральності Й.Г. Фіхте розуміє як інтелектуальну інтуїцію прагнення до активності та свободи. Він дає декілька різних визначень категоричного імперативу, об'єднаних єдиним задумом, а саме:

1) не будь ніколи щодо своїх волінь і виборів у протиріччі із самим собою;

2) визнавай і шануй чужі цілі, тобто поведься з усіма емпіричними «Я» як самодостатніми й самоцінними, не порушуй їхньої свободи;

3) будь активним, оскільки твоя воля – це таран, що долає опір «не-Я», а активні дії, що сприяють досягненню свободи, є актами моральнісними;

4) ти маєш бути вільним. Виконуй це своє призначення, оскільки лише вільне «Я» стає достоєнною особистістю, притаманною «Абсолютному Я»;

5) дій завжди відповідно до своїх внутрішніх переконань;

6) прагни свободи, причому таким чином, щоб твоя воля до неї стала законом загально-визнаної поведінки, адже свобода – це не просто умова моральності, а сама моральність.

Й.Г. Фіхте неодноразово наголошував, що його філософія є вченням про свободу.

Загальна тенденція його міркувань щодо актів поведінки й діяльності, спрямованих категоричним імперативом, є такою: особистий егоїзм усіх емпіричних «Я» має співпадати із цілями людського роду в цілому, тоді егоїзм буде слугувати моральності, стане розумним егоїзмом, а необхідність буде сприяти свободі, тобто самодіяльності, самостійності та незалежності всіх людей.

Свободу й моральність Й.Г. Фіхте розглядає крізь призму історичного розвитку. Досягнення свободи можливе лише в межах історії, різним етапам якої відповідають різні рівні як розуміння свободи, так і її реалізації. Рух до свободи, будучи активним процесом, вимагає звільнення від зовнішньої залежності, подолання її, а отже, боротьби «Я» та «не-Я». Історичний шлях оволодіння природою – це всесвітній історичний процес зростання моральнісної культури людства, тому що саме завдяки культурі відбувається поєднання почуття з обов'язком. Саме таким чином «Я» під час розвитку культури має отримати перемогу як над природою взагалі, так і над власною природою. У результаті стирається відмінність між розумом і почуттям, обов'язком і бажанням, теорією та практикою. Проте цей ідеальний фінал Й.Г. Фіхте відносить до далекого майбутнього.

Отже, значним досягненням філософської концепції Й.Г. Фіхте у вирішенні проблеми необхідності та свободи був історизм у поєднанні з тезою про пріоритет родового начала людини над індивідуальним.

Лише через родовий розвиток безлічі емпіричних «Я», через сходження та поєднання з моральністю, з щаблями соціально-історичних станів мистецтва, права, науки й релігії «Абсолютне Я» здатне досягти повноти свого саморозвитку й самовираження. Історію Й.Г. Фіхте розумів як зростаючий, спрямований у майбутнє процес культивування практичного й теоретичного розуму, що має родовий характер, хоч і реалізується через удосконалення свідомості індивідів, емпіричних «Я». Поступове піднесення емпіричних «Я» до свободи відбувається через подолання все нових перешкод, через історичний процес вирішення протиріч між «Я» та «не-Я».

На місце кантівського розриву свободи й природи Й.Г. Фіхте ставить розвиток

свободи шляхом створення «другої природи», тобто культури. Зростаюча свобода, за Й.Г. Фіхте, тісно пов'язана зі зростанням і поглибленням знання. Він відзначає, що знання у своїй внутрішній формі й сутності є буттям свободи. Отже, знання, свобода й моральність у Й.Г. Фіхте співпадають за змістом і значенням у розвитку людства. Він приєднується до просвітницького переконання в місії звільнення знання, яке спрямовує суспільство до досягнення стану повної рівності та одностайної злагоди його членів, які повною мірою розвинули всі свої здібності й здатності та набули мудрості.

Зовнішніми передумовами реалізації моральнісних цілей історії є, за Й.Г. Фіхте, право й держава. Погляди із цих питань він розкриває в праці «Основи природного права» (1796 р.). Й.Г. Фіхте наголошував, що людина може існувати лише в суспільстві, а тому потребує права як способу регуляції її відносин з іншими членами суспільства. Тому в людей завжди була держава як суспільний інститут. Однак вона є лише службовим, а тому тимчасовим інститутом. Держава – це лише засіб моральнісного прогресу емпіричних «Я», забезпечення суспільної безпеки, організації виробництва, науки, освіти й виховання людей у дусі взаємної поваги прав. Держава стане зайвою, коли люди будуть достатньо розвинені в моральному плані. Хоч і не скоро, проте моральність замінить собою державу, право й церкву. Лише тоді виникне дійсно «природний стан» людини, відповідний її природі та призначенню.

Підводячи підсумки, можна виділити *основні риси й досягнення філософії Й.Г. Фіхте*:

1. Учений рішуче виступав проти агностицизму й дуалізму І. Канта та відроджував право розуму на безмежне теоретичне пізнання.

2. Й.Г. Фіхте обґрунтував внутрішній зв'язок теорії й моральнісної практики, пізнання й діяльності за безумовного пріоритету практики та діяльності.

3. Мислитель відіграв значну роль у розвитку німецької ідеалістичної діалектики: поставив питання про протиріччя як джерело розвитку, висловив ідею про роль заперечення в процесі розвитку та намітив тріадичну його схему. Проте вразливим моментом його діалектики є нерозробленість поняття й механізму синтезу протилежностей. Сам Й.Г. Фіхте називав власний метод не діалектичним, а «антитетичним», оскільки антитеза тут не виводиться безпосередньо з тези, а протиставляється їй через привнесені ззовні засади.

4. Філософ обґрунтував ідею всезагальності та нездоланності прогресу: усе в майбутньому має стати кращим, ніж тепер, і стосується це не лише мислення, а й життя в цілому.

5. Й.Г. Фіхте твердо вірив у могутність розуму та творчої діяльності людини, обґрунтовував це у своїх творах.

6. Центральною проблемою філософії Й.Г. Фіхте була проблема свободи. Він наголошував, що принципом людського життя є абсолютна свобода волі. Проте абсолютно вільною в нього є не окрема людина й навіть не людський рід у цілому, а лише надемпіричне «Абсолютне Я», яке також діє за внутрішньою необхідністю розумної волі. У результаті учений схиляється до фаталізму, хоч і вважає причинність лише зовнішньою оболонкою доцільності. Однак проблема свободи й необхідності була поставлена в нього значно глибше, ніж у Б. Спінози та І. Канта, зокрема як проблема історико-діалектична.

7. Мислитель історико-діалектичним чином ставить і намагається вирішити також проблеми інтелектуальної інтуїції, цілісності прогресу культури й безкінечності духовного прогресу.

8. У кращі роки своєї діяльності Й.Г. Фіхте був просвітителем, переконував слухачів і читачів у соціально-прогресивному й моральнісному значенні науки. Учений є просвітителем і вихователем людства. Наука та її максимально можливий розвиток і поширення є, на думку Й.Г. Фіхте, найближчою метою людського роду.

Література

1. Фихте И.Г. О понятии наукоучения, или так называемой философии / И.Г. Фихте // Фихте И.Г. Сочинения : в 2 т. / И.Г. Фихте. – СПб. : Мифрил, 1993– . – Т. 1. – 1993. – С. 7–65.

2. Фихте И.Г. Назначение человека // И.Г. Фихте // Фихте И.Г. Сочинения : в 2 т. / И.Г. Фихте. – СПб. : Мифрил, 1993– . – Т. 2. – 1993. – С. 65–224.

Анотація

Розова Т. В., Чорна Л. В. Вчення про людину у філософії Йогана Готліба Фіхте. – Стаття.

У статті аналізується проблема свободи й необхідності у бутті людини, що в сучасний складний період історії України є актуальним. Нині у свідомості українців превалує повне незадоволення майже всіма представниками державної влади, масовий скепсис, правовий і політичний нігілізм, устремління до повної, нічим не обмеженої свободи. Однак чи може вона існувати поза межами необхідності? Для відповіді на це питання пропонується звернутися до теоретичних надбань вдатного філософа, представника німецької класичної філософії Йогана Готліба Фіхте, центральною проблемою філософії якого була проблема свободи. Аналізуючи твори Й.Г. Фіхте, ми спиралися насамперед на два базові методи: метод герменевтики та метод історизму. Метою статті є дослідження того, як історично формувалася в європейській свідомості ідея свободи людини. Аналіз філософії Фіхте дозволив обґрунтувати висновок про внутрішній зв'язок теорії та моральнісної практики, пізнання й діяльності за безумовного пріоритету практики.

Ключові слова: філософія Й.Г. Фіхте, свобода, необхідність, свідомість, категоричний імператив моральності, «Я», «не-Я».

Аннотация

Розова Т. В., Черная Л. В. Учение о человеке в философии Йоганна Готтлиба Фихте. – Статья.

В статье анализируется проблема свободы и необходимости в бытии человека, что актуально в нынешний трудный период в истории Украины. В сознании украинцев превалирует полное неприятие деятельности почти всех представителей государственной власти, массовый скептицизм, политико-правовой нигилизм, стремление к полной, ничем не ограниченной свободе. Однако может ли она существовать за пределами необходимости? Чтобы ответить на этот вопрос,

предлагается обратиться к теоретическим изысканиям выдающегося философа, представителя немецкой классической философии Йоганна Готлиба Фихте, центральной задачей философии которого была проблема свободы. Анализируя работы И.Г. Фихте, мы опирались главным образом на два основных метода: метод герменевтики и метод историзма. Целью статьи является изучение того, как исторически формировалась в европейском сознании идея свободы человека. Анализ философии И.Г. Фихте позволил прийти к выводу о внутренней связи теории и практики, познания и деятельности при безусловном приоритете практики.

Ключевые слова: философия И.Г. Фихте, свобода, необходимость, сознание, категоричский императив, «Я», «не-Я».

Summary

Rozova T. V., Chernaya L. V. The doctrine of man in the philosophy of Johann Gottlieb Fichte. – Article.

The article analyzes the problem of freedom and necessity in human existence, which is important in the current difficult period in the history of Ukraine. In the minds of Ukrainians prevails complete rejection of the activities of almost all representatives of the government, popular skepticism, political and legal nihilism, and the desire for full, unrestricted freedom. However, if it can exist outside of the need? To answer this question, it is referred to theoretical investigations eminent philosopher, representative of the German classical philosophy of Johann Gottlieb Fichte, a central task of philosophy which was the problem of freedom. Analyzing the work of I.G. Fichte, we relied primarily on two main methods: the method of hermeneutics and historicism. The purpose of this paper is to study how the historically formed in the European consciousness the idea of human freedom. Analysis philosophy I.G. Fichte allowed to come to the conclusion that the internal connection between theory and practice, knowledge and action, with the unconditional priority of practice.

Key words: philosophy I.G. Fichte, freedom, necessity, consciousness, the categorical imperative, "I", "not-I".

Розділ 2

ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΡΕΛΙΓΙΪ

УДК 172.3+261.7

Борінштейн Є. Р.
завідувач кафедри філософії та соціології
Південноукраїнського державного педагогічного
університету імені К. Д. Ушинського,
доктор філософських наук, професор

ВПЛИВ РЕЛІГІЇ НА ТРАНСФОРМАЦІЙНІ ПРОЦЕСИ В СУЧАСНОМУ УКРАЇНСЬКОМУ СУСПІЛЬСТВІ

Оскільки релігія є складовою культури впродовж усього її розвитку, основою й принципом цивілізаційного поділу людства [1], входить багатьма своїми елементами до всіх складових сфер суспільства, впливає на її розвиток, то постає проблема визначення місця, ролі, функцій і характеру впливу релігії на трансформаційні процеси в Україні.

При цьому слід брати до уваги, що релігія як соціокультурний феномен і соціальний інститут характеризується універсальністю свого буття в суспільстві, взаємозв'язком з усіма соціальними інститутами за всієї своєї відокремленості від держави. Очевидно, саме це відокремлення надає їй об'єктивно такого особливого культурного статусу. Водночас для релігії характерним є її «неінституціональне» входження до всіх сфер буття зі збереженням автономності, особності свого впливу. Таким чином, релігія за всієї строкатості й багатобарвності конфесійного життя складає соціокультурну систему елементів різної сили, інтенсивності взаємин у певних блоках, різної зовнішньої орієнтованості, соціальної підтримуваності й ворожості до соціуму, у якому вони існують [2]. Очевидно, релігія складає особливий соціокультурний комплекс, який за всієї притаманної йому консервативності постійно змінюється, модернізується, оскільки слугує не лише вищим силам, а й людям. Тому між станом культури й релігії існує взаємозалежність, а релігія має специфічні функції як у суспільстві в цілому, так і в його культурі. Вони мають стати предметом дослідження такого значного розділу соціальної філософії, як духовне життя суспільства.

У системі теорії модернізації релігія розглядається як елемент трансформацій-

ного суспільства, консервативність якого стоїть на заваді модернізаційним процесам, про що свідчить зростаюча майже в усіх регіонах світу секуляризація [3].

Водночас у багатьох регіонах і країнах світу вплив релігії на соціальне життя не зменшується, а навіть зростає. Сама релігія, наче всупереч власній природі, усе радикальніше трансформується, змінюється як сам склад та устрій релігійного життя, так і характер функцій релігії в сучасному світі [3; 4].

Релігія як трансформаційний елемент культури народу має свої функції, за допомогою яких вона формує або підтримує (а в певний період – змінює) менталітет нації. Система таких функцій у зазначеному аспекті залишається невизначеною.

На нашу думку, релігія об'єктивно виконує насамперед світоглядну функцію, оскільки прагне створити свою картину світу, свої схеми вдосконалення суспільного життя людини в системі природи й суспільства.

Ця функція особливо актуалізується в перехідний період, який спостерігається нині в Україні, коли значна частина населення втратила віру й переконаність в істинності матеріалістичного світогляду, схитнулися цінності опори буття, радикально перекинулася піраміда ціннісних орієнтацій із колективістської на індивідуалістичну основу, що породило ціннісний вакуум, зону невизначеності буття, пошук необхідних орієнтирів, потреб формування нової картини світу. Тому для великої частини населення релігія виступає як компенсація втраченої світоглядної цілісності [5].

Ця релігійно-компенсаторна функція, пов'язана зі світоглядною, значно посилюється в період кризи, виживання грома-

дзян, коли більшість населення знаходиться за межею бідності, коли поглиблюється відчуження людей не лише в міжособистісних стосунках, а й між громадянами та владою [6].

На наш погляд, недостатньо оцінено культурну й соціальну функції релігії в сучасному суспільстві. Так, релігія відіграє важливу соціокультурну роль у державі. У межах релігійних віровчень формуються єдині зразки почуттів, думок, поведінки людей, єдині цінності, завдяки чому релігія виступає могутнім засобом упорядкування й збереження традицій і звичаїв. Однією з історичних місій релігії, що набуває в сучасному світі все більшої актуальності, є формування відчуття єдності людського роду, значущості неперехідних загальнолюдських моральних норм і цінностей. Однак релігія може бути виразником зовсім інших настроїв, зокрема фанатизму, непримиренності до людей іншої віри тощо.

Отже, вплив релігії на суспільне життя не завжди є однозначним. Характер цього впливу може суттєво змінюватися, набувати специфічних особливостей.

Релігія сприяє зняттю відчуження, компенсує соціальну залежність. Несвобода й залежність у зовнішньому світі долається «свободою в душі», соціальна цілісність замінюється рівністю всіх перед Богом, безсилля людини перед чужими їй силами компенсується сподіваннями на всесилля вищої божественної сили.

У такій ситуації значно зростає роль релігії як форми суспільної свідомості, що створює власну систему норм і цінностей, виконуючи тим самим культурно-регулятивну соціальну функцію налагодження та зняття соціальних напружень і суперечностей. У її контексті (і як її різновид) визначається соціально-моральна функція релігії, яка полягає в сприянні зняттю соціально-психологічних стресів, визначенню моральної позиції.

Релігії як породженню свого соціуму в історичному аспекті та в сучасних умовах притаманна також інтеграційна функція [7], функція збереження й утвердження існуючої соціальної системи, яка створює видимість соціально-етич-

ної взаємної приналежності за ознакою віросповідання як приналежності батьківщині, що дає підстави певним чином ототожнювати релігію й національну культуру. Умовно ми визначаємо цю функцію як націєстверджуючу, оскільки цінності церкви значною мірою співпадають із культурно-націєстверджуючими процесами.

Важливою та такою, яка постає з її природи, функцією релігії є комунікативна. Вона проявляється в підтриманні зв'язків між віруючими, створенні віросповідної єдності не лише під час релігійних дійств, а й в особистому житті та сімейно- побутових стосунках. Власне, комунікативна функція є засобом реалізації інших функцій, їх комунікативним механізмом.

П. Козловський вважає, що найважливішою тенденцією постмодерного суспільства є подолання монофункціоналізму церкви у функції виключно моральності релігії (ортопраксії), яка може призвести до її витіснення із суспільної комунікаційної сфери. Учений звертає увагу на важливість цілісного її функціонування: «Церква повинна об'єднати в собі істину, красу й моральну правоту значно більшою мірою, ніж усі інші структури, для яких також необхідно досягти такого синтезу» [8, с. 121].

Очевидно, посилення в сучасних українських умовах естетичної функції православної церкви підвищило б її соціокультурну ефективність, особливо в умовах протиборства церков.

У католицизмі з початку 60-х рр. ХХ ст. (II Ватиканський Собор 1963–1965 рр.) переважають модерністські тенденції, відбувається діалог зі світом, з іншими релігіями, реформа культової практики, обговорюються найгостріші проблеми сучасності, що дозволило цій церкві знову стати центром соціального життя.

У складному перетворенні, трансформації картини світу відбувається не лише переоцінка цінностей, а й протистояння культур, посилення консерватизму й замкненості окремих субкультур, відновлення релігії й складного комплексу супутніх їй культових і культурних явищ в умовах заняття соціального стану патронату, од-

ночасної модернізації та кризи суспільства.

Релігієзація за своєю природою є процесом консервативним, оскільки релігія є базовим інститутом традиційного суспільства, який у сучасних умовах має водночас модернізаційне прогресивне значення, повертаючи людям цінності національного буття в нових умовах. Патріотично-релігійний ентузіазм, особливо притаманний жителям Західної України, пов'язаний з утворенням своєї держави, нації й релігії, стимулює зміни, які є модерністичними за своїм змістом.

Процес оновлення традиційних народних цінностей, народної культури в цілому відбувається суголосно зі зростанням релігієзації населення, їх взаємним резонуванням. Наслідком цього є розширення культурного горизонту віруючих і зростання потреби й інтересу, у тому числі освітницького й просвітянського, людей невіруючих до релігійних першоджерел, до релігійної культури в цілому.

Включення релігійної культури до системи української культури в перехідний період за своїм змістом є, таким чином, процесом трансформаційним і суперечливим.

Подібна суперечливість проявляється в неповноті релігійності та її розпаді в сучасних умовах, тому що існує суттєва різниця між заявленою релігійною самоідентифікацією та справжньою релігійністю, яка включає релігійну свідомість, релігійну діяльність, релігійну інформованість і приналежність до певної релігійної громади. Значна й навіть більша частина так званих віруючих є «епізодичними ритуалістами», які не розуміють суті сакральних дій, рідко бувають у церкві та мають низьку релігійну інформованість, тобто не відповідають жодному з критеріїв релігійності, керуючись прагматичними мотивами у своєму ставленні до церкви.

Тому однією з тенденцій трансформації масової релігійності є формування імітативної релігійності, яка має характер «культурного інсценування», де зміст цієї культурної форми має вторинне значення, а сама участь у ній має репрезентативний, театральний-ігровий характер [9, с. 219].

У період незалежності, особливо в перші її роки, активне входження в життя релігії як соціального інституту супроводжується відродженням релігійної духовності. У цей період невпинно зростає рейтинг авторитету церкви.

Модернізаційність проявляється в тому, що такий процес відбувається в динаміці демократичних перетворень і найчастіше породжує кризу консервативних традиціоналістських систем. Водночас слід зауважити, що зростаюча духовна розкутість нерідко характеризується принциповою невизначеністю та аморфністю.

У цілому процес релігієзації в Україні має свої особливості. Слід підкреслити, що модернізаційні процеси в релігійній сфері в перехідний період в Україні проявляються не у формі секуляризації, як у західних країнах, а в зростанні релігійності, яка, сприяючи демократизації й утвердженню національно-культурної ідентичності, об'єктивно стимулює модернізаційно-трансформаційні процеси.

Більшість населення пов'язана з релігійною традицією переважно народними звичаями, що дає підстави говорити про слабку структурну визначеність релігійного життя та неусталеність однієї з базових характеристик релігії як соціального інституту, якою є система соціально-релігійних відносин, що трансформуються. Пошук нової спільної основи в Україні відбувається в умовах кризи, яка особливо впливає на ідентифікаційне самовизначення молоді, значна частина якої прагне знайти задоволення своїх духовних та екзистенційних потреб у релігії.

Зауважимо, що утвердження незалежності відбувалося в душі відновлення православної церкви як традиційного символу нації. Націєутвердження мислилося як релігієутвердження, стрижень національно-етнічного. Водночас утвердження релігійного розглядалося в якості протиставлення соціально-атеїстичному. Однак надмірна відкритість соціокультурного простору спричинила також надмірну відкритість, зростаюче суперництво різних релігійних конфесій, яке резонансно відлунувало, посилюючи соціокультурну роз'єднаність такого ще нетривкого українства.

Тому становище релігійної сфери є одночасно фактором відновлення національно-етнічних традицій і формування нових, у тому числі нехристиянських, аспектів релігійно-духовної культури.

У культурно-трансформаційному плані найважливішою характеристикою є «перспективність позитивного впливу релігії на культуру», визначення її культурно-інтегративної ролі в суспільстві.

У цілому традиційне православ'я в Україні за всієї системи показників його активізації та зростання як соціального інституту переживає кризу, однією з причин якої (також швидкого зростання опозиційного розвитку нетрадиційних релігій) є його базування на системі тотального, авторитарного управління, яке відповідає централізованому типу державного бюрократизму. Його діяльність і консерватизм догматики, неврахування трансформаційних реалій соціального, культурного й релігійного життя породжує відірваність від нього нового типу особистості, яка бажає бути не рабом (іноді навіть Божим), а громадянином демократичної держави, прямим учасником дій. Хоча соціальна активність православної церкви активізувалася, однак її система відстає від реалій життя й потреб віруючих, особливо їх молодшої генерації.

Модернізаційно-трансформаційний підхід фіксує як світову, так і породжену консерватизмом православ'я зростаючу, загрозливу для православ'я та значною мірою для держави й національно-культурного життя фактичну політеїстичність у межах християнства та окремо православ'я, яке більше зводиться до просякнутої народними звичаями обрядовості. Викликана соціальною напругою потреба в ірраціоналізмі супроводжується розвитком неорелігій, які йому відповідають.

Православ'я все більше сприймається, особливо молоддю, не як релігія, а як компонент духовної культури, данина традиції, чинник визначення національності. У результаті цього православ'я стає певною соціокультурною оболонкою, а реальна віра наповнюється політеїстичним змістом.

Такі зміни політеїстичного характеру є модернізаційно-трансформаційними за своїм змістом, а визначена під час опитувань досить висока релігійність є формою інтересу, а не світоглядною установкою.

Порівняльний соціологічний аналіз стану релігійності за останні 10 років, проведений Інститутом соціології НАН України, на підтвердження цієї тенденції показав, що в питаннях політики, ставлення до економічних перетворень позиції віруючих і невіруючих майже нічим не відрізняються [10, с. 544].

На 2000 р., коли було проведено досить багато соціологічних досліджень, аналіз стану релігійності в українському суспільстві свідчить, що конфесійний простір є насиченим і різномірним (52 віросповідання, 23,5 тис. релігійних організацій, 90 конфесійних течій). В останні роки спостерігається позитивна динаміка зростання релігійності.

Основне ядро конфесійної структури в Україні складає православ'я, яке включає в себе церкву різних юрисдикцій: Українська Православна Церква (УПЦ) – 36,9% віруючих; Українська Православна церква Київського патріархату (УПЦ КП) – 10,9%; Українська Автокефальна Православна Церква (УАПЦ) – 4,3%; Українська Греко-Католицька церква (УГКЦ) – 14,3%, релігійні організації Римсько-католицької церкви (РКЦ) – 3,6%. Різні напрями протестантизму й неопротестантизму складають 26,5% віруючих, іслам – 1,5%, іудаїзм – 0,7%, неорелігійні різні тоталітарні секти – 1,3% віруючих [11].

Таким чином, Україна є християнською країною, оскільки три основні течії християнства (православ'я, католицизм і протестантизм) складають 97,4% віруючих.

Водночас суперечності й навіть конфлікти, якими позначене православне життя України, охоплюють велику частину населення, загрожують дестабілізацією та напруженням. Названі конфлікти тривають уже не одне десятиліття, залучаючи до певної участі в них громадянське суспільство, державу, закордонні конфесійні центри, тому набувають широкого громадського резонансу.

Основними учасниками конфлікту є три українські православні церкви: УПЦ, УПЦ КП, УАПЦ й УГКЦ. Крім УПЦ КП, усі вони мають конфесійні центри та підтримку за кордоном: УПЦ у Вселенському православ'ї представлена Російською православною церквою, УГКЦ підпорядковується Ватикану, УАПЦ входить до структури невизнаної зарубіжної Української автокефальної церкви, що породжує високий ступінь їх політизованості та намагання різних політичних сил використати цей конфлікт у своїх інтересах.

Подібні суперечності й конфлікти суттєво впливають на трансформацію міжконфесійних відносин і згуртованість віруючих цих конфесій, на політичні орієнтації клірів і взаємини громадян у суспільстві, особливо в сучасний період, коли міжцерковні суперечності досягають свого апогею. У цілому слід підкреслити зростаючу розбалансованість релігійно-церковного життя в Україні, яка впливає на рівень соціальної консолідації суспільства. Загальні трансформаційно-організаційні зміни в Україні західного зразка стимулювали прагнення церков посісти більш вагоме та впливове місце в новому суспільстві, посилити політизацію церков всупереч їх канонам і відокремленості від держави, дестабілізувати конфесійну систему. У цьому процесі церкви впливають суперечливо на процеси як соціальної інтеграції, так і дезінтеграції, активізують політичне й духовне життя, оскільки конфлікт розмежовує ворогуючі групи, зміцнює їх згуртованість, виконує мобілізаційну функцію, налагоджує, на нашу думку, функціональний механізм релігійної організації.

Зазначимо, що релігійні конфлікти, на наш погляд, віддзеркалюють стан усього українського суспільства в цілому, яке пронизане багатьма різноманітними конфліктами. Це суттєво впливає на трансформаційні процеси в Україні.

Розвиток міжцерковних конфліктів залежить від позаконфесійної системи відносин «церква – держава», «церква – громадські організації», «церква – політичні партії», «церква – організації освіти й культури».

Сприяти зниженню міжцерковних конфліктів та їх дестабілізаційного впливу має встановлення правового характеру державно-церковних відносин, які забезпечували б неутручання в релігійно-церковне життя різних політичних сил. Важливу роль в об'єктивному визначенні ступеня «вибухонебезпечності» міжконфесійних суперечностей і пошуку толерантних шляхів їх розв'язання покликана виконати соціальна філософія, яка не лише фіксує багатовекторність і всю динаміку таких багатоманітних міжконфесійних стосунків, їх роль у культурному житті суспільства, формуванні його контексту, а й комплексно аналізує всю сукупність трансформаційних процесів у суспільстві, у тому числі й релігійну складову. Вона визначає за їх релігійною оболонкою протистояння різних культур, цивілізацій, етносів, регіонів і навіть субкультур, місце й роль різних конфесій у трансформації та модернізації українського суспільства, формуванні нової соціокультурної реальності. Водночас соціальна філософія надає можливість аналізу й систематизації всієї сукупності елементів релігії як соціального інституту, особливостей впливу різних форм релігії на всі сфери життя суспільства.

Західний соціальний і культурний плюралізм спричинив поширення деномінацій вибору, посилив роль власного релігійного вибору. Характерною формою релігії в новітній час є еклектизм, який відображає пріоритетність вибору особистості та є типовою рисою трансформаційних процесів постмодерністського характеру, що знаходить усе більший прояв на українських теренах у формі політеїстичності.

Цей процес тісно пов'язаний із так званою «приватизацією» релігії, входженням елементів нехристиянських вірувань і символів до складу масового «двоєвірного» християнства. Відбувається зростаюче формування багатовір'я, тому важливою тенденцією сучасної соціокультурної трансформації в Україні є політизація, яка оцінюється суперечливо, оскільки певні соціальні сили прагнуть утвердження православної монорелігії.

Релігія має суттєве значення в зміні соціально-політичного й культурного устрою життя людей, у їх ціннісних установках і регулятивах діяльності, а нестабільність у конфесійній сфері здатна каталізувати процеси як соціальної інтеграції, так і дезорганізації, що є небезпечним в умовах пошуку Україною своєї культурної, етнічної й релігійної ідентичності, без якої не можлива соціальна стабільність.

За релігійними відмінностями, суперечностями та протиборством маскуються конфлікти культур, течій, різних цивілізаційних типів. Історично обумовлена амбівалентність України визначається тим, що кордони православно-слов'янської цивілізації та євроатлантичної не співпадають із державними, проходять всередині її території, а тому в масовій свідомості маємо різноспрямовані орієнтації й позиції, а політизація релігійного життя приводить до сакралізації політики. У цілому в релігійному полі українського суспільства складається коло проблем, породжених традиційною та нетрадиційною ідентичністю як віддзеркаленням суперечливої полістилістичності процесів трансформації, відбувається «поступове зайняття першого місця культурною моделлю «атлантизму», що нівелює раціонально-духовні основи релігійності населення України, загрожує втраті своєї релігії й віри».

Уніфікація засобами держави суперечить демократії, тому соціальна стабільність можлива шляхом збалансування «експорту» неорелігій, оскільки з ними утверджується інший тип вестернізованої культури, розмивається досі малотривке підґрунтя національно-культурної ідентичності.

У період національного відродження та за умов значного духовного вакууму перехідного періоду склалася потреба в релігії як в етноформуєчому та культуруотверджуючому факторі, який реалізується на основі повернення до загальнолюдських цінностей. Тому роль релігії в трансформаційний період значною мірою полягає в гуманізації соціальних відносин шляхом відтворення власної культурної традиції та підтримки культурності. Вихідною в цьому плані є робота проблеми каналів і механізмів взає-

модії національного й релігійного в період їх піднесення. У нинішній Україні відбувається модернізаційно-трансформаційне, ціннісно-культурологічне переосмислення релігійної моралі, усього релігійно-історичного досвіду відповідно до нових реалій соціального життя.

Церква й сьогодні відіграє вагомую роль у збереженні й підтримці чинників національної свідомості серед української діаспори в різних частинах світу, виконуючи важливу функцію етнозбереження українського народу. Водночас, відповідно до своєї природи, православ'я в цілому відіграє не лише модернізаційно-трансформаційну, а й консерваційно-трансформаційну роль, пов'язану з відривом віруючих від нагальних проблем сучасності, протиставленням релігійного та мирського, архаїчністю обрядів, протиставленням її науці, обскурантизмом, певним клерикалізмом, невідповідністю культури священнослужителів і програм діяльності церкви до нових соціальних потреб [1], посиленням негативним впливом міжконфесійних конфліктів на соціальну злагоду в суспільстві.

Слід відмітити значення дихотомії взаємодії держави й церкви як показника цивілізованості сучасного суспільства, на чому наголошує відомий український дослідник С. Наумкіна [12].

Проведений аналіз дає підстави для уточнення інтегративної функції релігії в українському суспільстві. Ця функція реалізується насамперед засобами культури, тому її слід визначити як соціокультурну, інтегративну. Водночас незбігання віри в межах однієї соціальної групи, різних соціальних груп в одному суспільстві та різних суспільств може бути причиною значних і руйнівних конфліктів [13, с. 246], що ми й маємо на прикладі України в конфронтації двох православних організацій. Тому є підстави визначити таку функцію як суперечливу, оскільки на терені релігійного життя латентно й відкрито відбувається боротьба та протистояння різних культур, яке поки що зовсім не досліджено.

У суперечливому процесі взаємодії релігійного й соціокультурного формується релігійна складова соціокультурної трансформації, у якій переважає не со-

ціокультурна деструкція й консерватизм, а санаційно-оздоровлюючий культурно-аккумулятивний, соціально й національно консолідуєчий вплив релігії й церкви, особливо православної, на соціум, на формування національно-культурної ідентичності, етноформуючий процес у цілому в умовах перехідного суспільства та загальної його кризи. Очевидним є формування нової поліфункціональності релігії.

Соціокультурний підхід дозволяє зрозуміти все багатоголосся й багатомірність релігії як соціально-культурного інституту в суспільстві, що трансформується. Проведений аналіз дає підстави зробити висновок про суттєву розладнаність взаємин основних складових релігії та суперечливість складових релігії як соціального інституту – релігійної ціннісно-нормативної системи (багатоконфесійність), церковної організації та соціально-релігійних відносин (віруючі – віруючі, віруючі – суспільство, віруючі – церква, церква – держава, церква – інші релігійні організації тощо). Тому ефективність соціально-культурного трансформаційного процесу в Україні значною мірою буде залежати від здатності релігій, особливо православної церкви, розв'язати той комплекс суперечностей, які склались у самій її організації, у формах відправи, відповідних до потреб нової пастви, у відносинах між конфесіями тощо.

Таким чином, трансформаційний принцип аналізу зобов'язує до виявлення взаємопроникнення, діалогізування культурних феноменів, який щодо впливу релігії й церкви на суспільство проявляється в Україні в таких явищах:

- збагаченні змісту й контексту моральної культури суспільства;
- розвитку мистецьких жанрів релігійного характеру та широкому використанні релігійної спадщини й тематики в мистецтві, особливо образотворчому й музичному;
- збагаченні обрядовості та її впливу на повсякденне життя;
- відновленні релігійної та частково світської архітектурної спадщини;
- стимулюванні й підтримці національної культури.

Література

1. Горбаченко Г.Г. Релігія і культура / Г.Г. Горбаченко, В.І. Лубський, І.Д. Нілова. – К.: КДІК, 1996. – 236 с.
2. Колодний А. Релігійна духовність українців: вияви, постаті, стан / А. Колодний, Л. Филипович. – Львів: Логос, 1996. – 184 с.
3. Лоренц К. Обратная сторона зеркала / К. Лоренц. – М.: Республика, 1998. – 393 с.
4. Лотман Ю.М. Культура и взрыв / Ю.М. Лотман. – М.: Гнозис; Прогресс, 1993. – 264 с.
5. Еленський В.В. Релігія. Церква. Молодь / В.В. Еленський, В.Н. Прибенесюк. – К.: А.Л.Д., 1996. – 160 с.
6. Суїменко Е.І. Культурне життя України в період соціально-економічних перетворень / Е.І. Суїменко, О.М. Семашко // Національна культура в сучасній Україні. – К.: Асоціація «Україна», 1995. – С. 322–335.
7. Яськів Б.І. Релігія в контексті генези української національної ідеї: автореф. дис. ... канд. філос. наук: спец. 09.00.11 «Релігієзнавство» / Б.І. Яськів; Ін-т філософії НАН України. – К., 1996. – 24 с.
8. Козловски П. Культура постмодерна / П. Козловски. – М.: Республика, 1997. – 240 с.
9. Ионин Л.Г. Социология культуры: путь в новое тысячелетие / Л.Г. Ионин. – М.: Логос, 2000. – 432 с.
10. Україна – 2002. Моніторинг соціальних змін / за ред. В. Ворони, М. Шульги. – К.: Ін-т соціології НАН України, 2002. – 668 с.
11. Українське суспільство 1992–2010 рр. Соціологічний моніторинг / за ред. В. Ворони, М. Шульги. – К.: Ін-т соціології НАН України, 2010. – 636 с.
12. Наумкіна С.М. Дихотомія взаємодії держави й церкви в сучасних суспільствах як показник їх цивілізованості / С.М. Наумкіна // Перспективи: соц.-політ. журн. – О., 2013. – № 3(57). – С. 80–83.
13. Тасалов В.И. Между культурой и некультурой. Характеристика основных форм культурного процесса / В.И. Тасалов // Культура в современном мире: опыт, проблемы, решения: науч.-информ. сб. / редкол.: А.И. Обидин и др. – Вып. 10. Серия «Информкультура». – М.: Рос. гос. библиотека, 1994. – С. 60–71.
14. Грабовець О. Релігія як соціальна технологія консолідації соціуму / О. Грабовець, Ю. Яковенко // Соціологія: теорія, методи, маркетинг. – К., 2001. – № 3. – С. 111–122.

Анотація

Боринштейн Є. Р. Вплив релігії на трансформаційні процеси в сучасному українському суспільстві. – Стаття.

Аналізується роль релігії в сучасному українському суспільстві та її вплив на трансформаційні процеси. Досліджується вагомість модернізаційного та постмодернізаційного розвитку України, його вплив на релігійний стан суспільства.

Ключові слова: релігія, трансформаційні процеси, трансформація, соціокультурне, модернізаційність, постмодернізаційність, постмодерне суспільство.

Аннотация

Боринштейн Е. Р. Влияние религии на трансформационные процессы в современном украинском обществе. – Статья.

Анализируется роль религии в современном украинском обществе и ее влияние на трансформационные процессы. Исследуется значимость модернизационного и постмодернизационного развития Украины, его влияние на религиозное состояние общества.

Ключевые слова: религия, трансформационные процессы, трансформация, социокультурное, модернизационность, постмодернизационность, постмодернистское общество.

Summary

Borinshtein Y. R. The influence of religion on transformation processes in modern Ukrainian society. – Article.

The role of religion in modern Ukrainian society and its influence on the transformation processes is analyzed.

The importance of modern and post-modern development of Ukraine, its influence on the religious situation in the society is examined.

Key words: religion, transformation processes, transformation, sociocultural, modernization, post-modernization, postmodern society.

УДК 1(091)

Мозговая Н. Г.
заведующий кафедрой философии
Института философского образования и науки
Национального педагогического университета имени М. П. Драгоманова,
доктор философских наук, профессор

ПРАВОСЛАВНАЯ «МИСТИКА» В ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ XIX ВЕКА

Чтобы осмыслить такой сложный феномен в истории отечественной мысли, как ее духовно-академическая философия, необходимо обратиться к изучению истоков ее золотого века – века, на протяжении которого сформировалась и заявила о себе философская духовно-академическая традиция, возникшая в четырех центрах высшего духовного образования Российской империи XIX века: Санкт-Петербургской (1809 г.), Московской (1814 г.), Киевской (1819 г.) и Казанской (1842 г.) духовных академиях.

Речь пойдет о двух наиболее ярких представителях духовно-академической философской традиции – Ф. Голубинском (1797–1854 гг.) и П. Авсенева (1810–1852 гг.), являющихся воспитанниками двух древнейших центров отечественного духовного образования: Московской духовной академии (МДА) и Киевской духовной академии (КДА).

Как известно, эти академии были преемницами славных традиций отечественного просвещения XVII – XVIII веков – Московской славяно-греко-латинской академии и Киево-Могилянской академии. Известно также, что образовательные традиции этих древних академий в XVII – XVIII веках имели существенные отличия, на которые неоднократно указывал в своей фундаментальной работе «Пути русского богословия» Г. Флоровский [9, с. 37, 80–81, 98].

Киево-Могилянская академия больше тяготела к латинской схоластике, что было вполне закономерным явлением, поскольку Правобережная Украина до середины XVII века входила в состав Речи Посполитой. Профессор КДА Ф. Титов писал: «С самого начала Киево-Могилянская академия организовывалась по образцу

польских католических коллегий, и по своему внешнему устройству была представителем так называемого латинского образования, создавалась по образцу западноевропейских, в частности, иезуитских коллегий. Это факт несомненный и бесспорный, <...> но по своему внутреннему характеру она была создана для защиты православной веры от натиска польско-латинской культуры и всегда оставалась серьезным оплотом православия <...> в борьбе с католицизмом и полонизмом» [8, с. 44]. Московская славяно-греко-латинская академия во все времена своей сложной эволюции больше тяготела к византизму и святоотеческой традиции. Г. Флоровский указывал: «Во вторую половину XVII века ставится и решается вопрос о школе. И подымается спор: должна ли эта школа быть славяно-греческой или латинской. Этот вопрос сразу же осложнялся и обострялся соперничеством заезжих греков и киевских выходцев. В общем, конечно, киевляне были выше этих греческих скитальцев, слишком часто только искателей приключений и выгод. Но завести они могли и хотели школу латинскую, – и не только по языку, но и по духу» [9, с. 80].

Не будем углубляться в дискуссию о том, какая из академий была более или менее православной, подчеркнем лишь, что правильная расстановка ударений в этом вопросе является немаловажной задачей в изучении такого сложного духовного феномена в истории отечественной мысли XIX века, как ее духовно-академическая философия.

Прежде всего, следует подчеркнуть, что Ф. Голубинский и П. Авсенов были представителями отечественного духовен-

ства первой половины XIX века, а точнее – представителями Александровской эпохи, которая знаменовалась бурными государственными реформами во всех сферах общественной жизни, обусловленных началом царствования Александра I. Для представителей этой эпохи были характерными мистические увлечения, о которых Г. Флоровский писал: «Это было пробуждение сердца. <...> Но сразу же приходится продолжить: еще не пробуждение мысли. <...> И воображение еще не было обуздано, еще не было закалено в умном искусстве, в интеллектуальной аскезе. Потому так легко и так часто люди того поколения впадают в прелесть, в мечтательность или визионерство. То была эпоха мечтаний вообще, эпоха грез и вздохов, видений, провидений и привидений...» [9, с. 128]. Мистицизм того времени являлся неотъемлемой частью западноевропейского философского и художественного романтизма. Большую популярность приобрели в России того времени философские учения известных европейских мистиков, таких как Я. Беме, Э. Сведенборг, Ф. Якоби. Особой популярностью пользовался последний, поскольку он не просто подверг критике рационализм во имя веры и мистического чувства, а показал необходимость веры внутри самого рационального знания. В. Зеньковский писал: «Больше всего импонировал философам духовных академий Ф. Якоби с его критикой рационализма и принципиальным утверждением веры как особой формы опыта и «непосредственного» знания» [5, с. 346–347]. В философии Ф. Якоби религиозно-мистическое чувство романтиков стало уделом не избранных гениев, а абсолютной предпосылкой любого человеческого знания. Элементы мистицизма приписывались любому непосредственному знанию, поскольку реальность Абсолюта постигалась не в познании, а в бытии. В. Зеньковский утверждал: «По своей сущности учение Ф. Голубинского и его школы связано с его изначальным онтологизмом; здесь корни учения о непосредственном восприятии Божества» [5, с. 354].

Ф. Голубинский и П. Авсенева, несмотря на тринадцатилетнюю разницу в возрас-

те, принадлежали к одному поколению, поскольку, во-первых, были детьми Александровской эпохи, во-вторых, были выпускниками реорганизованных академий: Ф. Голубинский – магистр I курса МДА (1814–1818 гг.), а П. Авсенева – VI курса КДА (1829–1833 гг.).

В пореформенных академиях не было уже такого жесткого засилья схоластики, как в дореформенной духовной школе, а преподавание велось на русском, а не на латинском языке. После окончания академий Ф. Голубинский и П. Авсенева были оставлены в академиях в качестве бакалавров философии и далее всю свою жизнь посвятили преподавательской деятельности. Ф. Голубинский стал первым профессором философии МДА, основателем русского религиозного онтологизма, а П. Авсенева – одним из основателей психологической науки в России.

Как Ф. Голубинский, так и П. Авсенева никогда не стремились излагать свои мысли на бумаге, усматривая в живом и непосредственном общении со своими воспитанниками подлинное призвание философа. П. Авсенева не разрешал студентам вести запись своих лекций, считая, что в философском творчестве важны не утверждения, а рассуждения. В силу этих причин никаких опубликованных трудов после себя эти философы не оставили. Лекции как Ф. Голубинского, так и П. Авсенева были напечатаны лишь во второй половине XIX века, то есть уже после смерти профессоров и по записям их учеников.

Оба они были рукоположены: Ф. Голубинский в 31 год, а П. Авсенева – в 34 года, то есть они были не только философами, но еще и духовными пастырями. Им была свойственна глубокая преданность православным догматам, удивительная гармония веры и знания.

В творчестве Ф. Голубинского и П. Авсенева удивительным образом сочетались элементы как православной «мистики», так и европейской рационалистической философии. В силу последнего аргумента мы, собственно, и обратились к их творчеству, попытались сравнить некоторые черты их философских воззрений, хотя за

рамками нашего скромного исследования остались не менее значительные представители философской духовно-академической традиции XIX века, такие как В. Кутневич и В. Кудрявцев-Платонов (МДА), Ор. Новицкий и С. Гогоцкий, а также П. Юркевич (КДА).

Безусловно, мистические увлечения эпохи оказали большое влияние на мировоззрение Ф. Голубинского и П. Авсенева. В частности, в лекциях Ф. Голубинского в одном ряду с именами таких выдающихся представителей европейской рационалистической философии, как Р. Декарт, Г. Лейбниц, И. Кант, Г. Гегель, присутствуют имена таких мистиков, как П. Пуаре, Х. Клодиус, поздний Ф. Шеллинг, Г. Шуберт, Ф. Якоби. Известно, что Ф. Голубинский пережил в молодости сильное увлечение философией Ф. Шеллинга, однако в зрелые годы стал к нему относиться весьма критично. Ф. Голубинский в «Лекциях по умозрительному Богословию» писал: «У Ф. Шеллинга понятия о Боге неверные, ибо Бог смешивается с силою физической, сливается с самой природой» [4, с. 93].

Аналогичная ситуация прослеживается и в творческой судьбе П. Авсенева. Наряду с представителями немецкой классической философии П. Авсенева увлекался творчеством таких шеллингианцев-мистиков, как К. Карус, М. Бурдах, Г. Шуберт. В частности, его курс психологии был составлен по аналогии с работой Г. Шуберта «История души». Как известно, Г. Шуберт принадлежал к мистической школе психологов XIX века, однако его нельзя ставить в один ряд с Я. Беме. Немецкий ученый в своих философских исследованиях основывался прежде всего на фактах естественных наук. Он основательно знал астрономию, физиологию, анатомию и подобное, а его психологическое, точнее антропологическое, учение выходило далеко за рамки собственно психологии.

С годами П. Авсенева охладил к изучению немецкого идеализма и в письме своему другу писал: «Пятнадцать лет посвятил я изучению немецкой философии: потерял я зрение, перечитывая тексты немцев. Те-

перь, когда Господь привел меня к изучению Его Откровения, <...> вижу, что все, чем я восхищался в сфере философской мысли, все это давно было сказано в божественных писаниях пророков и апостолов, и воспроизведено в трудах Отцов...» [1, с. 370]. Аналогичные мысли находим и у Ф. Голубинского. В письме к А. Тургеневу (брату декабриста) он пишет, что «после скитания по системам философским, после кружения в волшебных воздушных замках Пантеизма» хорошо вернуться к людям, в которых «с глубокою мудростью соединена жизнь, сокровенная со Христом в Боге» [7, с. 91].

Следует подчеркнуть, что оба философа отличались чрезвычайно повышенным интересом к мистической литературе, к сфере всего иррационального, к явлениям сомнамбулизма, лунатизма, ясновидения и прочего. Именно поэтому за ними надолго сохранилась слава странных и загадочных мыслителей. Современники часто сравнивали философские воззрения Ф. Голубинского и П. Авсенева. В некрологе, посвященном памяти П. Авсенева, можно найти следующие строки: «Его имя (П. Авсенева – Н. М.) долгое время во всех учебных округах Духовного ведомства, после имени Ф. Голубинского, было синонимом философа» [2, с. 102].

Даже свехкритический по отношению к духовно-академической философии Г. Шпет с несвойственной ему теплотой писал о П. Авсенева: «Мыслитель ума живого, может быть, даже экзальтированного, но неподдельно религиозного чувства и искренних убеждений, не боялся, очевидно, того, что казалось страшным официальному надзору за верою. П. Авсенева тянуло к себе «сверхъестественное». <...> В наше время мы хорошо уже знаем, что подобного рода психологические экскурсы, сбивающие с толку недоучек, проливают иногда мягкий и теплый свет для людей подлинно религиозного вдохновения на их собственное сознание, а для науки могут служить источником поразительных открытий и разоблачений тайн человеческой души» [10, с. 414].

Таким образом, если внешне П. Авсенева следовал традиционно-православной

установке, то увлечения исследованиями иррациональных состояний души придавало рассуждениям богослова достаточно серьезный оттенок мистицизма, чтобы исключить возможность использования его идей для решения общих задач духовно-академической философии XIX века – рационального обоснования религиозного сознания.

Вообще понятие «мистика» ассоциируется, как правило, с чем-то непонятным, магическим, таинственным и сверхъестественным. В богословском же понимании «мистика» – это религиозная практика, цель которой заключается в переживании непосредственного единения с Богом. Потому мистическое богопознание – это богопознание не с помощью умозрения, а с помощью аскетической, церковно-молитвенной жизни. В этом смысле православие рассматривает мистику как вершину богословия. В. Лосский писал: «Богословие и мистика отнюдь не противопоставляются; напротив, они поддерживают и дополняют друг друга. Первое не возможно без второго: если мистический опыт есть личностное проявление общей веры, то богословие есть общее выражение того, что может быть опытно познано каждым. <...> С другой стороны, учение Церкви не имело бы никакого воздействия на душу человека, если бы оно как-то не выражало внутреннего опыта Истины, данного в различной «мере» каждому верующему. Итак, нет христианской мистики без богословия и, что существеннее, нет богословия без мистики» [6, с. 98].

Вообще одним из главных проводников мистицизма в духовных школах России начала XIX века был И. Фесслер (1756–1839 гг.), приглашенный из Берлина в Санкт-Петербургскую духовную академию М. Сперанским с целью преподавать студентам академии древнееврейский язык и экзегетику. Кстати, рекомендовал эту кандидатуру М. Сперанскому П. Лодий, который ранее слушал И. Фесслера во Львове. Через некоторое время также выяснилось, что И. Фесслер, кроме блестящего знания древнееврейского языка, является еще и прекрасным знатоком философии.

И. Фесслер родился в благочестивой католической семье на территории нынешней Венгрии. Назван был в честь И. Лойолы – основателя ордена иезуитов. Получил основательное религиозное образование и вскоре возглавил кафедру в Львовском университете, где его лекции с восхищением слушал П. Лодий. В 1784 г. И. Фесслера, на правах ученика, принимают в масонскую ложу под названием «Феникс к Круглому столу» и вскоре он становится известным реформатором немецкого масонства. Широкую известность И. Фесслеру принесла его речь «Масонские ложи, какими они есть и какими должны стать», в которой ученый выдвинул идею создания идеального общества, а также идею нравственного совершенствования и сосредоточения на самопознании представителей масонских лож.

Философские воззрения И. Фесслера были эклектичными. С 1792 г. он становится неизменным последователем философии И. Канта, даже ведет переписку с последним, но вскоре личное знакомство с И. Гердером и И. Фихте приводит к отходу от кантианства и появлению нового увлечения романтизмом. Вместе с тем из всех своих современников И. Фесслер больше всего почитал И. Фихте и Ф. Шеллинга, которых считал «истинными мистиками». Г. Флоровский же отмечал: «И. Фесслер <...> был вольнодумцем, не мистиком. Он примыкал к идеям Г. Лессинга и И. Фихте, задачу истинного масона полагал в созидании новой гражданственности, в перевоспитании граждан для наступающего века Астреи» [9, с. 140].

В январе 1810 г. И. Фесслер прибыл в Санкт-Петербург и пробыл в Санкт-Петербургской духовной академии всего пять месяцев, после чего был отстранен от преподавания. За это короткое время ежду И. Фесслером, архиепископом Феофилактом (Русановым) и будущим Филаретом Московским (Дроздовым), который в то время был инспектором академии, произошли серьезные идейные столкновения. И. Фесслера заставляют выехать из Санкт-Петербурга в Поволжье, а вскоре и Феофилакт покинул город на Неве. Замещен же

И. Фесслер был знающим и опытным профессором богословия с Дерпского университета Э. Горном, который пробыл в Санкт-Петербургскую духовную академию еще четыре года и сумел поддержать в академии то философское настроение, которое было посеяно И. Фесслером.

Несмотря на опалу, И. Фесслер сумел приобщить к современной ему немецкой философии почти всех студентов I курса Санкт-Петербургской духовной академии. Кстати, среди его слушателей был В. Кутневич – первый профессор философии в МДА и, следовательно, учитель Ф. Голубинского. Именно В. Кутневич в 1818 г. оставил Ф. Голубинского на кафедре в академии в качестве бакалавра философии, а в 1827 г. сестра В. Кутневича Анна стала супругой Ф. Голубинского.

Следует также подчеркнуть, что непосредственное влияние И. Фесслера имел не только на студентов МДА (через В. Кутневича, а позже и Ф. Голубинского), но и на студентов КДА. Среди слушателей И. Фесслера были будущий первый ректор КДА М. Богданов-Платонов и архимандрит М. Леонтович, а также первый будущий профессор философии И. Скворцов. Он был магистром II курса Санкт-Петербургской духовной академии, а также учеником ближайшего последователя И. Фесслера – Э. Горна. В 1817 г. они прибыли в Киев для реорганизации Киево-Могилянской академии в Киевскую духовную академию. Таким образом, П. Авсенева был учеником И. Скворцова, на которого И. Фесслер через Э. Горна имел непосредственное влияние.

Однако И. Фесслер оставил свой след не только в высшей духовной школе начала XIX века, но и в высших правительственных кругах России того времени. Вскоре в масонскую ложу И. Фесслера вошли такие видные деятели просвещения и культуры начала XIX века, как П. Лодий, М. Сперанский, С. Уваров, А. Тургенев. Имя Ф. Голубинского также наличествует во всех списках знаменитых русских масонов [3, с. 9–10]. И это вполне закономерно, поскольку в эпоху Александра I масонство было чрезвычайно распространено, в него входили высшие правительственные круги России. В те времена

масонство было одним из средств приобщения к высшим духовным знаниям. И если в западноевропейских католических странах масоны были враждебно настроены по отношению к господствующей церкви, то в православной России они не усматривали никакого противоречия между официальной церковью и участием в деятельности масонских лож. Более того, с их точки зрения, масонство способствует более глубокому раскрытию внутренней духовной сущности православия. Конечной целью масонов было изменение и преобразование общества, однако пути этого преобразования понимались по-разному. Одни из них считали, что необходимо изменить социальные условия жизни людей, другие усматривали путь к преобразованию общества во внутреннем самосовершенствовании и самоочищении человека. К последним и принадлежал Ф. Голубинский. Давая оценку восстанию декабристов, он записал в своем дневнике: «Сам человек не может самого себя привести в гармонию и порядок, а хочет поправить других; сам не освободился от страстей, а хочет вне себя устроить порядок» [7, с. 90].

Вышеизложенное дает нам основание утверждать, что философская духовно-академическая традиция XIX века представляла собой сложный и неоднозначный феномен духовной жизни российского общества, который требует своего дальнейшего кропотливого исследования.

Литература

1. Авсенева Ф. Авсенева Феодан, архим. в письмах своих к одесскому прот. С.А. Серафимову / Ф. Авсенева // Труды КДА. – К. : В университетской типографии, 1905. – Кн. 11. – С. 368–412.
2. Авсенева Феодан, архим. (некролог) // Журнал Министерства народного просвещения. – СПб. : Тип. В.С. Балашева, 1853. – Ч. LXXII. – С. 94–107.
3. Бродский А.И. В поисках Бесконечного. Жизнь и философия Федора Голубинского / А.И. Бродский // Лекции по философии и умозрительной психологии / Ф.А. Голубинский. – СПб. : Тропа Троянова, 2006. – С. 5–28.
4. Голубинский Ф.А. Лекции по философии и умозрительной психологии / Ф.А. Голубинский. – СПб. : Тропа Троянова, 2006. – 464 с.
5. Зеньковский В. История русской философии : в 2 т. / В. Зеньковский. – Ростов-на-Дону : Феникс, 1999. – Т. 1. – 1999. – 542 с.
6. Лосский В.Н. Очерки мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие / В.Н. Лосский // Мистическое богословие. – К. : Издание христианско-благотворительная ассоциация «Путь к истине», 1991. – С. 95–335.

7. Сизенцева Л.И. Федор Голубинский, ученый и мудрец / Л.И. Сизенцева // Жизнь замечательных костромичей XIII – XIX вв.: краеведческие очерки. – Кострома, 2003. – С. 86–93.

8. Титов Ф. К вопросу о значении Киевской Академии для православия и русской народности в XVII – XVIII вв. / Ф. Титов // Чтения в Церковно-историческом и археологическом обществе при КДА. – К. : В университетской типографии, 1905. – Вып. 6. – С. 27–100.

9. Флоровский Г. Пути русского богословия / Г. Флоровский (прот.). – К. : Издание христианско-благотворительная ассоциация «Путь к истине», 1991. – 600 с.

10. Шпет Г.Г. Очерк развития русской философии / Г.Г. Шпет // Очерки истории русской философии / [А.И. Введенский, А.Ф. Лосев, Э.Л. Радлов, Г.Г. Шпет]; сост., вступ. ст., примеч. Б.В. Емельянова, К.Н. Любутина. – Свердловск : Изд-во Уральского ун-та, 1991. – С. 217–578.

Аннотация

Мозгова Н. Г. Православная «мистика» в отечественной духовно-академической философии XIX века. – Стаття.

Статья посвящена рассмотрению такого сложного духовного феномена в истории отечественной философии, как ее духовно-академическая философия, которая была представлена в XIX веке научной и педагогической деятельностью профессоров философии четырех академий Российской империи: Санкт-Петербургской, Московской, Киевской и Казанской. На примере Киевской и Московской академий автор анализирует уникальные черты этой философии, которые проявились в стремлении ее представителей (П. Авсенева и Ф. Голубинского) соединить мистическую и схоластическую духовные традиции.

Ключевые слова: православная мистика, европейская рациональная философия, романтизм, масонство.

Анотація

Мозгова Н. Г. Православна «містика» у вітчизняній духовно-академічній філософії XIX століття. – Стаття.

Статтю присвячено розгляду такого складного духовно-го феномена в історії вітчизняної філософії, як її духовно-академічна філософія, яка була представлена в XIX столітті науковою й педагогічною діяльністю професорів філософії чотирьох академій Російської імперії: Санкт-Петербурзької, Московської, Київської та Казанської. На прикладі Київської та Московської академій автор аналізує унікальні риси цієї філософії, які проявилися в прагненні її представників (П. Авсенєва та Ф. Голубинського) з'єднати містичну й схоластичну духовні традиції.

Ключові слова: православна містика, європейська раціональна філософія, романтизм, масонство.

Summary

Mozhova N. H. Orthodox “mystique” in the native spiritual and academic philosophy of XIX century. – Article.

The article considers such a complex spiritual phenomenon in the history of national philosophy as its spiritual and academic philosophy, which was presented in XIX century in scientific and teaching activity of philosophy professors of four academies of the Russian Empire: St. Petersburg, Moscow, Kyiv and Kazan. Through the example of Kyiv and Moscow Academies, the author analyzes the unique features of this philosophy, which appeared in the pursuit of its representatives (P. Avseiev and F. Holubynskiyi) to connect the mystical and scholastic spiritual traditions.

Key words: orthodox mystics, European rational philosophy, romanticism, freemasonry.

Яковенко А. І.
*професор кафедри філософії та політології
Полтавського університету економіки і торгівлі,
доктор філософських наук, професор*

ТРАНСЦЕНДЕНТНИЙ ІНТЕЛІГІБЕЛЬНО-СЕНСИБЕЛЬНИЙ БОГ – СВЯТА ТРІЙЦЯ

Постановка проблеми. Релігійно-етичні норми й повчання ввібрали багато загальнолюдських моральних цінностей, освятивши їх ім'ям Бога. Вони відігравали й відіграють значну позитивну роль у житті суспільства й людини. Ціннісна основа діяльності суб'єкта стає, таким чином, не лише сферою його індивідуального буття, а й потенційним чинником, який дозволяє досліджувати спрямованість ходу суспільної історії в цілому. Це підводить сучасного дослідника до необхідності пильного вивчення проблеми цінностей у традиційному християнському етико-естетичному контексті, що знайшло своє відображення в дорученні Президента України від 08.07.2005 р. № 1-1/657 «Щодо подолання морально-духовної кризи суспільства» та в наказі Міністерства освіти і науки України № 437 від 26.07.2005 р.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Дослідженню проблем християнської релігії й церкви у зв'язку з духовно-моральною проблематикою, духовною культурою присвячено роботи й наукові дослідження вітчизняних і зарубіжних мислителів, а саме: В. Бондаренка, Г. Гіпперта, Т. Горбаченко, Л. Качмарика, Л. Конотоп, В. Лубського, Ж. Марітена, П. Сауха, А. Чернія. Особливе значення для з'ясування окремих сторін християнського віровчення – онтологічної проблеми взаємовідношення Бога та світу, питань богопізнання, розкриття своєрідності християнської теології, а також їхнього ставлення до філософії – мають богословські праці християнських теологів, богословів, Святих Отців церкви Афанасія Великого, Василя Великого, Євсевія Кесарійського, Максима Сповідника, Григорія Богослова, Григорія Нісського, Іоанна Златоуста, Григорія Палами, Августина, Ансельма Кентерберійського.

Мета статті полягає в здійсненні філософсько-релігієзнавчого аналізу сутності та специфіки абсолютної сакральної чесноти – як визначення, що позначає констант-

ну спрямованість волі, трансцендентного інтелігібельно-сенсибельного Бога – Святої Трійці, у християнській традиції.

Для досягнення цієї мети автор планує визначити основні риси абсолютної сакральної чесноти, яка вирішує головне завдання християнської гносеологічної проблематики й уявляється як експлікація взаємин Бога як об'єкта пізнання й людини як суб'єкта пізнавальної діяльності; а також розглянути й обґрунтувати значення трансцендентного інтелігібельно-сенсибельного Бога – Святої Трійці (Бога-Отця, Бога-Сина, Бога-Духа Святого), як особистісної триєдиної суті, яка наділена всією сакральною ідеальною досконалістю.

Сучасна система християнсько-православної етики та євангельське моральне знання трансформуються в імперативну площину, стають джерелом постійних етичних розмислів та формують можливість, бажаність і необхідність для особистості екзистенційного співвіднесення будь-якої життєвої ситуації саме в цьому моральному вимірі. Остаточним результатом системи християнського виховання має бути цілісна особистість як повноправний, самостійний і творчий суб'єкт громадського життя, який відчуває свою співпричетність до державної культури, ідентифікує себе із своєю нацією та реалізує свої потенційні можливості на благо держави.

Виклад основного матеріалу дослідження. Конструктивний аналіз християнської тринітарної проблематики саме в релігійно-філософській і християнсько-теологічній традиціях дає можливість, слідуючи логіці розвитку історико-філософського процесу, більш однозначно оцінювати глибину зв'язку й діалектичної обумовленості філософії, релігії, науки, теології та інших форм суспільної свідомості, ступінь взаємної залежності теоретико-пізнавальної й світоглядної функцій релігійної філософії й християн-

ської теології, конкретніше розуміти їх соціальну роль.

Суворі ієрархія процесу пізнання в релігійній філософії та християнській теології є найбільш рельєфною тоді, коли цей складний діалектичний процес відбувається не лише в сенсі осмислення науково-обґрунтованих фактів, а й під час апеляції до Святого Письма та Святого Переказу. Теорія пізнання залежно від дій об'єктивно існуючого світу така: знання про об'єктивно існуючий реальний світ дає світська наука, про ідеальний світ – філософія, про бога – віра, про трансцендентного інтелігібельно-сенсибельного Бога (Святу Трійцю) – абсолютна сакральна чеснота.

Ідею цілісного ефективного світосприймання, що розуміється як синтез усіх чотирьох складових загальної системи теорії пізнання з обов'язковим пріоритетом абсолютної сакральної чесноти, ми розвиваємо в дослідженні, спираючись на досвід біблійної традиції, з метою заповнення прогалін в обмеженому людському знанні сакральної християнської верифікації, у тому числі й фундаментальних принципів середньовічної філософії на базі християнсько-теологічного переосмислення ідейної спадщини релігійних філософів і християнських теологів. Таким чином, ідейно-теоретичною основою концепції абсолютної сакральної чесноти стала та християнсько-теологічна й релігійно-філософська лінія суспільної думки, які почали формуватися в першій половині I століття в християнстві та спрямовані на вироблення універсальної теорії, що формулює основні духовні принципи єдності світу.

На нашу думку, абсолютна сакральна чеснота – це визначення, яке позначає константну спрямованість волі, трансцендентного інтелігібельно-сенсибельного Бога – Святої Трійці, що є вищим проявом етичного сакрального блага й етичної сакральної цінності, яка виходить від святішої суті нескінченної повноти божественного буття й божественної величі, від триєдиної особи, яка є першоосновою всього суцього й досягла сакральної завершеності в самосвідомості й загальній гармонії.

Абсолютна сакральна чеснота вирішує головне завдання християнської гносеологічної проблематики, що уявляється як експлікація

взаємин Бога як об'єкта пізнання та людини як суб'єкта пізнавальної діяльності. Закономірність відображення у свідомості людини об'єкта пізнання – Бога – уявляється як вища форма відображення сакральної дійсності лише через поклик Божества, що витікає від абсолютного: «Притому знаємо, що тим, хто любить Бога, покликаний за Його волею, усе сприяє до блага» (Рим. 8:28) [1]. Істинне священне пізнання не можливе без впливу Святої Трійці на свідомість людини. У Біблії й церковному Переказі міститься таке вчення про Святу Трійцю, яке виявляється можливим розумно тлумачити й виправдати за аналогією з природою людини та людства [9, с. 6].

Участь розуму й відчуттів у процесі засвоєння боговідвертої Істини зводиться до формальної діяльності: з'ясувати сенс боговідвертого Слова шляхом вивчення його букви й контексту; з'ясувати сенс антропоморфічних і метафоричних висловів (аналогій) Писання, оскільки божественні істини через їх необхідність нерідко виражені в Писанні пристосовано до обмеженості людського розуму й чуттєвого вираження (Притчі 2:6, 8:12; Ієр. 24:7)[1]. Надумку українського філософа О. Новицького, людський розум є відображенням Божественного розуму, він не може бути визначений нічим, крім своєї власної природи. Як самодіяльність духу він вільно споглядає в самому собі надчуттєве, духовне у формі ідей, основними з яких є ідея істини, добра, краси. Засвоюючись серцем, ідеї розуму проявляються в ньому у вигляді відчуттів істинного, доброго, прекрасного як суть внутрішнього безпосереднього переконання у вищих надчуттєвих істинах, де віра збігається зі знаннями [8, с. 33]. Сакральність є основоположним компонентом для рефлексії Божественної суті. Смисловий компонент сакрального не має межі. Енергетичний компонент впливає в ході діалогічного характеру стосунків між Богом і людиною. Сакральне, що походить від Бога, апелює до людини, і вона відповідає на цей виклик, якщо свідомість розблокована [12, с. 39].

У результаті дії зовнішніх умов на свідомість людини, що випливають від Бога, можуть виникнути конкретні явища у вигляді відчуттів, висновків. Сакральна божественність трансцендентного інтелігібельно-

сенсигельного Бога – Святої Трійці – має об'єктивний зміст, наслідком чого пізнання святої трипостасної особистості уявляється діалектичним процесом постійного священного відтворення у свідомості ідеально-святих образів тих або інших явищ, що сприяє повнішому розвитку знань.

Бог, за релігійними уявленнями, є насамперед абсолют, чільним над людськими, природними силами, здібностями, якостями й відносинами. Сучасна релігієзнавча наука дає таке визначення поняття «Бог»: верховна надприродна сутність, яка, згідно з різними релігійними вченнями, наділена вищим розумом, абсолютною досконалістю та всемогутністю, є творцем світу, зумовлюючи все, що відбувається в ньому [6, с. 27].

На нашу думку, трансцендентний інтелеггельно-сенсигельний Бог – Свята Трійця (Бог-Отець, Бог-Син, Бог-Дух Святий) – це особистісна триєдина суть, яка має сакральну ідеальну досконалість, є абсолютно суцєю особистістю, володарем божественно-етичної священної релігійно-аксіологічної системи, відображає Себе у свідомості людини в чуттєвій і раціональній формах (*остаточно – лише з Його дозволу*) (курсив наш – А. Я.) у межах божественного синтезу між цим і потойбічним, через різні свої прояви, якості й особливості.

Християнська теологія вважає, що фундаментальним для наукового пізнання предметом догматизму є «Бог». Боговідвертість розглядає істини віри як принесені на землю Ісусом Христом (Словом), який явив абсолютну трансцендентність, переступивши як друга Іпостась Святої Трійці – Бог-Син – із потойбічного (трансцендентного) світу в поцейбічний світ, що знайшло своє науково-теологічне обґрунтування через патристичну герменевтику христологічного догмату. Ісус Христос трансцендентний у науково-теологічному пізнавальному акті, есплікується через дуалізм, де в пізнанні завжди протистоять один одному пізнане й пізнаване, і має характер обопільної початкової роздільності, або трансценденції.

Екклезіологічність оберігає від несправжнього, суб'єктивного розуміння Святого Писання, оскільки в церкві догмати отримують справжнє розкриття закладеного в них змісту. Законообов'язковість показує, що істи-

ни «евангельської віри» (Філіп. 1:27) [1], що знайшло своє відображення у віросповіданнях (православ'я, католицизм, протестантизм), найтісніше пов'язані з установками розуму й людської волі, які виявляються у вчинках, тому що саме вони повідомляють вчинки, відповідні екклезіологічному духу, їх розвиток і напрям. Екклезіологічна практика, таким чином, у процесі пізнання виконує винятково важливу роль, оскільки виступає одним із важливих вихідних пунктів пізнавального процесу, рушійною силою розвитку пізнання як процесу активного цілеспрямованого відображення трансцендентного інтелеггельно-сенсигельного Бога – Святої Трійці – у свідомості людини. Видатний діяч української церкви, християнський теолог, мислитель, митрополит Київський, Галицький і всієї Русі П. Могила показує спосіб екклезіологічного вдосконалення для людини в поцейбічному житті від благодаті Христової як другої Іпостасі трансцендентного інтелеггельно-сенсигельного Бога – Святої Трійці: «Великою таємницею Апостол (Павло) єдинство називає, для величчч речей, які є знаком, для поєднання двох натур, божеської і людської в єдину Персону Сина Божого для духовної єдності Христа Пана з Церквою» [5, ч. 1, с. 927]. Догматичний розвиток полягає не лише у вдосконаленні зовнішньої форми вираження істин віри, воно припускає реалізацію тих можливостей, які іманентні Одкровенню, шляхом зростання розуміння й мудрості через кафолічність (соборність) [7, с. 312]. Особлива роль у цьому належить розуму й відчуттям людини як обов'язковій необхідності в процесі богопізнання та знаходить своє вираження в любові: «Існувала соборна, церковна гносеологія: принципом пізнання істини називалася любов. Мислення в любові, спілкування в любові і є соборність» [4, с. 79].

Відображення трансцендентного інтелеггельно-сенсигельного Бога – Святої Трійці – у свідомості людини на основі практичних дій відбувається в двох формах: чуттєвій (відчуттях, сприйманні, уявленні) і раціональній (поняттях, судженнях, умовиводах). Синтез живого споглядання, абстрактного мислення й практики забезпечують людині як суб'єкту вирішувати про-

блематику пізнання Бога як об'єкта, спираючись на істотні особливості отриманих знань. Емпіричне й раціональне пізнання трансцендентного інтелегібельно-сенсильного Бога – Святої Трійці – є єдиним процесом, який відбувається на загальній основі еклесіологічної практики. Трансцендентна, абсолютна глибина Святої Трійці через церкву виявляється у відносній формі земного суспільства, яке має часові й просторові межі. Божественна онтологічна основа виявляється та співприсутня в іманентному людському аспекті існування церкви, співвідноситься з нею як суть і явище, ноумен і феномен. Утвердження абсолютної трансцендентної церкви «невидимою» рівнозначне її небуттю для світу. У цьому випадку вона залишається онтологічною «річчю в собі». Абсолютна еклесіологічна сторона частково виявляється в церкві історичною, будучи її онтологічною основою, нескороминущою, самототожною складовою. У еклесіологічній історії виявляється абсолютна складова «містичного тіла». Діалектика тварного й нетварного, абсолютно й відносного в церкві визначається через категорію «символ». Символ є щось, що належить цьому світу, проте вмещає пов'язаний із ним зміст, єдність трансцендентного й іманентного, боголюдську єдність.

Еклесіологічні Божественний і людський аспекти відносяться як єдність і боротьба протилежностей. Їх скороминуще, відносно протистояння, пов'язане з недосконалістю тварного ества, не заперечує сутнісної єдності цієї тези й антитези. Заперечення цієї єдності неминуче приводить до замикання людської стихії в стані своєї тварності, заперечення боголюдяності світового процесу, робить неможливим обґрунтування синергізму обох полюсів. Зіставлення «невидимої церкви» та видимого людського суспільства не тотожне онтологічній «екклесію», руйнує цей символ, а водночас скасовує саму церкву як єдність тварного й божественного життя. Трансцендування церкви лише в ноуменальну область приводить до спустошення феноменального її прояву. Релігійний філософ С. Булгаков резюмує: «Не будучи тільки суспільством, у нього не вмещаючись і ним не вичерпуючись, церква існує, проте саме як

церковне суспільство, що має свої ознаки, закони і грані» [2, с. 11].

Таким чином, вічне, нерухомо божественне еклесіологічне буття в житті цього світу постає як історичне розкриття й звершення. З'єднання тварного й божественного буття лише й може здійснитися в житті цього світу. Боговтілення відбувається у світі, а не над світом, воно наповнює собою історичний час, не знищуючи людської історії, а навпаки, надаючи їй позитивного, вічного змісту, стаючи його центром. Тому тварна сторона церкви розвивається за законами людського суспільства, незважаючи на божественність її онтологічної природи. С. Булгаков стверджує: «Будучи надісторично, християнство не позаісторичне, проте має історію» [2, с. 15].

У людській історії, розкриваючись як суспільство, церква набуває догматичних, організаційних і культових контурів. Благодатне життя, містична глибина «церкви невидимої» гносеологічно виявляється як еволюція церковної самосвідомості, догматичний розвиток, а організаційно – як чергування конкретно-історичних форм церковності. Здійснювана в церкві боголюдська єдність у гносеологічному аспекті є розвитком тварної самосвідомості в збагненні абсолютної істини. Щодо обмеженої людської свідомості онтологічне «богожиття» розкривається як історія переказу, догматичний розвиток. Життя в істині, причетність до метафізичної глибини церковного організму передує богопізнанню, історично виявляючись у формі святого переказу, естетично, літургійно й ідеологічно будучи осягненим людиною.

Еклесіологічна історія святого переказу – це віддзеркалення динаміки онтологічної основи церкви. Переказ є, на думку релігійного філософа С. Булгакова, «зовнішня феноменальна маніфестація внутрішньої ноуменальної єдності церкви, тому він має бути зрозумілим як самосвідомість єдиного організму, що розвивається, у яку включена вся його історія минулого життя» [2, с. 33]. Онтологічне богобуття церкви частково (і через тварну обмеженість людини) спотворено відбито в переказі. Тому кожен досягнутий рівень церковної самосвідомості відносний, у ньому переплетені як частково виявлений

абсолютний зміст, так і тварна обмеженість. В історії переказу, зміні етапів церковно-догматичного розвитку «зріє плід істини та здійснюється її людське засвоєння» [2, с. 38]

Специфіка християнської гносеологічної теоретичної складової тринітарного догмату розкривається через основні положення Святого Писання. Трансцендентний інтелегібельно-сенсигельний Бог – Свята Трійця – виявляє Себе через інтелегібельний сегмент та постає як об'єкт, що осягається розумом. Інтелегібельність Бога носить як есенціальний характер, так і акцидентальний, коли пізнання відбувається розумом, проте через різні прояви й якості. Верифікаційну експлікацію трансцендентного інтелегібельно-сенсигельного Бога – Святої Трійці – представляє автобіографія Бога – Біблія (Святе Письмо), де Він постає як осягнутий розумом, *проте якщо буде на те Його воля – абсолютна сакральна чеснота, і тільки для тих, кому Він дає цей дар (1 Кор. 12:4-11)* (курсив наш – А. Я.), пізнаваний об'єкт, який дає суб'єкту (людині) Сам розум (Рим. 11:34; 3 Цар. 4:29; 1 Пар. 22:12; Пс. 146:5; Приповіді 2:6; 9:10; Іс. 40:28; 11:2; 1 Іоанна 5:20) [1] та розуміння (Іер. 9:24; Матф. 16:11; 22:37; Іс. 43:10; Вих. 36:1; 31:3; Іов 32:8; Дан. 1:17; 2 Тим. 2:7; Марк. 12:30; Лук. 10:27; Пс. 93:104; Іоан. 8:43) [1]. Із цього приводу християнський мислитель Г. Палама зазначає: «Зрозуміти буття Бога-Трійці до кінця неможливо, проте рух до Бога-Трійці, ідеального втілення соборності, для пізнання Його і Богоспілкування природно для людини, тому що людина створена за образом і подобою Божою» [3, с. 206]. Сенсигельний сегмент (як відчутний) сприймає відчуттями трансцендентного інтелегібельно-сенсигельного Бога – Святу Трійцю – і Свята Трійця виявляє Себе як об'єкт, що осягається відчуттями, *але якщо буде на те Його воля – абсолютна сакральна чеснота, і тільки для тих кому Він дає цей дар (1 Кор. 12:4-11)* (курсив наш – А. Я.), а саме: зір (Бут. 31:2, 32:9; Іер. 46:5; Пс. 65:7; Плач Іер. 3:59; Приповіді 15:3), слух (2 Цар. 22:7; Яков 5:44; Лук. 10:16; 1 Іоан. 5:14,15; Іс. 21:10; Іер. 23:18; Іоан. 3:32) [1], смак (Лук. 7:36; Євр. 2:9; Пс. 33:9; Іс. 55:2) [1]; сприйняття (Дії 17:27) [1]; уяви (Чис. 12:8; 1 Кор. 11:7; 2 Кор. 4:4; Євр. 1:3; Повтор. Закону 4:12) [1].

На підставі цієї інформації про об'єкт стан суб'єкта (людини), пов'язаний із пневматологічною складовою його особистості, отримує мотивування й орієнтир до своєї діяльності та знаходить своє вираження у вірі (1 Кор. 12:9; Єф. 4:5; Філ. 3:9; 1 Тим. 1:4; Тит. 1:1) [1], любові (2 Кор. 13:13; Гал. 5:22; Єф. 6:23; 2 Фес. 3:5; 1 Іоан. 4:9; Рим. 5:5) [1], радості (Пс. 104:43; Іс. 60:15; Дії 2:28; 1 Фес. 1:6; Іоан. 15:11; Рим. 14:17; Гал. 5:22) [1], які також виходять від Його триєдиної суті, наділеної всією досконалістю.

Сакральна мудрість богоодкровенної істини про Святу Трійцю полягає в тому, що Він є початком будь-якого розуму, множинності, буття, є причиною будь-якої речі. Три Образи Божества водночас єдиносутні за суттю та різні за особистими властивостями [10, с. 361–393]. Порівняльна іпостасна характеристика розкриває, що сакральні сутнісні ознаки присутні в трьохособистісному Божестві, показуючи їх тотожність і відсутність в інших об'єктах. При цьому прояв відмінності іпостасних особливостей перебуває в нерозривній і цілковитій єдності з тотожною трьохособистісною сутністю, виявляючи при цьому ефектний взаємозв'язок під час виконання своїх функціональних дій, коли свята абсолютна божественна тотожність існує всередині міжособистісної відмінності [11, с. 416–479]. Особиста властивість Отця – ненародженість, оскільки Він ні від кого не народжується й не виходить, тому що Він є Творець буття (Вих. 3:14). Особливість Бога-Отця як вищої особистості християнської релігії розглядається як опосередковане відношення між Своєю одиничністю та загальним відображенням у єдиносутній Святій Трійці. Особиста властивість Сина – народження, оскільки Він одвічно народжується від Отця (Пс. 2:7; 109:3; Мих. 5:2). Абсолютний моральний закон через вічне народження другої Іпостасі Святої Трійці реалізується в церкві. Морально-психологічна проблематика як основа тринітарного й христологічного догматів знаходить своє вирішення через практичну синергію. Моральний закон як принцип визначає волю людини з її принциповою увагою до образу Ісуса Христа та дає основу в одному з її прагнень до абсолютної досконалості. Християнсь-

кий моральний закон базується на розрізненні відчуттів та уявлень під час релігійного синтезу волі й свідомості на чолі із совістю та її елементами рефлексії відчуття обов'язку, морального схвалення, цінностей. Особиста властивість Духа Святого – вихід, оскільки Він одвічно виходить від трансцендентного інтелігібельно-сенсильного Бога – Святої Трійці (Іоан. 15:26; Дії 2:33; 1 Кор.2:10-12; 1 Иоан.4:13). Дух Святий, будучи третьою Іпостасю Святої Трійці, уявляється як особистість, яка є початком світу, функціональна особливість якої полягає в тих, хто шукає екклезіологічні верифікаційні основи, в аксіологічну систему якої входять євангельські: свідомість, мислення, воля, відчуття, розум, уява, інтуїція.

Висновки. Трьохособистісна Свята Трійця – це абсолютний етичний феномен сакральності з властивою відмітною особливістю божественної функціональної диференціації, що уявляється як інтенціональна божественна святість, спрямована на величну взаємну обумовленість Особистостей Божества. Абсолютна метафізична експлікація Божества уявляється як повний сакральний комплекс, який включає істинне абсолютне буття, абсолютний дух, абсолютна цінність включає абсолютну моральність, абсолютне особистісне.

Література

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета, (канонические). – СПб. : Духовное просвещение, 1991. – 1193 с.
2. Булгаков С. Православие. Очерки учения православной церкви / С. Булгаков. – М. : Наука, 1993. – 359 с.
3. Палама Г. Триады в защиту священнобезмолвствующих / Г. Палама. – СПб. : Тип. А.П. Лопухина, 1904. – 336 с.
4. Киприан (Керн, архимандрит). Золотой век святоотеческой письменности: жизнь и учение восточных отцов IV в. / Киприан. – Париж, 1987. – 411 с.
5. Могила П. Требник 1646 р. / П. Могила // Требник Петра Могилы : в 3 ч. – Канберра ; Мюнхен ; Париж, 1988. – Ч. 1. – 1988. – 946 с. ; – Ч. 2. – 1988. – 263 с. ; Ч. 3 – 1988. – 430 с.
6. Релігієзнавство : [підручник] / [В.І. Лубський, Т.Г. Горбаченко, М.В. Лубська, А.І. Яковенко] ; за ред.

В.І. Лубського. – К. : Центр навчальної літератури, 2010. – 448 с.

7. Релігієзнавчий словник / за ред. проф. А. Колодного і Б. Лобовика. – К. : Четверта хвиля, 1996. – 392 с.

8. Філософська думка у Київському університеті: історія і сучасність / за заг. ред. проф. А.Є. Конверського. – К. : Центр навчальної літератури, 2005. – 336 с.

9. Evangelium secundum Lucam // The Greek New Testament / ed. K. Aland, M. Black, C.M. Martini, B.M. Metzger and A. Wikgren. – 2nd ed. – Stuttgart : Wurttemberg Bible Society, 1968. – P. 4–9.

10. Gregorius Nazianzenus. Oratio 25: In laudem Heronis philosophi // Patrologiae cursus completes. Ser. Graeca / Accur. J.-P. Migne. – T. 35. – P. 360–397.

11. Idem. In illud: Omnia. 4, 5 // Patrologiae cursus completes. Ser. Graeca / Accur. J.-P. Migne. – T. 25. – P. 410–490.

12. Alzog J. Lehrbuch der Patrologie / J. Alzog. – Freiburg i. Br., 1866. – 120 p.

Анотація

Яковенко А. І. Трансцендентний інтелігібельно-сенсильний Бог – Свята Трійця. – Стаття.

Показано, що абсолютна сакральна чеснота вирішує головне завдання християнської гносеологічної проблематики, яке уявляється як експлікація взаємин трансцендентного інтелігібельно-сенсильного Бога – Святої Трійці, як об'єкта пізнання та людини як суб'єкта пізнавальної діяльності.

Ключові слова: догматика, екклезіологія, релігія, філософія, Священне Письмо, аксіологія, трансцендентний інтелігібельно-сенсильний Бог – Свята Трійця, віра, розум.

Аннотация

Яковенко А. И. Трансцендентный интеллигібельно-сенсильный Бог – Святая Троица. – Статья.

Показано, что абсолютная сакральная добродетель решает главную задачу христианской гносеологической проблематики, которая представляется как экспликация взаимоотношений трансцендентного интеллигібельно-сенсильного Бога – Святой Троицы, как объекта познания и человека как субъекта познавательной деятельности.

Ключевые слова: догматика, екклезіологія, релігія, філософія, Святое Письмо, аксіологія, трансцендентный интеллигібельно-сенсильный Бог – Святая Троица, вера, разум.

Summary

Yakovenko A. I. Transcendent intelligible and sensible God – the Holy Trinity. – Article.

It is proved that absolute sacral virtue solves the main problem of Christian gnoseological problem, which is considered as explication of mutual transcendent intelligible and sensible relationship of God – the Sainted Trinity, as an object of cognition and a human being as a subject of cognitive activity.

Key words: dogmatic, ecclesiology, religion, philosophy, Holly Writ, axiology, transcendent intelligible and sensible God – the Holy Trinity, faith, mind.

Розділ 3

ЗАГАЛЬНОФІЛОСОФСЬКІ ПРОБЛЕМИ

УДК 504.75.13.101.1

Варвянський С. М.
професор кафедри філософії та політології
Полтавського університету економіки і торгівлі,
доктор філософських наук, професор

СВІТОГЛЯДНІ АСПЕКТИ СУЧАСНОЇ ЕКОЛОГІЧНОЇ ПРОБЛЕМИ

Для цивілізації в цілому та конкретно незалежної України надзвичайно актуальною є екологічна проблема. Склалася така ситуація, що й у другому десятилітті XXI століття наша держава, її народ опинилися в зоні екологічної катастрофи. Якщо враховувати аварію на Чорнобильській АЕС та сьогоденні бойові дії в Луганській і Донецькій областях, то можна без перебільшення говорити, що природа України переживає «екологічний інфаркт».

Закономірно, що в наш час термін «екологічна криза» широко використовується в науковій літературі, засобах масової інформації, ставши практично здобутком кожної людини, яка усвідомила, що життя й здоров'я теперішніх і майбутніх поколінь залежить від стану навколишнього середовища. Небезпека, руйнівні наслідки екологічної кризи насуваються на людину з усіх боків: забруднення й виснаження сільськогосподарських земель, забруднення атмосфери й води, зменшення озонного шару, згубні зміни клімату, небезпека парникового ефекту, вичерпання природних ресурсів тощо. Звідси постає глобальність, різнобічність екологічної кризи, що вказує на фундаментальність її причин, які, відповідно, вимагають найрадикальніших змін у житті й свідомості всіх людей планети. Тому переорієнтація свідомості людини на суттєве покращення екологічної ситуації буде мати велике значення для формування раціонального, дбайливого ставлення до природи, зрештою, позитивно позначиться на добробуті та здоров'ї людей.

Метою статті є зображення світоглядних аспектів сучасної екологічної проблеми та шляхів подолання екологічної кризи завдяки формуванню в людей екологічного мислення, екологічної культури, екологічної етики, екологічного гуманізму.

Стан сучасної надзвичайно складної екологічної ситуації в найбільш загальному вигляді та в традиційному для філософії формулюванні на сьогодні виявляється у формах, які абсолютно не відповідають не лише морально-етичним, естетичним, а й природним запитам самої людини. Аналіз взаємовідносин природи й сучасного суспільства дає можливість зробити висновок, що нині в полі зору знаходиться проблема безконтрольної експансії техніки (в широкому розумінні цього поняття) та зростання її ролі в повсякденному житті, що призвело до суттєвого погіршення якості природного довкілля. Зазначимо, що головна причина названого процесу, з одного боку, полягає в природному, історично зумовленому розвитку суспільства, еволюції свідомості, стані загальної та індивідуальної культури, а з іншого – у відставанні соціальних, правових та інших механізмів регулювання цих процесів і суспільного осмислення його результатів, запізній перспективній оцінці їх цінності й негативних наслідків. За такого стану ситуації виникають актуальні питання вивчення філософських та етико-гуманістичних аспектів екологічної проблеми.

Слід зауважити, що дослідження проблеми взаємовідносин природи й людини проводилися ще в минулі епохи. З історії розвитку цивілізації відомі імена геніальних мислителів, учених, які збагатили всі науки про природу та взаємозв'язки її різноманітних явищ. Серед них такі, як Арістотель, Л. да Вінчі, Ф. Бекон, М. Монтень, Г. Галілей, Ж.Л. Бюфон, Ж.Б. Ламарк, О. Гумбольдт, Ч. Дарвін, В.І. Вернадський та інші. Вони вбачали в природі етичну й естетичну норму, до певної міри – зразок здорової природного життя людини. Так, один із найвидатніших давньогрецьких філософів Арістотель (384–322 рр. до н. е.)

говорив: «Природа нічого не робить даремно і не втрачає нічого необхідного» [1, с. 441].

Світоглядні ідеї, які в наші дні сприймаються як екологічні, зустрічаються в працях багатьох учених, а саме: хіміка Д.І. Менделєєва, ботаніка К.І. Тімірязєва, ґрунтознавця В.В. Докучаєва, кліматолога О.І. Войейкова, лісовода В.М. Сукачова, геохіміка О.Є. Ферсмана та інших.

Глибоку за змістом думку про Природу (саме з великої літери) у напрямі формування екологічної свідомості в людини знаходимо в німецького мислителя, природознавця, поета Й.Ф. Гете (1749–1832 рр.), який відмічав: «Вона (природа – С. В.) все. Вона сама себе і нагороджує, і карає, і радує, і мучить. Вона сувора й лагідна, любить і жахає, немічна й могутня. Усе в ній безупинно, вона не знає минулого й майбутнього, теперішнє її – вічність. Вона ласкава... Вона премудра і тиха... Вона хитра, проте лише для доброї цілі, і краще за все не помічати її хитрості... Як вона творить, так можна творити вічно» [3, с. 363].

Широке коло аспектів взаємодії світогляду й екології досить активно опрацьовувалося вітчизняними й закордонними дослідниками. Серед них можна назвати В.О. Анучина, Д.А. Арманда, В.В. Гірусова, Ж. Дорста, М.М. Кисельова, В.С. Крисаченка, І.В. Круть, М.М. Мойсєєва, І.Ф. Надольного, В.С. Лямина, К.Х. Рахматулліна, Л.А. Солов'я, Є.К. Федорова, І.Т. Фролова, В.І. Шинкарука та інших.

Отже, потреба проникнення в глибинні зв'язки людини й природи з'явилася не на пустому місті. Постійне, багатовікове тяжіння до неї – це невід'ємна ознака суспільної свідомості, що розвивається, соціальних установок, які вдосконалюються. Акцентування напрямів зумовлюється тривогою за долю всього живого в планетарному масштабі, передчуттям тієї екологічної кризи, з якою живе сьогодні людина на нашій планеті. Аналізуючи сутність, причини й головні умови екологічної кризи та її наслідків, ще на початку другої половини минулого століття відомий популяризатор науки П. Фарб справедливо писав: «Людина опинилася біля керма біосфери, не знаючи правил на-

вігації». Нині ситуація у взаємодії природи й суспільства дійшла до такого стану, коли людина не може без кінця нехтувати законами, а також управляти екосистемами, які підтримують у рівновазі численні форми життя. Такий основний принцип екології було сформульовано ще в XVII столітті філософом Ф. Беконом: «Ми не можемо керувати природою інакше, як підкорятися їй».

Нині формування екологічної свідомості, екологічної культури – це найважливіше завдання нашої держави, оскільки такий напрям пов'язаний зі здоров'ям нації. Директор Інституту філософії України імені Г.С. Сковороди М.В. Попович у змістовному дослідженні «Нарис історії культури України» пише: «Упродовж ХХ століття Україна зробила великий ривок у галузі освіти, побутової культури, техніки й науки, Україна <...> – це колосальні можливості прогресу цивілізації, адже в масі своїй це добре підготовлені, працьовиті та здатні сприймати нове фахівці, світлі голови й золоті руки. Найбільше вони потребують світлої гуманітарної культури, щоб усі їх можливості розвивались у єдиному й різноманітному цілому» [6, с. 3].

Про значення формування екологічної свідомості, екологічної грамотності для подолання протиріч у системі «природа – суспільство» зазначає доктор філософських наук, професор М.М. Кисельов. Він стверджує: «Екологічна грамотність нагально проявляє себе як грамотність соціальна, адже навколишнє середовище включає не лише природні, а й соціальні фактори. Вони взаємопов'язані найтіснішим чином» [4, с. 6].

Дійсно, до формування екологічної свідомості необхідно підходити з позицій двох принципів: принципу гармонії людини й природи, тобто органічного зв'язку світосприйняття, світорозуміння й такого світогляду, який забезпечує усвідомлення людиною себе невід'ємною часткою природи, а також принципу особистої відповідальності за все живе на планеті, усвідомлення її залежності як від суспільства, так і від кожної особистості. Саме за такого розгляду цих аспектів ідеться не про

абстрактно існуючі моральні заборони чи правила, а про соціальні, соціально-психологічні умови розв'язання проблеми виживання людини та збереження самої природи в цілому.

Академік В.І. Шинкарук зазначав, що екологія людини є предметом і продуктом її виробничої й соціокультурної діяльності, спрямованої на задоволення матеріальних і духовних умов людського життя. Науковець підкреслював, що несумісність людської цивілізації із силами природи, глибока суперечність і дисгармонія між ними є найважливішою основою відчуження людини від природи, тобто полягає в самій людській діяльності. Підтвердженням наведеної думки В.І. Шинкарука в наші дні є воєнні дії на території Луганської й Донецької областей, коли людиною використовуються надзвичайно сучасні види воєнної зброї, від якої навколишнє середовище зазнає катастрофічної шкоди: у широких масштабах порушується рівновага в біоценозах та екосистемах.

Філософ, еколог, доктор філософських наук, професор В.С. Крисаченко вважає, що майбутнє цивілізації, відповідальність за це майбутнє, яке нестримно й безперервно стає сучасним, а потім і минулим, залежить від усіх народів, усіх держав планети. Він існуючу ситуацію розглядає так: «Сучасне людство надзвичайно занепокоєне відчуттям загрози глобальної екологічної катастрофи, яка здатна згубити все життя на Землі, саму царину Людини розумної. Саме про це сьогодні багато пишуть представники різних галузей науки, діячі культури й освіти, саме внаслідок цього все частіше згадуються апокаліптичні передбачення Святого Письма. Зрештою, екологія нині опинилася в центрі уваги людської спільноти, проте тлумачення нагальних екологічних проблем ще не виходить за межі заполітизованих та популістських уявлень або наївної футурології» [5, с. 8].

Таким чином, розв'язання сучасної глобальної екологічної проблеми передбачає екологічне мислення, екологічну моральність, екологічну культуру, екологічні знання, розумні потреби людини щодо природи, мудрість і гуманність усіх

рішень і вчинків, які зачіпають навколишнє природне середовище. Мова йде про співвідношення природи й культури, природи й добробуту людей, природи й здоров'я людей, природи й моралі. Аналіз екологічної кризи дозволяє стверджувати, що в XXI столітті людина повинна жити з новим екологічним мисленням, екологічною культурою, екологічною етикою та екологічним гуманізмом. Саме це має стати стратегією й тактикою виживання цивілізації. Основний висновок за результатами дослідження цієї теми можна зробити за допомогою класичної думки геніального вченого-енциклопедиста В.І. Вернадського (1863–1945 рр.), який писав: «Людина вперше реально зрозуміла, що вона – житель планети й може, повинна мислити й діяти в новому аспекті, не лише особи, сім'ї або роду, держав або їх союзів, а й у планетарному масштабі» [2, с. 24].

Література

1. Аристотель. Сочинения : в 4 т. / Аристотель. – М. : Наука, 1976– . – Т. 1. – 1976. – 606 с.
2. Вернадский В.И. Размышления натуралиста. Научная мысль как планетарное явление / В.И. Вернадский. – М. : Наука, 1976. – 427 с.
3. Гете И.В. Избранные произведения по естествознанию / И.В. Гете. – М. : Наука, 1957. – 327 с.
4. Киселев Н.Н. В гармонии с природой / Н.Н. Киселев. – К. : Наукова думка, 1989. – 323 с.
5. Крисаченко В.С. Людина і біосфера: основи екологічної антропології / В.С. Крисаченко. – К. : Заповіт, 1998. – 427 с.
6. Попович М.В. Нарис історії культури України / М.В. Попович. – 2-ге вид. – К. : Либідь, 2001. – 600 с.

Анотація

Варвянський С. М. Світоглядні аспекти екологічної проблеми. – Стаття.

У статті розглядаються філософські та етико-гуманістичні аспекти екологічної проблеми, які впливають на формування світоглядних орієнтацій у розв'язанні протиріч у системі «природа – суспільство».

Ключові слова: світогляд, екологія, екологічна проблема, екологічна етика, екологічна культура, екологічний гуманізм.

Аннотация

Варвянский С. М. Мировоззренческие аспекты экологической проблемы. – Статья.

В статье рассматриваются философские и этико-гуманистические аспекты экологической проблемы, которые влияют на формирование мировоззренческих ориентаций в разрешении противоречий в системе «природа – общество».

Ключевые слова: мировоззрение, экология, экологическая проблема, экологическая этика, экологическая культура, экологический гуманизм.

Summary

Varvianskyi S. M. Worldview aspects of modern ecological problems. – Article.

The article deals with the philosophical and ethical

aspects of ecological problems which influence the worldview orientation in the solution of contradictions in the system of “nature – society”.

Key words: worldview, ecology, ecological problem, ecological ethics, ecological culture, ecological humanism.

УДК 316.4.063.3/4(477):(4)

Кравченко П. А.
декан історичного факультету, завідувач кафедри філософії
Полтавського національного педагогічного
університету імені В. Г. Короленка,
доктор філософських наук, професор

ВІТЧИЗНЯНИЙ КУЛЬТУРНО-ІСТОРИЧНИЙ ДОСВІД ЯК ОСНОВА ІНТЕГРАЦІЇ УКРАЇНИ В ЄВРОПЕЙСЬКИЙ ПРОСТІР

Знайти своє місце у світі – центральне завдання будь-якої новосформованої держави. Для цього структурам влади потрібно усвідомити, чим є нова держава, куди вона рухається, якими інтелектуальними, економічними й політичними ресурсами володіє, хто її партнери й супротивники. Ідея політичного самовизначення нової мікроцивілізації має бути підкріплена економічним і духовним самовизначенням нації, встановленням нового типу цивілізаційних зв'язків із сусідами та світом.

Природно склалося так, що з віддавна Україна являла собою землю, навколо якої зосереджувалися геополітичні суперечності греко-візантійського (середземноморського) та передньоазійського світів. Через ці землі проходив знаменитий шлях із варяг у греки. З євразійських степів на українські землі вселялися кочові племена, зокрема кіммерійці. На початку VII ст. до н. е. тут з'являються скіфи. Вони зіткнулися з грецькою цивілізацією, що зрештою стало початком кінця величчя й слави цього талановитого люду. Близько 400 років в українських степах панували сармати. На межі VII – VI ст. до н. е. в причорноморських районах розгорталася грецькі поселення.

Прадавні українці – корінне населення цього краю – суперечливо сприймали впливи прийдешнього люду. Вони запозичали від нього все те, у чому вбачали насамперед свою нагальну або перспективну практичну потребу, одночасно з дивовижною завзятістю охороняли й утримували своє споконвічне ество – культуру, ментальність, побут, звичаї, що виокремило їх серед племен і народів того історичного періоду й дозволило зрештою згуртуватися в націю та державу. Історичними напрямками попередньої української геополітики, як зазна-

чають Л. Губерський, В. Андрущенко, М. Михальченко, був захист земель і держави від набігів кочових племен, особливо від монголо-татарської навали, контакти з греко-візантійською та західноєвропейськими державами, суперечлива вживаність в умовах експансії в Україну росіян, литовців і поляків, збереження власного й потаємного етнонаціонального «Я», концентрацією якого є споконвічне прагнення до незалежності та свободи [8, с. 263].

Пограниччя об'єктивно зумовило дві головні тенденції: поєднання взаємовпливів двох світів і внутрішній самозахист від них, прагнення самозбереження в первинній якійсній витонченості. Зміщення центру тяжіння в бік першої тенденції невідворотно веде до розшарування пограничного етносу; його повна переорієнтація в іншому напрямі – до самоізоляції, застою, виродження. Українцям майже вдалося оптимізувати цей процес: балансує між Сходом і Заходом, вони залишилися українцями, зберегли свою ментальність і культуру, однак вимушені були поступитися державністю, до відродження якої народ повернувся майже через 750 років.

Проте століття існування України в складі євразійської імперської системи не змогли винищити цю природну фундаментальну ознаку української нації. Уся українська історія сповнена безлічі яскравих прикладів, які переконливо свідчать, що за своїми історико-культурними, політичними, ментальними джерелами Україна завжди належала до Європи. Коліска української державності – Київська Русь – протягом декількох століть була однією з провідних держав середньовічної Європи. Давній Київ було визнано культурним, дипломатичним і торговельним центром континенту.

Найважливішою подією в історії Київської Русі стало прийняття християнства, що в цивілізаційному й геополітичному вимірах сприяло приєднанню українського народу до сім'ї європейських народів, поширенню багатопланових зв'язків не лише з Візантією, а й з іншими європейськими країнами. На думку вчених Є. Афоніна, О. Бандурки, А. Мартинова, прийняття християнства у візантійській формі не завадило Київській Русі наслідувати переважно західну соціальну й політичну структури, справило вирішальний вплив на всю подальшу історію України, визначило схильність її народу до лібералізму, парламентаризму, конституціоналізму [1, с. 83–90]. Визнанню Київської Русі як провідної європейської держави сприяло активне проведення дипломатичної діяльності майже всіма київськими князями. Поширення та зміцнення довіри між народами, взаємовплив і взаємозбагачення культурних традицій розвивалися завдяки міждержавним династичним шлюбом [20, с. 48–61].

Взаємозв'язок із Європою посилювався за часів Галицько-Волинського князівства. Важливою особливістю його існування було те, що князівство об'єднувало у своєму складі лише етнічні українські землі. Беручи активну участь у політичних та економічних справах Європи, Галицько-Волинська держава була залучена також у процеси духовного розвитку Західної Європи, збагачувала її культурним впливом і збагачувалася сама. Внесок Галицько-Волинської держави в європейську історію є безцінним, оскільки саме на її землях спинилася монголо-татарська навала, що зберегло решту європейських країн від руйнування й поневолення. Про рівноправний статус Галицько-Волинського князівства серед решти європейських країн свідчить його визнання Ватиканом та коронація Данила Романовича Римським Папою в 1253 р.

У польсько-литовську добу за всієї суперечливості бездержавного статусу існували досить сприятливі умови для залучення українського народу до кращих традицій європейської культури, здобутків в економічній сфері, розвитку місце-

вого самоврядування. Українська освіта й культура розвивалися в органічній єдності з європейськими аналогами. Цьому сприяла розвинена мережа освітніх закладів, серед яких виділялися Острозька та Києво-Могилянська академії.

Виникнення українського козацтва та його активна участь у подіях європейського життя XVI – XVIII ст. є справжнім феноменом європейської історії. Козаки брали найактивнішу участь у європейській політиці. Визвольна війна українського народу під проводом Б. Хмельницького, успішність якої значною мірою визначалася активною дипломатичною діяльністю, сприяла фактичному визнанню молоді держави на європейському континенті. Можна стверджувати, що українська дипломатія 1648–1657 рр. функціонувала на рівні тогочасних дипломатій європейських держав та відігравала важливу роль в утвердженні козацької України як впливового суб'єкта міжнародних відносин у Європі. Багато помилок, допущених наступниками Б. Хмельницького, та імперська політика царської Росії призвели до втрати державності. На деякий час автономія Гетьманщини забезпечувала певний захист розвитку української культури. І ця культура наприкінці XVII – на початку XVIII ст. досягла таких висот, що це дало право поставити Гетьманщину часів І. Мазепи, І. Скоропадського, Д. Апостола та К. Розумовського на один рівень із найбільш освіченими країнами Європи.

До кінця XVIII ст. Україна була самобутнім суб'єктом історії Європи, посідала важливе місце на континенті, її знали, про неї писали політики, визначні діячі західноєвропейських держав (Німеччини, Австрії, Франції та інших). Однак згодом Україна дедалі більше перетворювалася на периферію імперії, зв'язки з Європою слабшали, самобутні соціальні й культурні структури, які склалися в Україні за козацьких часів, руйнувалися, українські таланти масово реалізували свої здібності в Росії. Таким чином, російська імперська пропаганда була досить ефективною, оскільки на межі XVIII – XIX ст. Європа майже забула про існування України [11, с. 6].

У ході визвольних змагань 1917–1920 рр. Україна знову стала активним суб'єктом міжнародного життя. Прозахідна орієнтація посіла важливе місце в зовнішній політиці Центральної Ради, Гетьманату, Директорії. З небуття відродилася українська дипломатія, налагодилися зовнішньополітичні зв'язки з країнами Європи, кращі традиції суспільно-політичного й культурного життя Заходу повернулися на українську землю. Діапазон зовнішньополітичної діяльності української держави суттєво зростав: 11 зарубіжних місій було акредитовано в Києві, 10 українських дипломатичних представництв було відправлено за кордон, переважно в європейські країни [6].

Безумовно, велику роль відіграли не лише орієнтації української інтелігенції на Захід, а й «втеча» з-під впливу Російської імперії, і знання того, що несе із собою більшовизм, і розуміння того, що без підтримки Західної Європи буде складно утримати незалежність. Приблизно такі ж фактори діяли ще в декількох країнах, які виборювали незалежність від Росії (наприклад, Польща, Фінляндія, Литва, Латвія, Естонія). Цим країнам вдалося згуртуватися навколо гасел незалежності, досягти підтримки європейських держав та отримати суверенітет. В Україні ситуація була іншою. По-перше, більшовики, які захопили владу в Росії, розуміли, що без України Росія як імперія (хоч і під новою назвою) існувати не зможе, тому їхня агресія проти незалежної України була настирливою та відчайдушною. По-друге, Росія, зокрема й більшовики, мали сильну проросійськи налаштовану частину населення, на яку могли спиратися у своїй експансії. По-третє, населення України не було достатньо згуртованим і політично активним у боротьбі за незалежність. Між іншим, ці ж фактори працюють, хоч і меншою мірою, у сучасній Україні.

Якраз слабкість українського національного руху, неготовність державної еліти ефективно керувати суспільними процесами, абсолютна індиферентність більшості населення України до захисту свого суверенітету, несприйняття незалежності України з боку США, Англії,

Франції призвели до поразки визвольних змагань та окупації українських земель більшовицькою Росією й іншими країнами. Водночас проблеми з визначенням зовнішньополітичних пріоритетів, відсутність чіткої концепції міжнародної політики суттєво прискорили втрату незалежності. Прагнення балансувати між Росією та Німеччиною, Росією та Антантою, намагання (вживаючи сьогоднішню термінологію) проводити «багатовекторну» зовнішню політику виявилися хибними, якщо не фатальними, оскільки це унеможливило здобуття надійних союзників та ускладнювало вироблення оптимальної зовнішньополітичної стратегії в умовах збройних конфліктів і геополітичної й ідеологічної конфронтації. Більша частина українських земель опинилася в лещатах Радянського Союзу – однієї з найжорстокіших тоталітарних імперій в історії людства. Питання самовизначення української нації було відкладено на довгі й трагічні 70 років. Тому сучасна «багатовекторність» корегується як європейська орієнтація зі збереженням рівноправних відносин із Росією.

В українській суспільно-політичній думці протягом ХІХ – ХХ ст. сформувалися такі основні геополітичні вектори: слов'янофільський, чорноморсько-балканський, західноєвропейський, чорноморсько-балтійський, геоцентричний, східно-західної рівноваги [14, с. 55]. Слід відзначити, що західноєвропейський вектор був одним із провідних в українській геополітиці. Одним із найперших послідовних «західників», які залишили після себе літературно-публіцистичну політичну спадщину, був П. Орлик – автор відомого історичного документа, який частина українських дослідників трактує як перший варіант (проект) української конституції.

Європейські погляди пропагував М. Драгоманов. Оскільки Західна Європа була джерелом прогресу, то й залучення України до європейських цінностей, на його думку, сприяло б її ефективному розвитку. М. Грушевський відзначав, що, порівняно з народом великоруським, український є народом західної культури.

У той час, як Московщина все більше ігнорувала спадщину, отриману від Київської держави, і все більше піддавалася азійським впливам, Україна жила одним життям, одними ідеями із Заходом, у нього черпала культурні засоби, у нього брала взірці для своєї культури [7, с. 234–236].

Достатньо аргументовану концепцію розходження постдавньокиївських країн і народів висуває М. Михальченко, який вважає, що Київська Русь сформувалася як держава, пережила свій розквіт і розпалася. Її історію не можуть включати до своєї історії ні сучасна Росія, ні Україна, ні Білорусь. Вони повинні вести хронологію своєї історії з тих часів, коли почали складатися як етноси й держави. Тим більше немає підстав вважати московитів та українців «братськими народами», оскільки ці народи формувалися на різному етнічному ґрунті. Значно ближче етнічна приналежність українців і білорусів, які пережили період ідентифікації в часи спільної Литовської держави [16, с. 274–311].

Історія й сучасність у їх єдності визначають першу головну лінію української геополітики. «Пограниччя» не щезло, не розчинилося в глибині віків, перебігу подій та історичних колізій. Його не зняла й державність, проголошена в 1991 р. Україна сьогодні, як і колись, стоїть на межі взаємодії цивілізацій. Її історичне покликання залишається актуальним, нагальним і невичерпним.

Як суттєвий фактор європейської та навіть світової геополітичної ситуації Україна розглядалася практично в усіх геополітичних доктринах від Ф. Ратцеля до З. Бжезинського. І це тоді, як вона не мала статусу незалежної й суверенної держави, а існувала як регіон (район, окраїна, республіка) колишніх царської Росії та СРСР. Однак це й зрозуміло. Географічне розташування, економічний потенціал, військово-промислові ресурси, демографічний фактор та багато інших чинників не могли не бути поміченими дослідниками й практичними політиками. Навіть незважаючи на можливі політичні ускладнення, які могли бути ініційовані теоретичними висновками, останні прак-

тично завжди підкреслювали й прораховували роль «українського фактора» в розгортанні тієї чи іншої ситуації в Європі.

З отриманням незалежності Україна відразу ж утвердилася у статусі помітного, а може, і значного фактора світової геополітики. Її європейське значення стало незаперечним і загально визнаним.

Аналізуючи роботи С. Хантінгтона, Г. Кісінджера, З. Бжезинського та інших західних дослідників, можна прослідкувати інтегративну оцінку українського геополітичного фактора у світовій історії, сьогоденні й у майбутньому [2, с. 102].

Практично кожен із відомих геополітиків ХХ ст., підкреслюючи унікальність української культури, способу життя, виробництва й побуту, характеризував їх як такі, які значно перевищують якість і рівень розвитку загальноросійської матеріальної й духовної культури. З огляду на це вчені робили висновок про те, що рано чи пізно українська людність мала утворити свою власну незалежну державу, яка стане в майбутньому суттєвим фактором європейської геополітики. Другою провідною думкою, на якій сходяться практично всі визначні теоретики, є положення про близькість української культурної традиції та самого стилю життя українців (історичних традицій, господарчих ознак, релігійно-етнічних особливостей тощо) до середньоевропейського типу. Співжиття українців із росіянами, на думку європейських учених, обмежує перспективи їхнього розвитку. Характер цього співжиття підпорядкований зросійщенню українців, відторгнення їх від Європи та в кінцевому розумінні знищення як самостійного етносу й культури.

Третьою інтегративною позицією, на якій сходяться класики геополітики ХХ ст., є думка про колосальну значущість України для розвитку європейських народів, побудова спільного європейського дому. Україна, на їхній погляд, є «остання лінія», «культурний кордон» Європи, який захищає її від гегемоністичних претензій Росії, постійного й потужного азіатського тиску.

Х. Макіндер прямо говорить про те, що сучасна Росія перебрала на себе всі функ-

ції колишньої Монгольської імперії. Від неї надходить найвідчутніша загроза європейській та світовій демократії й свободі. Зупинити Росію інакше, ніж створенням і підтримкою своєрідної «буферної зони», неможливо. Саме тут і виявляється могутня геополітична роль України, яка може стати такою зоною за умови перетворення її на незалежну й суверенну державу. Думка Х. Макіндера носить фундаментальний характер: «географічна вісь світу», «світовий острів», «осередня земля» тощо – ось опорні категорії, на яких він базує найсміливішу на той час схему інтерпретації політичної історії світу [18, с. 154–164].

З іншого боку, значущість України як фактора європейської геополітики визначається її потужним природо-ресурсним і людським, культурно-історичним і сучасним активно-творчим потенціалом, господарськими здібностями, трудовою дисципліною й дивовижною бережливістю українців. Свої господарські чесноти та здібності вони щедро делегують у європейський світ, що є фактором його зростання й розквіту [19]. При цьому Україна переважно не отримує зворотної віддачі.

Дослідники підкреслюють ще одну важливу геополітичну рису України в європейському просторі. Вона пов'язана з такими рисами українського національного характеру, як миролюбність, демократизм, поблажливість. За думкою вчених, за умови звільнення України від іншої державної залежності вона зробила б серйозний внесок до справи підтримання миру й стабільності в цьому регіоні [17].

Таким чином, Україна об'єктивно поставлена в ситуацію, у якій має бути вагомою складовою європейської й світової історії, відігравати в ній надто помітну роль. Зрозуміло, що з отриманням статусу незалежної держави ця вага й роль значно збільшується. Однак країна повинна самоствердитися, стати на рівень вимог історичного часу й історичного простору.

Проте науковці зазначають, що сьогодні існують значні, однак неоднозначні перспективи входження України до європейського простору [12, с. 3]. В Україні в 2007 р. перемогла прозахідна політична

еліта, і це стимулює євроінтеграційні процеси. З одного боку, Україна сама потребує того, чого вимагає від неї Захід, – посилення демократії, розбудови ринкової економіки, незалежної судової системи, забезпечення свободи ЗМІ, вільного волевиявлення громадян. Це збігається з її національними інтересами. З іншого боку, наявна активізація впливу Росії, активізація зусиль проросійських кіл для залучення України до євразійських структур і намагання послабити українську державу (оскільки її посилення перешкоджатиме проросійським інтеграційним процесам на пострадянському просторі), що суперечить нашим національним інтересам [13]. Уся передвиборча кампанія будувалася на протистоянні проросійських і прозахідних сил, проте перемога останніх дозволила посилити сподівання на глибшу співпрацю з ЄС у найближчій перспективі. Як наслідок – перемога В. Ющенка в 2004 р., у 2007 р. зміна геополітичного спрямування політичної еліти України, у тому числі частини так званої «донецької».

У зв'язку із цим змінюється контекст взаємостосунків Україна – ЄС. Це підкріплюється різними чинниками, як внутрішніми, так і зовнішніми.

По-перше, зближенню з ЄС сприяють геополітичні процеси. Членами Європейського Союзу стають не просто пострадянські держави, а й деякі колишні республіки СРСР. Більше того, у 2007 р. відбулося чергове розширення ЄС за рахунок східно- та південноєвропейських країн. Протяжність кордону України з ЄС невпинно зростає. За 4558 км усєї протяжності сухопутного кордону, після очікуваного прийняття до ЄС Румунії, лінія спільного з Європейським Союзом кордону складає 1062 км, або 23% [21, с. 3–5]. Тому й визріває ідея вільної економічної зони з ЄС.

Динамічно розвивається також торговельно-економічне співробітництво між Україною та Європейським Союзом. Стабільно зростає двосторонній зовнішньоторговельний оборот і прямі іноземні інвестиції з країн ЄС в українську економіку. Сьогодні ЄС є найбільшим зовнішньоторговельним партнером України у світі.

По-друге, результати президентських виборів в Україні та парламентські вибори підняли досить високу хвилю сподівань на вступ України до ЄС. Зміна позицій викликана чіткою асоціацією на Заході зміни нової системи влади зі зміною політичного режиму; зміною ставлення гілок влади України до євроінтеграції на державно-інституціональному рівні України: поступово зростає рівень державних інститутів, які займаються євроінтеграцією. У парламенті утворено окремий Комітет із питань євроінтеграції. У Кабінеті Міністрів України до цього часу євроінтеграцією займалося міністерство економіки, сьогодні це сфера діяльності на рівні віце-прем'єр-міністра; відбуваються суттєві зміни в ставленні Заходу до України. Якщо раніше заяви про вступ України до ЄС негативно сприймалися у керівних інституціях Європейського Союзу, то сьогодні про безперспективність членства не говорить ніхто, і все більше чиновників ЄС висловлюються за таку перспективу України, покладаючи надії на Вільнюський саміт.

Однак слід чітко розрізняти два поняття: проведення символічної політики (вербального вираження очікуваної діяльності) та виконання умов вступу до Європейського Союзу. Так, Україну почали позитивно сприймати в демократичному світі, проте не слід забувати, що сьогодні лише реалізуються передумови нової моделі держави й суспільства, і при цьому багато що залежить від волі як еліти, так і всього українського народу. Україна має відповідати копенгагенським критеріям, які передбачають стабільність установ, що гарантують демократію, верховенство права, забезпечення прав людини, повагу й захист прав меншин, ринкову економіку. Окрім цього, вона має взяти на себе зобов'язання, які постають із членства ЄС. Так, Україна стала учасницею значної кількості важливих міжнародних договорів, однак це не має визначального впливу на її внутрішню політику. Адже більшість реформ мали переважно символічний характер. Крім того, почергова влада проєвропейських і проросійських сил гальмує європейську інтеграцію України.

Україна потребує реалізації на практиці чіткої стратегії щодо ЄС, яка базувалася б на розумінні природи, динаміки й необхідних умов європейської інтеграції. Як зазначається в сумісному заключному звіті Фонду імені Стефана Баторія та Міжнародного фонду «Відродження», щоб надати змісту своїм проєвропейським сподіванням, українська політична еліта повинна зосередитися не лише на питаннях безпеки. У стосунках із ЄС надмірна увага до геополітики виявляється інколи недоречною, спотворюючи українські пріоритети щодо ЄС. Із часу проголошення незалежності українські еліти підкреслюють «геополітичну важливість» України для Заходу та самовпевнено вірять, що Україна «надто важлива, щоб зазнати невдачі». В Україні погано розуміють той факт, що ЄС є спільнотою, об'єднаною здебільшого економічними й моральними спільними цінностями, зобов'язаннями та солідарністю, а також що членство в ЄС не лише дає права й повноваження, а й вимагає сповідування його цінностей і відданості, яка викликає довіру. Українська політична еліта мусить належно усвідомити й прийняти той факт, що для ЄС демократичний розвиток та економічна діяльність України важливіші, ніж її геополітичне значення, хоч і його не можна ігнорувати.

Отже, як наголошується у звіті, європейська інтеграція України залежить від прогресивної внутрішньої європеїзації. Тому щоб наміри України викликали довіру, європейська інтеграція мусить стати її пріоритетом у внутрішній політиці. Реформи, які здійснюються поки що вкрай нерішуче й непослідовно, потребують потужного імпульсу. Задекларовану прихильність українських політиків до ідеалів ЄС – демократії, верховенства права та поваги до прав людини – треба підкріпити діями. Крім того, половинчате втілення економічних реформ, Постанова Кабінету Міністрів України від 21.11.2013 р. про призначення вступу України до Європейського Союзу й далі викликає сумніви щодо відданості Києва засадам дієвої ринкової економіки, а також нормам соціальної солідарності, демократії та свободи.

Таким чином, якщо Україна прагне європейської інтеграції, то вона не повинна обмежуватися зовнішньополітичними деклараціями. Щоб європейські наміри України могли претендувати на серйозну увагу й довіру, їх слід підтримати щонайдетальнішою програмою внутрішніх реформ. Важливо наголосити, що ці реформи – не певна суто дипломатична поступка перед ЄС, а необхідна передумова трансформації України в модерну європейську державу. Проте об'єктивно треба визнати, що й сама Україна активно робить певні кроки в напрямі європейської інтеграції. З метою реалізації положень Стратегії інтеграції України до ЄС органами виконавчої влади було розроблено та Указом Президента України від 14 вересня 2000 р. схвалено Програму інтеграції України до Європейського Союзу [13, с. 3–8], прийнято низку документів із євроінтеграції Верховною Радою України.

Розгортаючи визначення контексту європейських геополітичних реалій України, слід зазначити, що в площину найважливіших завдань слід покласти набуття державою якостей вигідного, надійного в економічному й політичному вимірах партнера на європейському просторі. На думку експертів, характер і рівень співробітництва з ЄС, перспектива української євроінтеграції залежатиме від внутрішніх трансформацій в Україні, від створення умов щодо стабільного демократичного розвитку, підйому вітчизняної економіки [2, с. 77].

Україна змушена докладати зусиль для усунення негативних наслідків розширення ЄС, оскільки нові члени союзу «практично переходять на правила спілкування, визначені статусом ЄС», що ускладнить вихід українських товарів на ринки сусідніх країн – членів Європейського Союзу. Найближчим часом у нашої держави, імовірно, виникнуть проблеми в торговельних стосунках зі своїми західними сусідами, які вступили до Європейського Союзу. До того ж виграш від вступу України до СОТ може бути нівельовано низкою окремих положень, якими обмежуватиметься доступ деяких стратегічно важливих наших товарів на ринки

США та ЄС [13, с. 12]. Однак вступ до СОТ став важливим кроком у європейській інтеграції.

Крім того, на жаль, Україна ще надто вразлива в економічному, науково-інноваційному, інформаційно-ідеологічному та гуманітарному відношеннях. Вона набуває статусу «споживача». Як зазначає Я. Матічик, сьогодні європейське співтовариство надає перевагу не геокультурному стаціонару, тобто історичній і мистецькій спадщині як вкладу в глобальний розвиток цивілізації, а динаміці вдосконалення й системному чи модельному оновленню організації суспільних ресурсів [15, с. 75]. Крім того, орієнталістська роздвоєність України вказує, що неможливо здійснювати, з одного боку, євроатлантичну геостратегію, а з іншого – євразійську. Настав час Україні визначитися більш чітко, більш прагматично.

Перспективи вступу України до Європейського Союзу пов'язані також із вирішенням проблеми національної безпеки. Говорячи про національну безпеку та євроінтеграцію, навряд чи можна обійти інше питання – інтеграцію євроатлантичну. Так, сьогодні Україна успішно асоціюється з процесом здійснення спільної європейської політики безпеки й оборони. Наша країна бере участь у миротворчих місіях ЄС у багатьох європейських країнах. Зміцненню правової основи співпраці в галузі безпеки слугуватиме укладення Угоди про участь України в операціях Європейського Союзу з врегулювання кризових ситуацій, а також про безпеку процедури обміну інформацією, що очікується найближчим часом. ЄС уже сьогодні визнає позитивну роль України в підтриманні безпеки й стабільності на континенті та її високий промислово-технологічний потенціал у військовій сфері. Це підтверджується практикою запрошення України до військових навчань за участю підрозділів ЄС [4].

Однак членство в ЄС не є запорукою національної безпеки. Оскільки ідея створення спільних військових сил ЄС поки що обговорюється, а сам Європейський Союз забезпечує свою безпеку за допомогою НАТО. В. Гречанінов зазначає, що політи-

ка у сфері безпеки й оборони Європейського Союзу полягає в координації зусиль країн-членів із протидії викликам та загрозам, а не в утворенні наднаціональних структур або військового блоку [5, с. 48]. Водночас не слід забувати, що домінуюча частина країн Європейського Союзу є членами НАТО. НАТО на сьогодні є найвпливовішим і наймогутнішим механізмом застосування політичної й збройної сили та за багатьма ознаками перетворюється на глобальну структуру. За таких умов інші альтернативи посилення національної безпеки є примарними. Тривалий час входження України до структур Північноатлантичного альянсу розглядалось як суттєва передумова вступу до ЄС. Однак, як свідчить досвід Туреччини, входження до НАТО не є визначальним для євроінтеграційного руху. Нині вступ до НАТО багато в чому залежить від ставлення до країни-кандидата самого Європейського Союзу. Зрозуміло, що сьогодні-завтра Україна ще не зможе стати членом НАТО. Тому найприйнятнішою формою співробітництва з НАТО найближчим часом є продовження плану дій заради членства [10]. Навколо цього плану дій і відбуваються політична та ідеологічна боротьба в Україні в 2013 р.

Таким чином, можна зробити висновок про приналежність українського народу до великої сім'ї європейських народів. Попри всі перепони й намагання штучно залучити Україну до альтернативних концепцій суспільно-політичного розвитку, вона зберігає ті засадничі цінності та якості, які притаманні саме європейській цивілізації. Сподівання щодо активного включення України в процеси загальноєвропейського розвитку та її повноцінну інтеграцію до євроатлантичних структур базуються на об'єктивних передумовах.

Аналіз діяльності української політичної еліти дозволяє говорити про її значну зовнішньополітичну нерозбірливість і метушню. Чимало витрачається зусиль на облаштування сумнівних із точки зору геостратегії відносин. Час від часу відбувається переорієнтація з одного напрямку на інший, що нібито демонструє активність, а насправді виливається в еволю-

ційні втрати. Схильність до гри навколо власної геостратегії, коли євроатлантизм компенсують євразійством, нібито досягаючи таким чином паритету геополітичних впливів, не працює на користь України [9, с. 78–79].

Суспільство постійно перебуває в стані нестійкої динамічної рівноваги, який зумовлюється існуванням у ньому багатьох ліній напруги та внутрішніх конфліктів. Завданням політиків є врахування всіх цих розбіжностей, що існують у суспільній уяві й реальному житті, щоб не допустити руйнування соціуму.

Література

1. Афонін Е.А. Велика розтока (глобальні проблеми сучасності: соціально-філософський аналіз) / Е.А. Афонін, О.М. Бандурка, А.Ю. Мартинов. – К. : ПАРАПАН, 2002. – 352 с.
2. Бжезінський З. Велика шахівниця / З. Бжезінський. – Львів ; Івано-Франківськ : Лілея-НВ, 2000. – 236 с.
3. Горський В.С. Історія української філософії : [підручник] / В.С. Горський, К.В. Кислюк. – К. : Либідь, 2004. – 488 с.
4. Гречанинов В.О. Шляхом Євроатлантичної інтеграції / В.О. Гречанинов // Політика і час. – 2003. – № 2. – С. 26–34.
5. Гречанинов В.О. Еволюція стратегічної стабільності / В.О. Гречанинов // Політика і час. – 2002. – № 9. – С. 46–52 ; Гречанинов В.О. Еволюція стратегічної стабільності / В.О. Гречанинов // Політика і час. – 2003. – № 2. – С. 26–34.
6. Грабовський С. Від колонії до незалежної держави: початок шляху / С. Грабовський, Л. Шкляр // Розбудова держави. – 1996. – № 2. – С. 9–14.
7. Грушевський М.С. Історія України / М.С. Грушевський ; упор. А.Ф. Трубайчук. – К. : Варта, 1993. – 256 с.
8. Губерський Л.В. Культура. Ідеологія. Особистість: методолого-світоглядний аналіз / Л.В. Губерський, В.П. Андрущенко, М.І. Михальченко. – К. : Знання України, 2002. – 577 с.
9. Деменко О. Українська геополітика ХХІ ст.: євразійство чи євроінтеграція? / О. Деменко // Людина і політика. – 2004. – № 1. – С. 73–82.
10. Дергачов О. Нова стратегія України щодо НАТО / О. Дергачов // Економічний часопис. – 2005. – № 7–8. – С. 22–23.
11. Касьянов Г.В. Сучасна історія України: проблеми, версії, міркування / Г.В. Касьянов // Український історичний журнал. – 2006. – № 4. – С. 4–15.
12. Кафарський В. Україна – ЄС: нові перспективи націєтворення / В. Кафарський // Політичний менеджмент. – 2005. – № 3. – С. 3–15.
13. Кириченко В.П. Захід чи Схід: пошук балансу / В.П. Кириченко // Політика і час. – 2000. – № 10. – С. 8–11.
14. Мадіссон В.В. Сучасна українська геополітика / В.В. Мадіссон, В.А. Шахов. – К. : Либідь, 2003. – 176 с.
15. Матійчик Я.П. Між Європою й Азією. Пріоритети зовнішньої політики України у контексті геополітичного розвитку / Я.П. Матійчик // Політика і час. – 2002. – № 9. – С. 73–83.
16. Михальченко М. Україна як нова історична реальність: запасний гравець Європи / М. Михальченко. – Дрогобич : ВФ «Відродження», 2004. – 488 с.
17. Пашков М. Украина и расширение ЕС: проблемы, последствия, перспективы / М. Пашков, В. Чалий // Зеркало недели. – 2001. – № 45(369). – С. 5.

18. Переслегин С.Б. Самоучитель игры на мировой шахматной доске / С.Б. Переслегин. – М. : АСТ ; СПб. : Terra Fantastica, 2005. – 619 с.

19. Пирожков С. Україна в геополітичному вимірі: деякі пріоритети / С. Пирожков // Україна в сучасному геополітичному просторі: приложение № 5(10) к журналу «Персонал». – 2000. – № 2(56). – С. 30–33.

20. Субтельний О. Україна: історія / О. Субтельний ; пер. з англ. Ю.І. Шевчука. – К. : Либідь, 1993. – 720 с.

21. Філіпенко А. Розширення ЄС і Україна: новий формат співпраці / А. Філіпенко // Економічний часопис. – 2004. – № 7–8. – С. 3–5.

Анотація

Кравченко П. А. Вітчизняний культурно-історичний досвід як основа інтеграції України в європейський простір. – Стаття.

Активне включення України в процеси загальноєвропейського розвитку та її повноцінна інтеграція до європейських структур базується на об'єктивних передумовах і власному культурно-історичному досвіді. Необхідною умовою трансформації України в модерну європейську державу є проведення багатьох економічних, політичних і правових реформ.

Ключові слова: геополітика, демократія, Європейський Союз, загальноєвропейський простір, інтеграція, культурно-історичний досвід, трансформація.

Аннотация

Кравченко П. А. Отечественный культурно-исторический опыт как основа интеграции Украины в европейское пространство. – Статья.

Активное включение Украины в процессы общеевропейского развития и её полноценная интеграция с европейскими структурами базируется на объективных пред условиях и собственном культурно-историческом опыте. Необходимым условием трансформации Украины в современное европейское государство есть проведение ряда экономических, политических и правовых реформ.

Ключевые слова: геополитика, демократия, Европейский Союз, общеевропейское пространство, интеграция, культурно-исторический опыт, трансформация.

Summary

Kravchenko P. A. Ukrainian cultural and historical experience as the basis of integration of Ukraine into the European area. – Article.

The active participation of Ukraine in the process of European development and its complete integration to European structures is based on objective preconditions and its own cultural and historical experience. The significant precondition for transformation of Ukraine to modern European state is carrying out several economic, political and juridical reforms.

Key words: geopolitics, democracy, European Union, European area, integration, cultural and historical experience, transformation.

УДК 130.2:159.942:316.6

Мовчан М. М.доцент кафедри філософії та політології
Полтавського університету економіки і торгівлі,
кандидат філософських наук, доцент**ЕКЗИСТЕНЦІАЛ СТРАХУ В ЖИТТІ ЛЮДЕЙ**

Дослідження страху як важливого феномена буття людини є надзвичайно актуальним у перехідні періоди розвитку суспільства, коли підвищується інтенсивність відчуття страху, і він отримує глобальний характер.

Людство не змогло подолати «старі» страхи, які супроводжують його з незапам'ятних часів, на жаль, ще й отримало дуже багато нових, які не були відомими в попередні епохи. Страх сьогодні стає постійною характеристикою людської свідомості. Політичні, економічні, соціокультурні, техногенні процеси сучасного життя, війни, тероризм, сепаратизм, безробіття, бідність, хвороби та слабка захищеність населення від негативних явищ породжують у глобальних масштабах почуття страху, цим самим актуалізуючи його дослідження.

Слід сказати, що проблемі страху в Україні тривалий час не приділяли належної уваги (це частково можна пояснити перебуванням нашої держави в складі СРСР, де вважали, що страх властивий насамперед буржуазним суспільствам Заходу). З 90-х років ХХ століття, тобто від здобуття Україною незалежності, означену проблему почали досліджувати філософи, психологи, соціологи, культурологи, історики, медики, письменники та інші діячі науки й культури. Зауважимо, що, незважаючи на певні напрацювання у світовій і вітчизняній філософській думці (праці М. Бердяєва, І. Бичка, Є. Борового, А. Гагаріна, Л. Горохової, П. Гуревича, М. Гайдеггера, С. К'єркегора, Б. Паскаля, М. Савіної, Ж.-П. Сартра, П. Тілліха, О. Туренка, О. Фролової, Е. Фромма, Н. Хамітова, К. Хорні, Л. Шестова, К. Ясперса та інших), проблематика страху залишається маловивченою. Осмислення потребує чимало питань щодо онтології, феноменології, класифікації та рівнів страху, філософсько-антропологічних, соціальних,

історико-філософських, культурологічних та інших аспектів цього феномена.

Метою статті є аналізування страху як проблеми буття людини в соціальному середовищі.

Свого часу Е. Фромм писав: «Людина – єдина жива істота, яка відчуває власне буття як проблему, яку вона повинна вирішити та якої вона не може позбутися...» [12, с. 445–446].

На відміну від тварин, людина може як свідомо переживати своє буття, так і замислюватися про небуття, яке обов'язково чекає її в майбутньому. При цьому її часто охоплюють надзвичайно сильні почуття, серед яких особливо дієвим і сильним є стан страху. Г. Гегель називає страх «невіддільною властивістю будь-якого буття» [4, с. 210]. Практика показує, що в багатьох випадках він буває досить деструктивним, оскільки часто негативно впливає на всі складові особистості людини.

В античній філософії людина не лише переживала страх, а й робила його предмет своїх дослідницьких інтенцій, вольових і моральних послань. У концепціях видатних мислителів Давньої Греції Платона й Арістотеля розуміння страху поєднується з основоположним принципом «золотої середини». Страх є екстремальним станом душі. Платон виділяв два основні види страху: страх природний, до-соціальний, тобто страх майбутніх утрат, який може бути посланим із царства мертвих, страх перед Аїдом («Федон») та страх соціальний (сором) як страх чужої думки, божественний страх закону. Арістотель виділяє страх та описує його в «Риторичі» й «Поетиці». Він пов'язує його зі стражданням. Загалом екзистенціал страху в епоху Античності етимологічно був поєднаний зі словами «загроза», «потрясіння», «втеча», «покарання», «переступання через межі».

У добу середньовіччя страх інтерпретувався філософією насамперед крізь призму

евангельських положень, чого не можна однозначно сказати про повсякденну культуру «низів», хоча вплив останньої на філософію, безперечно, існував. Особливо цікавим у добу середньовіччя нам видається поняття «Страх Божий». Воно включає в себе багато теологічних та екзистенціальних смислових відтінків і нюансів. Страх Божий створює комплекс релігійно-екзистенціальних перешкод, які екзистенціально-превентивно утримують людину від гріха й зла.

В епоху Відродження екзистенціаль страху проявляється парадоксально й суперечливо. Так, Дж. Бруно проголошував: «Страх смерті гірше, ніж сама смерть» [1, с. 287]. Л. да Вінчі писав: «Хто в страху живе, той і гине від страху». Слід сказати, що гуманістична позиція того часу не була широко популярною та являла собою певний гармонізуючий заклик, виражала бажання подолати багатолікі страхи, що оточували середньовічну людину.

Ставлення філософії *Нового часу* до страху прослідковується дуже чітко у Ф. Бекона: «Немає нічого страшнішого, ніж сам страх» [5, с. 468]. Класичне ж розуміння значення феномена страху можна побачити в концепції Р. Декарта, згідно з якою страх «присутній» у людській душі не як екзистенціал, а як психологічна пристрасть поряд з іншими пристрастями.

Поняття страху посідає одне із чільних місць у *некласичній філософській думці ХХ століття* (це яскраво видно в екзистенціальній та психоаналітичній філософії). Екзистенціалізм декларує, що світ страшний тим, що в ньому немає смислу, він не піддається людському розумінню. Під маскою доброзичливості люди діють одне проти одного. Для цієї філософії страх є насамперед можливістю свободи, долає все остаточне та виявляє його оманливість. У психоаналітичній філософії страх і його природа – одна з головних тем. У цьому напрямі психологічної й філософської думки (особливо в ранній період) яскраво виділяються види страху: страх перед зовнішньою небезпекою та глибинний ірраціональний страх. Ірраціональний страх є страхом перед самим собою (як і в екзистенціалістів).

Нині існує багато різноманітних класифікацій страху. Серед них виділимо (пев-

ним чином модифіковану нами) класифікацію Ю. Щербатих, яка вирізняється, на нашу думку, своєю простотою, точністю й певною універсальністю. Страхи поділяються на три групи: 1) біологічні (природні), 2) соціальні, 3) екзистенціальні.

Біологічні (природні) страхи – страхи атмосферних та астрономічних явищ, вулканів і землетрусів, тварин тощо. Будь-яка жива істота (тварина чи людина) боїться сильних звуків і яскравих спалахів (*боязнь грому та блискавки*). Цей страх закладений еволюцією до мозку тварин і людей на рівні вродженого інстинкту. Люди багато років не могли розкрити природу грози. Ю. Щербатих, зазначає: «І зараз страх грози є актуальним для багатьох людей, випереджаючи за значенням такі боязні, як страх темряви чи страх смерті» [16, с. 21]. До переліку астрономічних явищ, що викликали страх, ще із сивої давнини належать *страх сонячних затемнень та поява комет*. Раптове зникнення сонця за ясного неба викликало в людей панічний жах, вони сприймали це як кінець світу [16, с. 27]. Комети, які періодично прилітали до нашої планети з глибин космосу, також навіювали на людей жах. Люди вважали, що війни, епідемії, неврожай, голод пов'язані насамперед із цими космічними явищами [16, с. 30].

Виверження *вулканів і землетруси* також сильно впливають на психічний стан людей, часто бувають причиною страху й паніки. Це пов'язано з тим, що твердість земної оболонки від народження здається нам чимось абсолютним, непорушним, а коли земля починає хитатися під ногами, людина відчуває гнітючий страх [16, с. 30].

Протягом століть люди освоювали нові території проживання та зустрічалися з *невідомими тваринами*. Вони також викликали в людей великий страх. Із цього приводу можна згадувати безліч різних історій, які не завжди добре закінчувалися для людини. Серед тварин, які часто викликали жах, були кити, змії, павуки та інші. Із цими й іншими тваринами пов'язано багато легенд і забобонів, які лише посилювали людські страхи та фобії.

Таким чином, до першої групи страхів відносяться страхи, які безпосередньо пов'язані із загрозою життю людини.

Серед *соціальних страхів* (які існують лише в середовищі людей) виділимо страх відповідальності, страх перед випробуванням (екзаменами тощо).

На думку Ю. Щербатих, сутність *страху відповідальності* виражається в тому, що, приймаючи якесь важливе рішення, «людина бере на себе відповідальність за його наслідки, а у випадку невдачі їй загрожує не тільки осуд чи покарання з боку соціуму, але, що ще гірше, часто вона приречена на тривалі самозвинувачення, які можуть отруїти все наступне життя» [16, с. 44]. Тому багато людей не хочуть приймати такі (відповідальні) рішення, вважаючи за краще, щоб за них це робили інші. Страх відповідальності може не лише породжувати «тривожні думки», а й безпосередньо впливати на самопочуття, здоров'я індивіда.

Кожне серйозне випробування в житті людини пов'язане з актуалізацією страху. *Страх перед випробуванням* може негативно впливати на сприймання, мислення, пам'ять та інші пізнавальні процеси особистості [8, с. 252]. Він виникає тоді, коли мозкові центри не можуть дати адекватну відповідь на ситуацію або коли є сумнів щодо успішного завершення справи. О. Кондаш цей стан пов'язує з «негативним передчуттям суб'єктом наслідків своєї діяльності у виняткових для нього й складних із погляду виконавської майстерності ситуаціях» [6, с. 12], із «браком віри у свої сили й відчуттям невпевненості перед загрозою фрустрації, тобто боязкістю перед невдачею, неуспіхом і, можливо, осоромленням» [6, с. 73]. У наведеному визначенні йдеться про те, що особистість дістає недостатню інформацію в процесі відображення навколишнього середовища, а також про інтуїтивне оцінювання нею об'єкта або ситуації з огляду на їхню небезпеку.

Таким чином, слід наголосити на тому, що друга група аналізованих нами страхів являє собою боязнь за зміну свого соціального статусу.

Дуже цікавою є третя група страхів, яка має назву *екзистенціальних*. До них відносяться страх смерті, темряви тощо. Ця група страхів пов'язана із самою сутністю людини, притаманна всім людям.

Найпотаємніше в житті кожної людини – її смерть. Багато вчених відзначають,

що всі релігії світу й філософські системи були породжені страхом людини перед смертю [3, с. 7]. *Страх смерті* є екзистенціальним страхом (він закладений в основах існування людини). Цей страх може допомогти зберегти життя, однак може й викликати максимальні страждання. Це почуття неминуче в житті людини, і всім нам, як це не гірко, доведеться пережити його. З прадавніх часів страх власної смерті – найбільш сильний з усіх людських страхів. І цей сковуючий душу жах часто приводить індивіда до думки про недоцільність життя та своєї ролі на землі.

Страх темряви властивий багатьом людям. Він бере свій початок ще з дитинства і відноситься також до дитячих страхів. Об'єктивних причин цього страху, як вважають вчені [15], є декілька: 1) наші органи чуття погано пристосовані до життя в умовах недостатньої освітленості (в темряві зір стає марним, і людина стає більш незахищеною); 2) мозок по-особливому працює в темряві, він терпіти не може «половинчастої» інформації й намагається «заповнити» компоненти, яких не вистачає, елементами минулого досвіду (розігрується уява, мозок починає бачити небезпеку там, де її немає); 3) тяга людей до собі подібних (без світла людині здається, що вона ізольована від суспільства, з'являється почуття незахищеності); 4) у темряві послаблюється соціальний контроль (рівень злочинності вночі значно збільшується).

Є різноманітні схеми вираження форм та інтенсивності страху. Ці форми являють собою поступове ускладнення оцінки людиною страхогенної ситуації (ситуації, яка може нести загрозу біологічному, духовному, соціальному буттю індивіда). Використовуючи праці дослідників страху В. Андрусенка, В. Дерябіна, М. Савіної та інших, можна скласти схему прояву страху згідно з посиленням психологічної напруги, пов'язаної з реакцією на несприятливі життєві обставини. Отримаємо таку схему: *тривога – переляк – боязнь – страх – жах – паніка*.

Тривога, на думку видатного психолога й філософа, основоположника діяльнісного підходу у філософії, психології та педагогіці С. Рубінштейна, – це емоційний стан, який носить неопредмечений (безпредметний) характер. Це почуття відображає об'єктив-

ний стан індивіда, який знаходиться в певних взаємовідносинах з оточуючим світом [9, с. 574].

Страх – це біологічна реакція, яка дісталася людині від тваринного світу, адже бояться не тільки люди. Тварини теж відчувають страх. На думку А. Курпатова, тварини бояться, проте не тривожаться. Цим вони суттєво відрізняються від людини. Для виникнення страху необхідно, щоб було певне зовнішнє джерело небезпеки, певна помітна загроза. Тварину не може налякати невідоме; зустрівшись із певною «новиною», тварина напружитья, зосередиться, проте це буде не страхом, а лише підготовкою до нього, своєрідним попереднім етапом перед тим, як по-справжньому злякатися. Для того щоб виникла тривога, жодних видимих ворогів не потрібно, достатньо лише подумати, уявити – і тривога може з'явитися. Людина може відчувати тривогу й тоді, коли вона, здається, знаходиться в повній безпеці, коли їй об'єктивно ніщо не загрожує. Якщо тварині ніщо не загрожує, то вона не відчуває ні напруги, ні страху, ні тривоги. Страх – це реакція на фактично існуючі несприятливі обставини, а почуття тривоги – це занепокоєння, викликане припущенням про можливий несприятливий результат [7, с. 31]. Тривога з'являється тоді, коли загроза для індивіда має невизначений, абстрактний характер, а мозок при цьому не зміг ще чітко обрати оптимальну стратегію поведінки.

Переляк – це короткочасне емоційне переживання поведінкового характеру, яке виражає миттєву, негативну оцінку ситуації. Такий стан виникає в ситуації раптової, несподіваної небезпеки [14, с. 319]. Іноді цей феномен може проявитися після боязні й страху [2]. Серед решти елементів заданої вище схеми запізніле переживання страху при переляку як поведінковий акт є занадто нестійким. Раніше в народі вважали переляк болісним станом і лікували його за допомогою звернень до Божої Матері, молитов, заговорів тощо [11, с. 10–11]. Слов'яни в давнину відносили переляк до хвороб духу, тому й долали його духовними засобами.

Боязнь вважають початковою формою прояву страху, що виражається в нерішучо-

му оцінюванні ситуації, яка може викликати страх. При цьому, як зазначає М. Савіна, «нерідко проходить боротьба мотивів оцінювання» [10, с. 37]. Первинною категорією, яка відображає цей емоційний стан, є побоювання, занепокоєння й передчуття можливої небезпеки. Досить часто багато авторів використовують поняття «боязнь» і «страх» в якості синонімів. Відомо, що боязнь за певних умов може перерости в боязливість як специфічну характеристику, рису особистості. І тоді боязнь може виникати з будь-якого приводу, матиме будь-яке підґрунтя. Напевно, першопричину цього слід шукати ще в ранньому дитинстві, де можна побачити порушення правильного способу життя індивіда.

Жах, як зазначає Н. Хамітов, є страхом, який виходить за межі матеріального предмета. Це страх перед безоднею, яка лежить за межами будь-якої матеріальної небезпеки. У стані жаху матеріальна, фізична небезпека може бути лише символом, який виражає небезпеку метафізичну.

Жах – це граничний страх, який перестає бути страхом і стає чимось іншим. *Жах* – це величезна тінь страху, тінь, яка ворухиться сама по собі. *Жах* – це трансцендентний, метафізичний, потойбічний страх. На відміну від страху, у жаху завжди відчувається глибинне здивування. У жаху є натяк на диво. Це підтверджується мовою в слові «чудовисько», де жахливе поєдналося з дивовижним і чудесним. Є ще одна особливість жаху, яка відділяє його від страху. *Жах* як переживання й буття найчастіше народжується під час зустрічі з безоднею Ніщо. В тайні Ніщо прихована таїна жаху. Ніщо сприймається нами як щелепи, які можуть роздробити особистість-самосвідомість, зрівняти з матерією [13, с. 179]. Тому жах – це страх не за тіло, а за душу. Це страх за особистість. У жаху ми боїмося втратити своє обличчя. Більше того, ми боїмося спотворити його.

Паніка (панічний страх) – це страх, сум'яття, яке раптово охоплює людину або масу людей. При цьому виділимо масову паніку, яка характеризується «станом масового страху перед реальною чи уявною небезпекою, який наростає в міру взаємного зараження, блокуючи здатність раціонально оцінювати обстановку, мобілізувати

волю й організувати спільну протидію» [14, с. 312].

Важливо виділити декілька дієвих *методів боротьби зі страхом*. Серед них назвемо *когнітивний метод*, сторонню допомогу, психологічний захист та спеціальні методики [16]. Когнітивний метод передбачає точне визначення предмета страху; виявлення й подолання в собі недоліків характеру, які викликають страхи; необхідність позбутися будь-якого хвилювання щодо свого страху.

Надзвичайно важливу роль у подоланні страху відіграє *стороння допомога* – підтримка в тяжкі хвилини життя з боку іншої людини, особливо якщо така людина є певним авторитетом для індивіда, який переживає страх. Проте буває й так, що в надзвичайно критичні хвилини навіть стороння допомога не може надати багато хоробрості. У цьому випадку може допомогти особистий приклад іншої людини.

Коли страх перед небезпекою виявляється занадто сильним, то здається, що він є нездоланим. Предмет чи явище розцінюються нашим мозком як небезпечні до того часу, доки поруч не з'являється щось інше – ще сильніше джерело загрози. Тоді перше джерело небезпеки буде здаватися навіть привабливим. Саме на цьому заснований метод боротьби зі страхом за принципом «клин клином вибивають» [16, с. 346].

Ефективним методом у боротьбі зі страхом і тривогою є *психологічний захист*. Організм людини намагається звести страх до мінімуму, оскільки страх – негативна емоція. Для цього людська підсвідомість включає захисні механізми, які підтримують цілісність особистості, рівень її самооцінки та зменшують емоційну напругу. Найвідомішими механізмами є витіснення, раціоналізація, проекція, регресія, заперечення, ізоляція, сублимація, компенсація, конверсія, зміщення, субституція тощо.

Для боротьби зі страхом використовуються також *спеціальні методики* (аутогенне тренування, нейролінгвістичне програмування (НЛП) тощо). Засоби самонавіювання (*аутотренінг*) відомі ще із часів стародавнього світу. Вони успішно застосовувалися в культовій обрядовості жерців Давнього Сходу, у різноманітних філософських і релігій-

них системах, були компонентами багатьох магічних обрядів. Самонавіювання здатне впливати на вегетативні та психічні процеси в організмі, у тому числі й ті, які не піддаються довільній свідомій регуляції. Учені ще до кінця не з'ясували, як це проходить в організмі. Аутотренінг особливо ефективний за наявності легких страхів.

Методика *нейролінгвістичного програмування (НЛП)* була розроблена на початку 1970-х років американськими вченими Р. Бендлером і Дж. Гріндером. Вони уважно вивчили методи всесвітньо відомих психотерапевтів Ф. Перлза (одного із засновників гештальт-терапії), В. Сатир (незаперечного знавця у сфері сімейної терапії) та М. Еріксона (видатного психотерапевта – майстра гіпнозу). Визнавши унікальність доробку кожного зі згаданих майстрів своєї справи, Р. Бендлер і Дж. Гріндер виявили в них спільні засоби, які дозволяють коротким шляхом досягати гарних результатів. Поєднавши ці засоби з власними розробками у сфері лінгвістики та додавши найбільш ефективні методики з інших напрямів психотерапевтичної практики, вони створили новий напрям – нейролінгвістичне програмування (НЛП). Практичні методи НЛП «працюють» досить успішно під час подолання не лише страху, а й тривоги, хвилювання тощо.

Таким чином, екзистенціал страху – полівекторний феномен, який відіграє надзвичайно важливу роль у житті людства. Страх може мобілізувати людину, захищати її від небезпеки, а надмірний страх часто руйнує особистість і може навіть призвести до смерті людини.

Для античної людини страх знаходився насамперед поруч із людиною і всередині самої людини. У добу середньовіччя страх інтерпретувався філософією крізь призму євангельських положень. У цей час з'являється поняття «Страх Божий». Епоха Відродження почала усвідомлювати багатолітність страхів і намагалася подолати їх. Філософія Нового часу говорила, що страх присутній у кожній людській душі, проте він є не екзистенціалом, а психологічною пристрасію. Поряд з іншими пристрасіями важливий внесок у вивчення екзистенціалу страху зробили екзистенціалісти та психоаналітична антропологія. Вони акценту-

ють увагу на ірраціональному страху, а цей страх є страхом перед самим собою.

Страхи поділяються на три групи: 1) біологічні (природні); 2) соціальні; 3) екзистенціальні. Біологічні (природні) страхи – це страхи атмосферних та астрономічних явищ, вулканів і землетрусів, тварин тощо. Серед соціальних страхів (які існують лише в середовищі людей) виділяються страх відповідальності, страх перед випробуванням (екзаменами тощо). До екзистенціальних відносяться страх смерті, темряви тощо.

Вирізняється інтенсивність страху (згідно з посиленням психологічної напруги). Вона має такий вигляд: тривога – переляк – боязнь – страх – жах – паніка.

Дієвими методами боротьби зі страхом є когнітивний метод, стороння допомога, психологічний захист та спеціальні методики (аутогенне тренування, нейролінгвістичне програмування (НЛП) тощо).

Для успішного вивчення таємниці людини, для нормального становлення, функціонування й розвитку особистості в соціальному середовищі необхідно проводити подальші дослідження екзистенціалу страху, використовуючи при цьому теоретичні й емпіричні напрацювання вітчизняних і зарубіжних дослідників, критично аналізувати їх, а потім, враховуючи культурні, психологічні, економічні, правові, ментальні тощо чинники, застосовувати в теорії та практиці людського життя.

Література

1. Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса / М.М. Бахтин. – М. : Художественная литература, 1990. – 543 с.
2. Блейхер В.М. Толковый словарь психиатрических терминов / В.М. Блейхер, И.В. Крук. – Воронеж : НПО «МОДЭК», 1995. – 640 с.
3. Вагин И.О. Психология жизни и смерти / И.О. Вагин. – СПб. : Питер, 2002. – 160 с.
4. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук : в 3 т. / Г.В.Ф. Гегель. – М. : Мысль, 1974– . – Т. 1 : Наука логики. – 1974. – 452 с.
5. Энциклопедия афоризмов. Средние века. Эпоха Возрождения. Эпоха научной революции. Эпоха Просвещения. Русская афористика от средневековья до Просвещения. – Минск : Современный литератор, 1999. – 992 с.
6. Кондаш О. Хвилювання: страх перед випробуванням / О. Кондаш ; пер. зі словацьк. – К. : Радянська школа, 1981. – 170 с.

7. Курпатов А. Средство от страха / А. Курпатов [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.uatur.com/html/interesno/kurp-strax.html>.

8. Мовчан М.М. Страх перед экзаменом як соціальний страх / М.М. Мовчан // Компетентнісний підхід до підготовки випускників вищого навчального закладу : матер. XXXI міжвуз. наук.-метод. конф. : в 2 ч. – Полтава : РВВ ПУЕТ, 2011– . – Ч. 1. – 2011. – С. 252–254.

9. Рубинштейн С.Л. Основы общей психологии / С.Л. Рубинштейн. – СПб. : Питер, 2000. – 720 с.

10. Савина М.О. Страх как социальное явление : дис. ... канд. филос. наук : спец. 09.00.11 «Социальная философия» / М.О. Савина. – Волгоград, 2004. – 154 с.

11. Уренгой В.П. Лечение словом / В.П. Уренгой. – Краснодар : Районная газета, 1993. – 106 с.

12. Фромм Э. Ситуация человека – ключ к гуманистическому психоанализу / Э. Фромм // Проблема человека в западной философии : сб. переводов с англ., нем., франц. / сост. и послесл. П.С. Гуревича ; общ. ред. Ю.Н. Попова. – М. : Прогресс, 1988. – 544 с.

13. Хамитов Н.В. Философия человека: от метафизики к метаантропологии / Н.В. Хамитов – К. : Ника-Центр ; М. : Институт общегуманитарных исследований, 2002. – 334 с.

14. Шапар В.Б. Психологічний тлумачний словник найсучасніших термінів / В.Б. Шапар, В.О. Олефір, А.С. Куфлієвський, Б.І. Фурманець та ін. – Х. : Прапор, 2009. – 672 с.

15. Щербатых Ю.В. Избавься от страха / Ю.В. Щербатых. – М. : Эксмо, 2010. – 304 с.

16. Щербатых Ю.В. Психология страха: популярная энциклопедия / Ю.В. Щербатых. – М. : Эксмо, 2007. – 512 с.

Анотація

Мовчан М. М. Екзистенціаль страху в житті людей. – Стаття.

У статті розглянуто страх як важливий екзистенціаль буття людини. Показано місце й роль страху в житті людей від античних часів до наших днів. Виділено класифікацію та інтенсивність прояву цього феномена. Вказано методи боротьби зі страхом.

Ключові слова: страх, екзистенціаль, класифікація страху, інтенсивність страху, боротьба зі страхом.

Аннотация

Мовчан М. М. Экзистенциал страха в жизни людей. – Статья.

В статье рассмотрен страх как важный экзистенциал бытия человека. Показано место и роль страха в жизни людей от античных времен до наших дней. Выделено классификацию и интенсивность проявления этого феномена. Указаны методы борьбы со страхом.

Ключевые слова: страх, экзистенциал, классификация страха, интенсивность страха, борьба со страхом.

Summary

Movchan M. M. Existential fear in people's lives. – Article.

The article describes the fear as an important existential of human existence. Shows the location and the role of fear in people's lives from ancient times to the present day. Allocated classification and intensity of this phenomenon. Specified methods of dealing with fear.

Key words: fear, existential, classification of fear, intensity of fear, struggle with fear.

УДК 17: 316.47

Мыськ И. Г.

*профессор кафедры философии и социологии
Южноукраинского государственного педагогического
университета имени К. Д. Ушинского,
доктор философских наук, профессор*

ФИЛОСОФИЯ НАКАЗАНИЯ И СОЦИАЛЬНАЯ ОТВЕТСТВЕННОСТЬ

Наказание, как и право его применения, с давних пор являются предметом внимания философов. Теоретические философские разработки о природе, целях и воздействии, смысле наказания послужили основой для развития идей философии права. Глубина и экзистенциальная насыщенность проблемы не может оставить равнодушными ни теологов, ни ученых – представителей знания, разнообразного как в специализации, так и во времени.

Актуальность философии наказания предопределена тем, что именно в ней вызревают и оформляются концепты, базисные ценностные принципы, которые отражают глобальные смыслы и переосмысления временных, конъюнктурных идейных установок эпохи, породившей те или иные практики наказаний в конкретном обществе. Несомненна связь между философией наказания и социальной философией, философией образования в аспекте обоснования морально-правовых, нравственных духовных ориентиров общества, легитимации идеологических приоритетов. Многоаспектность явления предполагает его исследование в широком контексте социальных взаимодействий, то есть как социокультурного феномена.

Целью публикации является рефлексия проблем, связанных с наказанием, в аспекте формирования социальной ответственности индивида, а также выявление нравственных приоритетов, которые являются важными для современного понимания феномена наказания.

Анализ философского наследия, в котором затрагиваются вопросы наказания, свидетельствует как о причинно-следственных, так и коррелятивных связях явлений, соотносимых с данным понятием: преступление – наказание, вина – наказание, наказание – воздаяние, наказание – спа-

сение, наказание – исправление, наказание – возмездие, наказание – устрашение, наказание – свобода, наказание – предупреждение, наказание – ответственность, наказание – раскаяние, справедливость – наказание и др.

Как правило, тема наказания вплеталась в более общую религиозную, нравственно-этическую, философско-правовую, социально-философскую проблематику, которая поднималась в трудах таких мыслителей, как Платон, Аристотель, Цицерон, Августин Блаженный, Ф. Аквинский, Вольтер, Г. Гроций, Т. Гоббс, Дж. Локк, И. Кант, Г. Гегель, Э. Дюркгейм, Э. Фрейд, Н. Бердяев, Ф. Достоевский, В. Соловьев, Л. Толстой, Е. Азарян, С. Алексеев, А. Безверхов, С. Велиев, К. Жоль, Н. Кристи, А. Мамедов, В. Нерсисянц, С. Хмелевский, М. Шарролский и другие.

Осмысление наказания в истории философии связано с развитием социальных теорий справедливого общественного устройства, с пониманием должного в нравственном, моральном, правовом смыслах. Античные мыслители пытались обосновать цели наказания и его адекватность содеянному. Средневековая философия и теология разрабатывали религиозную проблематику наказания как возмездия за греховное поведение, обусловленное свободой воли, как устрашающее возмездие, упреждение маловерным и многое другое.

Новое время внесло идею равенства и ответственности за свободу выбора. Предметом рассмотрения философов становятся регулятивные механизмы общественных взаимодействий, переосмысляются мотивы и цели наказания, подвергается рефлексии правовые и гуманистические приоритеты наказания, смещается смысловой акцент наказания от устрашительного к превентивному.

Все это способствовало правовой институализации наказания, выдвижению идей равенства людей перед законом, обустройству правового государства.

Современная философская мысль о наказании опирается на известные теории человека (биологизаторские, социальные, психоцентристские, культурологические и другие), по-разному объясняющие причины девиантности и ее коррекции с помощью определенных санкций. Особый интерес вызывает момент принудительности наказания, его оправдание с точки зрения специфики ситуации, когда некто берет на себя функции вершителя правосудия, будучи таким же смертным и подверженным искушениям существом, как и наказуемый.

Доминантный мотив защиты справедливости путем наказания за проступок (преступление) прослеживается в философской мысли от античности до наших дней. Меры наказания, связанные с ограничением, лишением естественных прав, требуют глубокого осмысления и изучения. Поддержат равновесие между индивидуальной свободой волепроявления и тем, что именуется общим благом, призвано право, вернее, выверенные меры правового принуждения.

Кроме того, одним из защитных механизмов такого равновесия, связанных как со свободой волепроявления человека, так и объективной необходимостью соблюдения им общественных норм во избежание последствий, влекущих наказание, является социальная ответственность. Это важнейший аспект взаимоотношений личности с другими индивидами, государством, обществом.

Среди исследователей проблемы ответственности не существует единства мнений, что, в частности, касается вопроса соотношения негативной и позитивной характеристик предмета, то есть негативной ответственности, позитивной ответственности и ответственности, объединяющей оба признака, то есть негативно-позитивной. Негативная концепция основана на тезисе об ответственности за нечто, содеянное в прошлом (противоправное в юридическом контексте). Позитивная ответственность означает осознание недопустимости нарушения каких-либо норм. Негативно-позитивная

характеристика ответственности связана с пониманием того, что ответственность охватывает не только отношения, которые возникают при наличии оснований для нее, но и до этого, а именно в самом процессе реализации обязательств для несения ответственности за выполнение определенных действий.

Негативную трактовку социальной ответственности в ее правовом аспекте в целом поддерживают такие ученые, как С. Братусь, Б. Базылев, В. Крамник, Л. Сыроватская, позитивную – П. Недбайло.

Юридическая ответственность в широком смысле не ограничивается исключительно карательными мерами по отношению к субъекту, а реализует еще и стимулирующую функцию права. С точки зрения украинского исследователя А. Краснокутского, в негативной концепции ответственности «нейтрализуется новая, стимулирующая роль права, которая помогает формировать не только законопослушную, но и самобытную творческую личность (например, личность субъекта власти), которая самостоятельно берет на себя ответственность» [4, с. 137].

Действительно, общество (с помощью права) регулирует и контролирует не только социально негативные формы поведения людей, но и поощряет социально полезные, ответственные. Позитивная социальная ответственность основана на чувстве долга, осознании последствий нарушения как юридических норм, так и моральных требований.

Известно, что мораль как форма общественной культуры опирается на авторитет общественного мнения и личностное убеждение о недопустимости асоциального поведения. Моральность человека реализуется в сознательном выборе и воплощении норм, требований, стандартов поведения в обществе, осуществляемых без принудительных мер и повседневного внешнего контроля. Система права в государстве не охватывает все разнообразие форм морального поведения граждан, обусловленных различными моральными установками, воспитанием, традициями, уровнем сознательности и прочими немаловажными факторами выбора. Сфера действия права и морали распространяется не только на общие,

но и специфические области жизни людей.

Так называемая «двухаспектная» (позитивно-негативная) концепция ответственности наиболее полно отражает различные формы ее реализации в обществе, так как учитывает сложные комбинации объективных и субъективных факторов, определяющих ее содержание, и соответствует потребностям социальной практики.

Таким образом, социальная ответственность является одной из форм объективации правового сознания и общественной культуры. В концепциях негативной и позитивной ответственности отражаются различные аспекты общественного запроса на оптимальную модель регуляции социальных отношений.

Наказание как форма регуляции социальных отношений имеет свою специфику в практиках различных социально-регулятивных систем (правовой, религиозной, моральной, обыденной и прочих). Однако в человеке система практик реализуется взаимосвязано, в индивидуальной комбинации, характерной для данной исторической традиции, культуры, в соответствии с действующей системой права, в аспекте нравственных ценностей, житейских представлений о справедливом наказании за преступление, представлений о мере наказания, мере законности, а также в разнообразии личностных коннотаций. Практика физических, моральных, психических наказаний имеет свою историю. Разграничить эффект ее воздействия на человека крайне сложно, у каждого свой порог боли, как телесной, так и душевной.

Понятие должной меры возмездия опирается на моральный регулятив, эволюцию которого можно наблюдать в доправовом контексте социальной регламентации. Равенство наказания и ущерба характерно для принципа талиона (от лат. *talio* – «возмездие, равное преступлению»), который воплощался с разнообразной степенью последовательности в истории человечества, например, в ветхозаветной традиции он формулировался как «душу за душу, око за око, зуб за зуб, руку за руку, ногу за ногу» (Втор. 19:21). Талион содержит предостережение в духе золотого правила нравственности: «Чего не хочешь получить от других,

того не делай другим». Ответственность за поступок соизмеряется со степенью риска, неотвратимостью возмещения причиненного ущерба собственными потерями, а позже – поражением в правах, в конце концов, утратой свободы как ценности жизни. Здесь ответственность основана как на устрашении грозными последствиями, так и на признании безусловности идеала взаимодействия между людьми, который ориентирован на золотое правило: «Как ты поступишь с людьми, так и они с тобой поступят» («что посеешь, то пожнешь» в народном толковании).

Идеальность императива не препятствует, а способствует обнаружению тех оттенков смысла, которые переживает человек, осуществляя выбор между «надо» и «могу».

В философских интерпретациях большинства исследователей (Р. Апресян [1], А. Гусейнов [3], Х. Томасиус, Г. Рейнер и других) присутствуют негативная («Не делай другим того, чего себе желаешь») и позитивная («Поступай по отношению к другим так, как ты желал бы, чтобы другие поступали по отношению к тебе») формы золотого правила. В них отражаются различные аспекты социально-нормативной регуляции поведения. Негативная формулировка носит запретный характер и ориентирована на осознание причинно-следственной зависимости за выполнение определенных действий (аморальных, неправовых), позитивная формулировка сопряжена с превентивно-нравственным выбором, пониманием личной степени ответственности за поступок. По мнению известного философа, специалиста в области истории и теории этики А. Гусейнова, негативный вариант соответствует принципу разумной достаточности, рационально выражающему чувство меры и составляющему основание позитивных (конструктивных, плодотворных, творческих) межчеловеческих отношений. Запрет определяет некоторый минимум морали, является границей разумной достаточности. Согласно негативной этике «нравственные требования имеют форму запретов и только в этом качестве могут претендовать на практическую действительность и рациональную обоснованность»

[2, с. 633]. Здесь артикулировано убеждение автора в том, что мораль получает свое адекватное теоретическое выражение в отрицательных определениях, а практическое воплощение – в запретах [2, с. 633].

При этом выбор человека характеризуется определенной этической целенаправленностью, представлением о «себе хорошем», вопреки мнению окружающих, поступок так или иначе опосредован этическим знанием. Это знание необходимо в самых критических ситуациях. Уже наказанному (осужденному) важно знать, что он не злодей. Это подтверждается классикой тюремного песенного фольклора: «Пред людьми я виновен, перед Богом я чист». Мотивация собственной невинности и переживание несправедливости наказания связаны с экзистенциальным механизмом смыслообразования, который может иметь осознанные и латентные формы. Дисбаланс между наказанием и причиненным обществу или личности ущербом, как правило, является спорной и оспариваемой темой. Однако существует и не поддающаяся количественно-качественной характеристике степень ущерба, нанесенного человеком (преступившим запрет, наказанным) самому себе.

То, что принято называть муками совести, может по своей силе превышать страдания, причиняемые физической болью. Особенность морального личностного переживания в том, что индивид остро и беспощадно осознает свое несовершенство и собственную вину (ответственность) за безнравственное поведение и деструкцию общего блага. Общее благо здесь рассматривается с точки зрения динамического равновесия человеческой деятельности, конструктивность которой формируется из сложной комбинации разных поступков, проб и ошибок в том числе. При этом не имеет значения «реальный уровень нравственной зрелости индивида, ибо какую бы мы ни взяли точку на линии, ведущей в бесконечность, расстояние от нее до бесконечности всегда будет бесконечно. Более того, сам уровень нравственного совершенства измеряется как бы от противоположного – степенью осознания собственного несовершенства. Мораль не может сказать о том, как мы близко подошли к идеалу. Она

говорит только о том, как далеко мы от него стоим» [2, с. 636–637].

Цель наказания за проступок, в которой не заложен как ориентир нравственный критерий, позволяющий ограничить пространства человеческой деятельности, негуманна по содержанию и сомнительно эффективна по достижению результата. Дегуманизация цели наказания может иметь довольно изощренный характер, часто без экспликации намерений. Особенно ярко эту тенденцию можно наблюдать в политических дискурсах, когда расставляются акценты в зависимости от корыстной конъюнктуры. Злодеем объявляется некто неугодный («гонитель демократии», «кровавый диктатор» и так далее), а демократом («хорошим», «достойным уважения») – его оппонент. Дегуманизированный противник наказывается жестко, каким бы прошлым он не обладал, как бы не старался доказать свою невинность.

Дегуманизация используется как оружие против неугодных, не попадающих в актуальное клише, под которое с помощью средств массовой коммуникации подгоняется общественное мнение в массовой потребительской аудитории. В точку бифуркации общество соскальзывает не в тишине, а в направляемой разноголосице, додекафонии мнений. Особенно важным и иногда драматическим моментом социального взаимодействия в напряженных (предбифуркационных) состояниях системы является национальная, культурно-языковая, религиозная, этносимволическая идентификация. Проблемы языка, общей истории, но разных культур, идеологических символов и религиозных святынь становятся актуальными и экзистенциально сущностными, так как касаются достоинства человека, обнажая глубинные корни его неотчуждаемой природы. В публично-дискуссионное пространство коммуникации с большой осторожностью и ответственностью следует включать темы, затрагивающие тонкие сферы этнической принадлежности, святынь, религиозных ценностей, от которых человек не отрекается даже в периоды смертельной опасности, как не отрекаются от матери.

Содержание и смысл наказания в аспекте социальной ответственности не могут рассма-

триватися в отрыве от культурной идентичности человека и его личностного достоинства.

Девальвация ценностей и деструкция нравственных критериев, основанных на запрете не признавать, презирать других, тех, кто отличается поведением, образом, языком, воспитанием, предпочтениями, то есть особенными чертами, из которых соткана разность людей в их культурно-этнической, национальной, социальной принадлежности, ведет к гуманитарной катастрофе, ксенофобии, крушению цивилизационных основ человеческого сосуществования.

С точки зрения формирования необходимой социальной ответственности и предотвращения разрушительного по отношению к другим (значит и к себе) действия можно говорить о нравственном отношении как признании права на «инаковость» и права на ошибку. Для других ты иной, ты не застрахован от ошибок, заблуждений, проступков. Углубленная рефлексия духовных основ собственной культуры, отказ от ее абсолютизации как тупикового пути, ведущего к самоизоляции, необходимы в сегодняшнем глобальном пространстве. Превращение общества в национальный заповедник на фоне диалога культур, необходимого для поддержания глобального поликультурного гомеостаза, вряд ли соответствует ценностям толерантности, политкорректности, уважения к другим.

Можно сделать вывод, что наказание связано с принуждением, возмездием, лишением человека естественных прав, несением ответственности за содеянное. Его социальная роль требует глубокого осмысления и изучения.

Нравственно ориентированные меры правового принуждения призваны поддерживать равновесие между индивидуальной свободой волепроявления и общим благом. Общее благо рассматривается как созидательный критерий конструктивности человеческой деятельности, которая формируется из сложной комбинации разнообразных поступков, позитивных и негативных с точки зрения общезначимой морали.

Социальная ответственность является важнейшим аспектом взаимоотношений личности с другими индивидами, государ-

ством, обществом, одним из важнейших механизмов взаимосвязи свободы волепроявления человека и осознанной необходимости соблюдения им общественных норм. Цель наказания должна содержать нравственный критерий, позволяющий ограничить пространство человеческой деятельности и предотвратить ее дегуманизацию. Содержание и смысл наказания в аспекте социальной ответственности в современном поликультурном глобальном пространстве не могут рассматриваться в отрыве от культурной идентичности человека.

Литература

1. Апресян Р.Г. Талион и золотое правило: критический анализ сопряженных контекстов / Р.Г. Апресян // Вопросы философии. – 2001. – № 3. – С. 72–84.
2. Гусейнов А.А. Нравственные требования как запреты / А.А. Гусейнов // Философия – мысль и поступок: статьи, доклады, лекции, интервью / А.А. Гусейнов. – СПб. : СПбГУП, 2012. – С. 632–637.
3. Гусейнов А.А. Философия – мысль и поступок: статьи, доклады, лекции, интервью / А.А. Гусейнов ; СПб. гуманитар. ун-т профсоюзов. – СПб. : СПбГУП, 2012. – 845 с.
4. Краснокутський О.В. Соціально-філософський аналіз феномена влади : дис. ... канд. філос. наук : спец. 09.00.03 «Соціальна філософія та філософія історії» / О.В. Краснокутський ; Запорізький держ. ун-т. – Запоріжжя, 2004. – 193 с.

Аннотация

Мысык И. Г. Философия наказания и социальная ответственность. – Статья.

В статье рассматривается содержание и смысл наказания с позиций регуляции социальных отношений, формирования социальной ответственности на основе этического знания. Обозначена роль социокультурных, исторических, этнических, правовых, религиозных, моральных, личностных факторов в практиках наказания.

Ключевые слова: наказание, социальная ответственность, мораль, принуждение.

Анотація

Мисик І. Г. Філософія покарання й соціальна відповідальність. – Стаття.

У статті розглядається зміст та сенс покарання з позицій регулювання соціальних відносин, формування соціальної відповідальності на основі етичного знання. Визначена роль соціокультурних, історичних, етнічних, правових, релігійних, моральних, особистісних факторів у практиках покарання.

Ключові слова: покарання, соціальна відповідальність, мораль, примус.

Summary

Mysyk I. H. Philosophy of punishment and social responsibility. – Article.

The article considers the content and the essence of punishment from the perspective of social relations regulation, formation of social responsibility based on the ethic knowledge. Importance of socio-cultural, ethical, legal, religious, moral and personality factors in punishment practices is emphasized.

Key words: punishment, social responsibility, moral, coercion.

УДК 111.32; 130.123.4

Хамітов Н. В.
провідний науковий співробітник
Інституту філософії імені Григорія Сковороди
Національної академії наук України,
доктор філософських наук, професор
Крилова С. А.
завідувач кафедри філософської антропології
Національного педагогічного університету
імені М. П. Драгоманова,
доктор філософських наук, професор

ГЕНДЕРНІ ВИМІРИ КРАСИ В ЖИТТЄВОМУ ТА ОСВІТНЬОМУ ПРОСТОРІ: ПІДХОДИ МЕТААНТРОПОЛОГІЇ Й АНДРОГІН-АНАЛІЗУ

Постановка проблеми. В усіх культурах та в усі віки краса не випадково пов'язувалася зі статтю, адже саме в контексті статі краса породжує людське життя, дарує йому повноту та силу. У тоталітарному суспільстві цей зв'язок є більш опосередкованим, він приховується, адже людина повинна бути гвинтиком великого соціального механізму, і глибинне вжиття в статі та її красу заважає і чоловікові, і жінці мати «активну життєву позицію». У демократичному суспільстві зв'язок краси та статі стає більш явним та очевидним. Тому не дивно, що після перебудови радянська людина зі здивуванням усвідомила, що статі глибоко зумовлює смисл людського життя, а будь-яка людина передусім прагне любові та особистого щастя. А цьому сприяють не лише певні якості характеру, а й природна й особистісна краса, краса вчинків і стосунків.

Ставлячи питання про красу в контексті статі, ми спочатку не відчуваємо його складності: здається, що мова тут повинна йти виключно про зовнішню красу, специфічну красу жінки та красу чоловіка. Проте подальші міркування показують, що без краси стосунків і вчинків, краси *особистості* та *взаємодії особистостей* зовнішня краса втрачається. І навпаки, зовнішня краса може актуалізуватися, якщо людина проявляє моральну, внутрішню красу в суспільстві.

Переживання краси в контексті статі насамперед стосується жінки, бо саме для неї краса – і неповторна тілесна краса, і краса відносин із коханою людиною – є найголов-

нішою цінністю. Це прекрасно показав Я. Мільнер-Іринін: «Якщо існує краса в світі людини, то це краса жінки. При цьому мова йде про справжню, живу, повнокровну красу – красу тілесну, душевну та духовну од-ночасно...» [9, с. 43].

Якщо звернутися до сфери освіти, можна констатувати той факт, що переважна кількість вчителів та викладачів – це жінки. Жінка – вихователь у дитячому садочку, жінка – вчитель у школі, жінка – викладач у вузі. Тому її краса, особливо краса її вчинків та стосунків, та зовнішня краса є важливим фактором формування зрілої та цілісної особистості дитини – підлітка – юнака.

Спробуємо осмислити екзистенціальні корені та наслідки жіночої краси в життєвому та освітньому просторі, використовуючи потенціал таких сучасних методологічних стратегій філософії й психоаналізу, як метаантропологія та андрогін-аналіз.

1. КРАСА В ЖИТТЄВОМУ СВІТІ ЖІНКИ Й ЧОЛОВІКА ТА ЇЇ ВПЛИВ НА ОСВІТНІЙ ПРОЦЕС

1.1. Феномени жіночої та чоловічої краси

Закономірним є питання: чи потрібно окремо аналізувати красу в *життєвому світі чоловіка*, тобто ставити проблему чоловічої краси? Ні, адже краса не виступає для чоловіка такою ж фундаментальною цінністю, як і для жінки. Звісно, чоловік не може не цінувати красу вчинків та відносин із коханою людиною, із другом, із суспільством, але краса для нього не так пов'язана зі статтю та гендером, як для жінки. Не

можна не погодитися з Я. Мільнером-Гриніним, який зазначає: «Для чоловіка достатньо не бути потворним (у фізичному плані, розуміється, а не моральнісному), для жінки ж одна моральнісна краса не вичерпує й не може вичерпати поняття жіночої краси» [9, с. 43].

З іншого боку, краса жінки – і тілесна, і душевна, і духовна – є важливою цінністю й для чоловіка, адже бути поруч із красивою жінкою, бути обраним нею, заслужити її повагу та кохання – важливе підтвердження не лише соціального статусу чоловіка, а його екзистенціальної значущості.

Це зумовлює не лише піднесене та шанобливе ставлення до жіночої краси, а й сприйняття красивої жінки як призу успішного чоловіка. Часто до красивої жінки ставляться як до об'єкта маніпуляції, намагаються її використати, скептично відносяться до її розумових здібностей і моральних якостей. У давнину саме красива жінка притягувала до себе загарбників та завойовників, ставала здобиччю чужинців, у добу середньовіччя та Відродження саме вона була жертвою інквізиції. Краса ототожнювалася з трагічністю долі. Тому відсутність краси для жінки означала безпеку. Багато жінок приховували свою красу, обираючи спокій та буденне життя.

При цьому краса вносить трагізм та екзистенціальну небезпеку й у буття чоловіка, що добре передається відомим японським прислів'ям: «Красуня – це меч, що розрубає життя».

Отже, ми можемо констатувати волю до краси в життєвому світі як жінки, так і чоловіка. Проте в гендерному контексті ми повинні говорити передусім про волю до жіночої, а не чоловічої краси; при цьому зрозуміло, що воля до краси поза межами гендеру та еросу виводить нас за межі чоловіка та жінки – до особистості.

1.2. Специфіка жіночої краси та її виявлення в просторі освіти

Як вже зазначалося вище, краса в людському бутті сприймається передусім як жіноча властивість та якість. Це характерно для більшості культур світу, у тому числі для української. Чоловік, який зробив свою красу важелем самоствердження, сприймається

нами як образа чоловічості. Екзистенціальне протиріччя краси й чоловічості в життєвому світі справжнього чоловіка пояснює несвідому ворожість жіночних чоловіків до красивої жінки. Красива жінка недовершена тому, що у своїй красі максимально відрізняється від чоловіка. І водночас по-справжньому красива жінка космічно довершена, це передусім завершеність душевності. Істинна краса жінки є внутрішнє сяйво, що може змінити зовнішність. Іноді це виражається у вітальності, що сяє полуденним світлом; іноді це меланхолічна, холодна й бліда замисленість місяця. Але у всіх випадках внутрішнє сяйво жіночої краси притягує до себе чоловіків і мужніх жінок як метеликів, які летять на світло, не віддаючи собі звіту про наслідки [8].

Краса жінки завжди небезпечна, тому що породжує безжалісну конкуренцію чоловіків і мужніх жінок. У боротьбі за красиву жінку вони руйнують себе, але частіше вона сама отримує згубні травми. Спектр цих травм простягається від смертельних ран, що наносяться ревнощами, до особистісних потрясінь, що руйнують здатність любити. Згадаємо біль, який звільняє божевільну Ларису з п'єси О. Островського «Безприданниця»: «Так не діставайся ж ти нікому!», і нарцисичну спустошеність Наталі з оповідання В. Брюсова «Останні сторінки зі щоденника жінки».

«Красивою неможливо стати, але нею можна здаватися» – так знову й знову гадає безліч жінок. Хоча б раз у житті кожна жінка здається красивою. Одній для цього потрібні сутінки, іншій – ранок, а третій – вчинок. І, звичайно, потрібний чоловік, у глибині якого ця ілюзорність стає реальністю.

Проте істинна краса жінки не може бути результатом збігу випадкових обставин. Краса жінки означає гармонію зовнішньої й внутрішньої краси. Без такої гармонії зовнішня краса рано чи пізно призводить у лабіринт, де крім входу є лише безвихідна самотність [7].

Як це стосується освітнього процесу? Внутрішньо самотня вчителька або викладачка (нехай навіть одружена, але в стані *самотності удвох*), яка набула цю самотність як результат домінанти зовнішньої

краси над внутрішньою, стає або жертвою, або катом у стосунках з учнями або студентами. Це призводить до того, що в процесі викладання замість особистісного діалогу, суб'єкт-суб'єктних відносин ми маємо відносини суб'єкт-об'єктні, а отже, потворні. У результаті освіта дає пусті, «мертві» знання, а не розвиває свободу мислення й творчості.

Натомість гармонія зовнішньої й внутрішньої краси в життєвому світі жінки-педагога стає фактором, який актуалізує в учнях та студентах евристичний потенціал, здатність розв'язувати проблеми, а не приховувати їх за абстрактною ерудицією.

Жіноча краса в освітньому процесі може впливати на людей не лише в комунікативній системі «педагог – учень», а й «педагог – педагог». Для цього слід поглибити розуміння того, як жіноча краса залежить від чоловічого ставлення до неї та, з іншого боку, як може впливати на життєвий світ чоловіка, на розвиток його можливостей та актуалізацію здібностей.

1.3. Жіноча краса в контексті чоловічого ставлення до неї: життєвий та освітній контексти

Цікавими є міркування М. Бердяєва про роль жіночої краси для становлення особистості чоловіка, набуття особистісної цілісності – андрогінності. «Чоловік шукає в жінці красу, красу в ній кохає, красу бажає обожнювати, бо втратив свою діву» [3, с. 97] – пише мислитель, маючи на увазі ту цілісність буття, яка є в божественному началі, адже воно є те Єдине, що породжує із своїх глибин і чоловіка, і жінку.

При цьому М. Бердяєв усвідомлює, що в межах буденного буття жіноча краса «залишається зовнішньою для чоловіка, поза ним, він не приймає її всередину себе, не долучає її до своєї природи» [3, с. 97]. На цій основі філософ робить важливий висновок, який пояснює трагічність закоханості та кохання в бутті більшості людей: «Жінку тому так важко любити вічною любов'ю, що в любові чоловік хоче схилитися перед красою, що лежить поза ним» [3, с. 97].

Фундаментальне завдання і чоловіка, і жінки, які зустрічаються зі стихією жіночої краси – в усвідомленні її внутрішнього ха-

рактеру, в інтимно-особистісному поєднанні чоловічого й жіночого в красі з подальшим виходом за межі і чоловічого, і жіночого. «Боготворіння закладено в культурі чоловічої любові. А жінка рідко являє собою той образ краси, перед якою можна прихилитися, який можна боготворити. Тому любов приносить чоловіку таке розчарування, так раниць незбіг образу жінки з красою вічної жіночності. Але вищий, містичний сенс любові не в поклонінні та боготворінні жінки, як краси, що лежить поза ним, а в долученні до жіночності, у з'єднанні чоловічої та жіночої природи в образі та подібі Божому, в андрогіні. У творчому акті вищої любові чоловіча та жіноча природа перестають бути чужими та ворожими» [3, с. 97].

Чи є благоговіння перед жінкою та її красою архетипом буття чоловіка, чи воно є результатом тривалої духовної та соціальної еволюції людства? Напевно, це архетип, який розгортається й конкретизується в процесі людської історії. Показово, що відомий французький письменник Ж.-А. Роні-старший, який у романах на диво реалістично зображує життя палеолітичної людини, прагне показати, що й у ті далекі часи чоловік був сповнений не лише пристрастю, а й ніжністю у відношенні до жінки, був наповнений благоговінням перед її красою. У романі «Печерний лев» він пише: «Серце Уна було повне ніжності до темноокої Джейї. Він відчував дивну боязкість, коли бачив її тяжке густе волосся й чудове сяйво великих вдумливих очей» [12, с. 231]. Показовими тут є й слова М. Чернишевського: «Люди перестали бути тваринами, коли чоловік став цінувати в жінці красу» [21, с. 39].

На відміну від М. Бердяєва, який вбачає сенс краси жінки передусім в особистісній цілісності, матеріалістично налаштований І. Єфремов прагне розгадати таїну жіночої краси, виходячи зі своєї концепції краси як доцільності. «Струнка шия чимало додає до краси жінки. <...> Жінка за своєю давньою природою – страж, а її довга шия дає велику гнучкість, швидкість рухів голови – знову естетичне відчуття збігається з доцільністю. <...> Широкі стегна <...> потворні в чоловіка <...> складають одну з найбільш красивих рис жіночого тіла. <...>

Для того, щоб нанести найменше ушкодження мозку дитини під час пологів, мати повинна бути з широкими стегнами. <...> Довге волосся закріпилися в нашому відчутті прекрасного тоді, коли люди в теплу міжльодовикову епоху ще не знали одягу. Можливість прикрити маленьку дитину від нічного холоду у своїх грудей, захистити від негоди – от смисл довгого волосся, їхнє значення для вибору кращої матері» [5, с. 98–105].

У своєму баченні краси І. Бунін поєднує позицію Н. Бердяєва й І. Єфремова, розглядаючи жіночу красу як душевну легкість, яка підносить і чоловіка, і жінку над всім буденним і матеріальним. В оповіданні «Легке дихання» вустами своєї героїні Ольги Мещерської він дає таке описання жіночої краси: «це чорні, киплячі смолою очі <...> чорні, як ніч, вії, рум'янець, що ніжно грає, тонкий стан <...> малесенька ніжка, у міру великі груди, вірно округлена ікра, коліна кольору раковини, покати плечі <...> але головне – легке дихання» [4, с. 14–15].

Отже, на питання про красу в життєвому світі жінки ми відповідаємо передусім почуттями, а вже потім розумом. Екзистенція жінки – це завжди таїна, пов'язана з таїною любові та народження. Екзистенція жінки *в контексті краси* є подвійною таїною. В усіх часах і культурах саме таємничість дає жіночій красі дивну глибину й силу; не дивно, що в багатьох казках, легендах та міфах жінка, яка набула красу, постає чарівно-таємничою і для чоловіків, і для інших жінок, і для самої себе.

Торкаючись теми краси, розум часто-густо стає безпомічним і створює стереотипи (на кшталт «Не народися красивою, а народися щасливою»), що насправді є лише способом затушувати проблему. Складність усвідомлення краси в бутті жінки – результат складності її визнання. Краса статі – це щось зовсім інше, ніж краса природи, вона завжди є викликом і закликом; вона призиває тривогу й бажання зробити з половини ціле. Краса жінки – це *краса половини*, що кидає виклик усьому мужньому у світі й при цьому може робити мужність як конструктивною, так і деструктивною.

Будь-яка красива жінка несвідомо жадає поєднання з розумом і силою чоловічого на-

чала. Навіть за зовнішньої впевненості вона на диво тендітна й вразлива, і краса її постійно потребує зовнішнього підтвердження. Чим красивіша жінка, тим більш мужнього чоловіка вона хоче бачити поруч із собою; його чоловічість і свобода стають оправою її краси. Усе це часто штовхає жінку, яка вважає себе красивою, на шлях і хижачки, і жертви. Не дивно, що людство тривалий час сприймало красу жінки як спокусу. Краса жінки парадоксально відокремлює її від особистості чоловіка, часто робить неможливим дружбу з ним.

Це може ставати серйозною проблемою в педагогічному. Жінка, яка акцентована на зовнішній красі до рівня *акцентованості зовнішньою красою*, відчужена від потенціалу внутрішньої, особистісної краси, а тому стає «яблуком роздору» в мікросоціальній спільноті педагогів, викликаючи психологічне напруження та руйнуючи моральний клімат у цій спільноті.

Якщо ж зовнішня краса жінки-педагога гармонійно доповнюється внутрішньою, вона об'єднує колектив і надихає чоловіків не на суперництво за неї, а жінок – не на ревності та заздрощі, а на особистісне зростання та креативне проявлення в професії й за її межами.

Що ж можна розуміти під внутрішньою красою жінки? Що зумовлює гармонію внутрішньої та зовнішньої краси? Для відповіді на ці запитання звернемося до андрогін-аналізу як новітнього напрямку психоаналізу, одним із основних завдань якого є усвідомлення продуктивності жіночої краси або її непродуктивності.

2. МЕТААНТРОПОЛОГІЯ Й АНДРОГІН-АНАЛІЗ ЯК МЕТОДОЛОГІЇ УСВІДОМЛЕННЯ ПРОДУКТИВНИХ ПРОЯВІВ ГЕНДЕРНИХ ВИМІРІВ КРАСИ В ЖИТТЄВОМУ ТА ОСВІТНЬОМУ ПРОСТОРИ

2.1. Проблема цілісності чоловічого та жіночого в зовнішніх та екзистенціальних вимірах: андрогінізм

У контексті дослідження гендерних вимірів краси та їхнього впливу на освітній процес виникає необхідність розділити зовнішню та внутрішню жіночість і чоловічість. Для цього можна ввести в структуру роботи концепти «чоловічість» та «чоловічність»,

які взаємодіють із поняттями «жіночість» і «жіночність» – для означення *зовнішніх* та *внутрішніх* вимірів статі.

Чоловічість та жіночість – це *зовнішні* виміри статі, які проявляються передусім у фізично-тілесних характеристиках та в поведінці. Чоловічність та жіночність виражають *внутрішні* виміри чоловічого та жіночого начал – *екзистенціальні*. Вищим проявом чоловічності є мужність, яка у свою чергу може підніматися до рівня *духовності*. І мужність, і духовність характеризують як буття чоловіка, так і жінки, піднімаючись над статтю. Так само над статтю піднімається вищий прояв жіночності – *душевність*, яка є характеристикою і чоловічого, і жіночого начал. Зрозуміло, що внутрішня краса людини виявляється на рівні духовності та душевності, більше того, у їх поєднанні.

З позицій ідеалістичного світогляду внутрішні вияви статі впливають на зовнішні; з позиції ж матеріалістичного світогляду, навпаки, зовнішні вияви статі зумовлюють внутрішні. З позицій же персоналістичного світорозуміння, на основі якого автором будується підхід метаантропології, можна говорити про взаємообумовленість внутрішніх проявів статі та гендеру. Якщо розмірковувати про зовнішні виміри статі, можна застосовувати поняття маскулінності та фемінності, що корелюють із поняттями «чоловічість» та «жіночість». Отже, варто говорити про красу зовнішньої статі, використовуючи поняття маскулінності-чоловічості та фемінності-жіночості в їх глибинній андрогінній цілісності, у стані *андрогінізму*.

Усвідомлюючи плідність аналізу цілісної краси жінки за допомогою концепту «андрогінізм», прояснимо його еволюцію та сучасне значення.

Андрогінізм (від гр. andros – чоловік, gin – жінка) можна означити як концепт, який відображає глибинну екзистенціальну та комунікативну гармонію чоловічого та жіночого начал [13, с. 13–14]. Саме це поняття дозволяє коректно виразити любов-цілісність у стосунках чоловіка та жінки.

Як було показано вище, поняття «андрогінізм» у контекст європейської філософії та культури було введено Платоном,

який вкладає в уста Аристофана міф про андрогінів – істот, що, поєднуючи чоловічі та жіночі риси, загрожували владі олімпійських богів. Для Платона андрогініям – це стан цілісності, який дає людині богоподібні можливості; втрата андрогінізму є втратою глибинної цілісності, яка робила людину рівною олімпійським богам. Отже, за Платоном, справжня любов між статями – це спроба повернути надлюдську єдність. Якщо одна половина знаходить свою втрачену протилежність, людина і пізнає любов – стан, коли «обох охоплює таке дивовижне почуття прихильності, близькості, коли вони дійсно не хочуть розлучатися навіть на короткий час» [11, с. 100–101]. Саме тому для Платона любов'ю є «жага цілісності та прагнення до неї» [11, с. 391].

Таке розуміння андрогінізму стає архетиповим для європейської культури. Його можна зустріти в містико-філософських поглядах гностиків. Так, Я. Беме пише: «Ти юнак або діва, а Адам був і тим, і іншим в одній особі» [3, с. 63]. За думкою мислителя, між внутрішнім юнаком та внутрішньою дівою Адама існувала любов, яка може бути визначена любов'ю до себе. Гріхопадіння призводить до того, що Адам втратив діву й набув жінку. Діва була Софією першо-Адама, вона загинула в гріхопадінні, а замість неї була створена Єва для земного життя.

Поняття андрогінізму широко використовується в російській персоналістичній філософії. В. Соловйов виходить на проблему андрогінізму, розглядаючи ідею «вічної жіночності». М. Бердяєв визначає андрогінізм як духовно-творче єднання чоловічого та жіночого. Він пропонує ідею творчого андрогінізму, що долає розірваність статей через дух та в дусі. Філософ пише: «Любов – акт творчій, що породжує інше життя, що долає рід та природну необхідність» [3, с. 25].

У ХХ ст. поняття «андрогінізм» входить у царину як філософії, так і психології. Американська дослідниця С. Бем вводить поняття «андрогінія», яке описує буття людей, що успішно поєднують традиційно чоловічі й жіночі способи ставлення до світу.

В андрогін-аналізі, сучасному напрямі екзистенціального психоаналізу, розробле-

ному авторами цієї статті, андрогінізм – це стратегія поєднання духовного та душевного начал особистості – екзистенціальної чоловічості та жіночості, яка приводить до їхнього взаємного зростання та гармонізації. Для того, щоб з'ясувати, як андрогін-аналіз може допомогти усвідомити плідність або неплідність краси в життєвому світі жінки, більш конкретно осягнемо його філософські основи.

2.2. Андрогін-аналіз метаантропологія: екзистенціально-психоаналітичні, онтологічні й освітні виміри

Андрогін-аналіз є теорією й практикою дослідження й глибинної корекції буття особистості та відносин між особистостями через осягнення стратегій взаємодії екзистенціальної чоловічості як духовності й екзистенціальної жіночості як *душевності*. Андрогін-аналіз виник на початку ХХІ ст. на основі актуалізуючого психоаналізу. Духовність у ньому трактується як здатність до творчості, виходу за свої межі, самотрансцендування, а душевність – як здатність до любові та співчуття, на відміну від О. Вейнінгера, який ототожнює жіноче начало з матеріальним та буденним.

Андрогін-аналіз можна усвідомити як метод дослідження й глибинної корекції відносин чоловіка та жінки [6, с. 11–12]. На відміну від більшості напрямів психоаналізу, що ґрунтуються на метапсихології З. Фрейда – вченні про свідомість і позасвідоме, андрогін-аналіз, як і актуалізуючий психоаналіз, ґрунтується на метаантропології як вченні про буденне, граничне й метаграничне буття людини.

Буденне буття людини – важливе поняття метаантропології, що «окреслює вимір людського буття, у межах якого «відтворюється родове та цивілізаційне буття людини» [18, с. 27]. Буденне буття людини є результатом дії волі до самозбереження й волі до продовження роду, тому в його просторі відбувається актуалізація душевного, а не духовного вимірів людського буття.

На відміну від буденного, граничне буття людини окреслює вимір людського буття, «де людина актуалізує особистісні ознаки, стаючи одночасно відкритою світові та самотньою у відношенні до нього»

[18, с. 29]. Цезумовлюється тим, що в граничне буття людина виходить завдяки реалізації волі до влади й волі до пізнання та творчості [18, с. 29]; це закладає екзистенціальну основу суперечливості граничного буття. Тому «граничне буття є тим виміром людського буття, у якому відбувається не тільки посилення самотності, а й з'являється можливість дійсного виходу за її межі» [18, с. 29], що означає включення в процеси творення та сприйняття культури.

Метаграничне буття є концептом метаантропології, що описує вимір людського буття, де відбувається «вихід за межі буденного буття з його безособовою завершеністю й граничного буття з його незавершеністю та усвідомленою екзистенціальною відокремленістю» [18, с. 67]. Метаграничне буття є подолання замкненого характеру людського буття, який виражається в самодостатності владно-вольових актів та об'єктивації як творення продуктів культури: «У результаті в метаграничному бутті людини відбувається метаморфоза волі до натхнення, а творчість виходить за межі об'єктивації, і стає актуалізацією – творенням себе й простору продуктивної комунікації» [18, с. 67].

У контексті цього дослідження метаантропологія може бути означена як методологічна стратегія осягнення людського буття, у якій чоловічість та жіночість розглядаються в різних буттєвих вимірах як системопороджуючі екзистенціали. Метаантропологія є однією з тенденцій розвитку сучасної філософської антропології, передусім екзистенційної антропології Київської світоглядно-антропологічної школи. Метаантропологію можна визначити ще як екзистенційну антропологію, смисловим центром якої стає проблема особистісного виявлення та комунікації в людському бутті [13, с. 88–96].

Метаантропологія є філософською антропологією часу фундаментальної антропологічної кризи патріархального суспільства, починаючи від екологічних аспектів цієї кризи й закінчуючи аспектами ментально-політичними та екзистенційними. У такому ракурсі метаантропологія є антропологією порозуміння, антропологією толерантності – сукупністю уявлень, у межах якої відбувається усвідомлення неможли-

вості досягти подолання антропологічної кризи сьогодення через монологічні й самодостатні метанаративи. Метаантропологічна методологія постулює вихід за межі замкнених метанаративних структур патріархальної філософської антропології, що відповідає реаліям сучасної ситуації в культурі та в освіті як у її важливому складовому елементі.

Стаючи метаантропологією, сучасна філософія виходить за межі маскуліноцентризму з його владними метанаративами й породжує філософію статі та гендеру. Проте можна стверджувати й зворотнє: саме маніфестація філософії статі та гендеру в окрему філософську дисципліну спричиняє трансформацію філософії як метафізики в метаантропологію. Конкретизація філософії статі та гендеру до андрогін-аналізу означає поглиблення процесів, які спричиняють трансформацію філософії-як-метафізики у філософію-як-метаантропологію. Це означає появу нових парадигмальних рішень не лише у філософії статі, гендерних дослідженнях тощо, а й у царині філософії освіти – зокрема, означає висунення нових критеріїв щодо норми, патології, цінностей та ідеалів освітнього процесу.

У цьому плані доречно пригадати слова В. Андрущенко, який підкреслює необхідність нової методології синтезування у філософії освіти, яка «...виключає конфронтацію, забезпечує конструктивізм і неможливість тим самим домінування в житті без/поза моралі» [1, с. 16], спонукаючи «до морального вдосконалення та самовиявлення» [1, с. 16].

Теоретичні основи метаантропології та андрогін-аналізу були викладені в книгах авторів цього дослідження «Самотність жіноча та чоловіча» [15], «Філософія та психологія статі» [19], «Філософія: Буття. Людина. Світ» [18], «Психологія красивої жінки» [8], «Сексуальність красивої жінки» [17].

2.3. Андрогін-аналіз як сучасна методологія філософії статі та гендеру

Досліджуючи екзистенцію жінки в контексті переживання краси як соціальної цінності та способу актуалізації освітнього процесу, автори прагнули піднятися над власною статтю й вийти на мета-пози-

цію – розглядати красу в життєвому світі жінки із жіночої та із чоловічої точок зору. Але справа не просто в підсумовуванні цих точок зору. Мова йде про спільне співтворче проникнення в глибину проблеми на рівні поєднання чоловічого та жіночого способів розуміння, що духовно й душевно актуалізують одне одного. Мова йде про андрогін-аналіз як *евристичну стратегію* філософії статі та гендеру.

Отже, андрогін-аналіз є не лише методом дослідження й глибинної корекції відносин чоловіка й жінки, а також стилем і методом *творення тексту*, що долає «монологізм» та «логоцентризм» класичної філософії. Андрогін-аналіз є принципово діалогічним. У цьому його відмінність від практики творення класичного філософського тексту, де відбувається безкінечний монолог або обмін монологами.

Ця особливість андрогін-аналізу зберігається в ньому в практиці усвідомлення та актуалізації особистості на екзистенціальному й світоглядному рівні. Тут маємо принципову відмінність практики андрогін-аналізу й практики ортодоксального психоаналізу, у якому монолог-сповідь нескінченно чергується з монологом-інтерпретацією; можливе полегшення на цьому шляху межує із самотністю. Владна монологічність – вираження чоловічого типу свідомості й буття – замінюється толерантністю й діалогом; замість взаємних монологічних імпульсів андрогін-аналіз пропонує співтворчість.

Як ми побачили вище, це можливо лише тому, що маскулінності класичної філософії та ортодоксального психоаналізу протиставляється андрогінність – єдність чоловічого й жіночого не просто на тілесному, а й на екзистенціальному та суспільно-комунікативному рівнях. Досвід роботи над цією темою показав, що тільки така єдність стає ключем, що відчиняє досі замкнені двері осягнення краси в контексті статі та гендеру. Андрогін-аналіз дозволяє нам зовсім по-новому прочитати слова Ф. Достоєвського: «Краса врятує світ» – краса врятує світ лише тоді, коли веде до любові, а не до самотності.

Смисловим ядром андрогін-аналізу є ідея про те, що екзистенціальна чоловічість та жіночість можуть взаємодіяти як кон-

структивно, так і деструктивно. У теорії андрогін-аналізу виділяються три фундаментальні стратегії взаємодії екзистенціальної чоловічості та жіночості у внутрішньому світі особистості й у відносинах між особистостями, які певною мірою корелюють із запропонованими в метаантропології поняттями буденного, граничного та метаграничного буття людини [13].

Перша стратегія визначається в андрогін-аналізі як стратегія екзистенціального сексизму (стратегія домінанти). Це стратегія домінуючої статі. Її природа полягає в розвитку чоловічості або жіночості в особистості чи парі за рахунок придушення своєї протилежності. У межах особистості стратегія домінанти можлива як за відповідності екзистенціальної та біологічної статі (пряма домінанта), так і за їхньої суперечності (зворотна домінанта). У випадку прямої домінанти маємо маскулінного чоловіка та фемінну жінку. Об'єднані в сім'ю такі чоловік і жінка рано чи пізно особистісно відчужуються, замикаючись у своєму шляху буття, а тому примітивізують його. Поняття зворотної домінанти окреслює буття фемінного чоловіка та маскуліної жінки. В обох випадках відбувається диспропорція особистісного зростання, яка призводить до зростання внутрішньої самотності. Для подолання цієї самотності потрібна глибинна корекція як темпів актуалізації чоловічості або жіночості, так і самої стратегії такого зростання.

Друга стратегія в андрогін-аналізі означається як екзистенціальний гермафродитизм. Це стратегія середньої статі. Розвиваючись у руслі такої стратегії, людина або сім'я приходять до вирівнювання чоловічості та жіночості завдяки гальмуванню їх зростання. Особистість із такою стратегією жертвує особистісною динамікою заради завершеності та безпеки. Свобода та любов як цінності в її бутті витісняються цінностями справедливості. Соціально-структурні відносини стають більш значимими, ніж духовно-особистісні. У певних умовах екзистенціальний гермафродит може бути й харизматичним лідером. У такому випадку відбувається перехід від пасивного до агресивного буття екзистенціального гермафродиту. У межах патріархального суспільства

екзистенціальний гермафродитизм дає людині можливість досягти успіху за допомогою сублімації афективних виявів чоловічості та жіночості. Проте рано чи пізно цей успіх гальмується. Відбувається деградація особистості, духовність та душевність, згортаючись, втрачають свій потенціал, і людину поглинає гранична самотність, що в разі граничної ситуації може призвести до психотичних зрушень.

Третя стратегія взаємодії чоловічого та жіночого в андрогін-аналізі визначається як андрогінізм (екзистенціальний андрогінізм). Це стратегія актуалізованої статі. Тут маємо найбільш конструктивне розв'язання суперечності екзистенціальної чоловічості та жіночості в межах особистості та сім'ї. Андрогінізм є ознакою динамічної цілісності людської особистості та відносин між особистостями завдяки гармонійному зростанню як духовно-чоловічого, так і душевно-жіночого начал людського буття.

Отже, така стратегія актуалізованої статі, як андрогінізм, передбачає два його виміри: *особистісний андрогінізм* – внутрішню цілісність; *комунікативний андрогінізм* – цілісність взаємодії, відносин.

З позицій андрогін-аналізу доречно проаналізувати ідеї авторів, які не розрізняють образи гермафродита та андрогіна, а відповідно, і стратегії гермафродитизму й андрогінізму. Наприклад, сучасний дослідник Д. Петрос у роботі «Гермафродит» пише: «Ідеальною людиною майбутнього стане гермафродит – міжстатева гендерна суміш, у якій об'єднуються статеві органи та гормони чоловіка та жінки – Гермес і Афродита, бог і богиня, диявол та дияволиця» [10, с. 72]. Проте образи гермафродитної та андрогінної особистостей є протилежними. Гермафродит об'єднує в собі чоловічі та жіночі риси, які не підсилюють одна одну, а пригнічують та деактуалізують, а в андрогіна об'єднується чоловіче й жіноче начала, які актуалізують та розвивають один одного.

Екзистенціальний гермафродит замикається на собі, виходячи в простір інфантильної комунікації, андрогін відкритий для конструктивної комунікації з коханою людиною та світом. Отже, людина зі стратегією гермафродитизму має цільність і цілеспрямованість, але не досягає ціліс-

ності. Стратегія андрогінізму спрямовує й особистість, і люблячу пару до цілісності. Тому не можна погодитися з Д. Петросом, що ідеальною людиною майбутнього є гермафродит. Скоріше такою людиною буде андрогін із його цілісністю та відкритістю, який не заперечує стать, а задає їй межі, у яких вона не пригнічує особистість, а навпаки, сприяє її розвитку та актуалізації.

Саме тому в бутті людини з екзистенціальним гермафродитизмом руйнується краса відносин, а в бутті людини з екзистенціальним андрогінізмом краса відносин розвивається та вдосконалюється. Але що зумовлює екзистенціальний гермафродитизм або екзистенціальний андрогінізм як стратегії розвитку особистості й навіть суспільства? Можна припустити, що вони укорінені у двох начебто близьких, але насправді протилежних екзистенціалах – жалості та любові.

2.4. Екзистенціали любові та жалості як критерії продуктивності та непродуктивності краси

Що ж не дає людям можливість знайти співтворчу андрогінну цілісність у любові? А якщо ця співтворчість виникає, чому так часто вона буває лише фрагментарно? Що це: фатальна особливість людської природи чи індивідуальні екзистенціальні психологічні травми та комплекси? Відповідаючи на ці вельми складні запитання, передусім слід зазначити, що з позицій андрогін-аналізу співтворчість у любові є нормою для людської природи, для сутності та існування людини. Отже, мова може йти про екзистенціальні травми й психологічні комплекси людини, що *деформують* людську природу, а отже, і міжособистісні та соціальні відносини людей.

Головним комплексом, що заважає любові як цілісності співтворчості, є *жалість до себе*, більше того, своєрідний «комплекс жалості до себе». Цей комплекс заміняє любов на жалість і у відносинах із близькою людиною, у результаті чого відносини згащують.

Чому ж іноді любов, особливо любов між статями, ототожнюють із жалістю? Можливо в цьому вбачають намагання виразити її відмінність від пристрасті? Ототожнення

любові та жалості видається достатньо органічним, коли зникає пристрасть. Існує навіть таке прислів'я: «Жаліє – значить любить». Однак любов принципово протилежна жалості. І от чому: жалість до себе й до Іншого *придушує в нас здатність до творчого розвитку*. Без творчого розвитку свобода неможлива, а без свободи немає справжньої любові.

Чи означає це, що справжня любов-як-андрогінізм безжалісна? І так, і ні. Справжня любов вільна від тієї жалості, що веде до творчого застою й руйнує спочатку красу відносин, а потім і самі відносини. При цьому в справжній любові є *співчуття*, але не жалість. І все ж із глибин людської присутності у світі знову виникає запитання: коли ми очищуємо любов від жалості, чи не відкриває це дорогу абсолютній жорстокості та бездушності? Напевно, слід відповісти на нього негативно. Насправді жорстокість і безжалісність породжує не любов, *вільна* від жалості, а *сама жалість*, особливо жалість *до себе*: та людина, що жаліє себе, завжди безжалісна до інших.

У глибині душі ми завжди хочемо, щоб нас любили, а не жаліли. Адже жалість завжди принижує; коли нас тільки жаліють, ми відчуваємо приховане роздратування й несвідомо починаємо шукати людину, з якою нас з'єднало б щось більше, ніж жалість. Це викликає жорстоке й безжалісне ставлення до нас тієї людини, яка нещодавно жаліла. І жалісливе, і безжалісне ставлення до Іншого звужують свідомість і творчі можливості особистості, а отже, витісняють красу й свободу з відносин. Тому закономірним є висновок: якщо в любові люди знаходять свободу й, відповідно, продуктивність краси, то в жалості втрачають її.

2.5. Екзистенціальна еволюція жінки в освітньому процесі: від особистісної краси до краси вчинків та стосунків

Діалогічність андрогін-аналізу відображує конструктивну діалогічність чоловічого й жіночого, яка природно вростає в любов. Вона викликана до життя діалогічним характером людського буття, який є найважливішою передумовою і краси вчинків, і краси стосунків. Діалогічність, на відміну від монологічності, породжує не

владу, а свободу, ту свободу, яка є єдиною з любов'ю. Андрогін-аналіз відображає реально існуючий любовний діалог чоловічості та жіночності у внутрішньому світі кожного, діалог духовності та душевності, що породжує особистість.

Таким чином, важливим методологічним принципом в осягненні краси в життєвому світі жінки стає усвідомлення того, що жіноча краса у своїй глибинній внутрішній основі є гармонією духовного та душевного начал, гармонією, яка з необхідністю відображається на тілесному рівні. Іншими словами, краса жінки – це передусім *особистісна краса*.

Особистісна краса – краса внутрішнього світу, краса мислення, почуттів та світогляду. Вона переростає в красу екзистенціально-комунікативну – *красу вчинків та стосунків*. Особистісний та екзистенціально-комунікативний виміри краси жінки є визначальними стосовно зовнішніх вимірів, створюючи тонус і стиль жінки, що притягує не нескінченну безліч сірих і жадібних чоловіків, а Єдиного Чоловіка. У результаті жінка набуває андрогінізм і в особистісних, і в комунікативних її проявах.

Маємо особистісний андрогінізм, що означає внутрішню цілісність, цілісність духовності та душевності в людині та комунікативний андрогінізм – не лише внутрішню цілісність кожної особистості, а й цілісність краси відносин чоловіка та жінки в люблячій цілісній парі. Концепти «особистісний андрогінізм» та «комунікативний андрогінізм» дозволяють нам усвідомити як внутрішня краса особистості переходить у простір спілкування й дозволяють нам прояснити *процес соціалізації внутрішньої краси*, осягнути те, що краса особистості, що наповнена свободою та любов'ю, найбільш органічно входить у суспільний простір через єдність з Іншим і красу відносин із ним.

Немає сумніву, що жінка-педагог, яка актуалізувала свою особистість до рівня краси почуттів та світогляду, а власну сім'ю – до краси вчинків і відносин, здатна створювати й красу в освітньому процесі.

Отже, у контексті дослідження внутрішніх вимірів жіночої краси як феномену, що здатний актуалізувати освітній процес, варто говорити про зовнішню й внутрішню кра-

су, красу вчинків та стосунків – про красу, що може призвести до самотності, і красу, що може подарувати любов.

Саме цьому вчить людину справжній Учитель із великої літери, який вивів свою особистість за межі буденного в простір моральної краси позамежного буття, яка є *дійсно доступною трансценденцією* в бутті людини.

І якщо таким Учителем є жінка, її *буттєва* внутрішня краса діє ще сильніше. Ця краса є не лише екзистенціальним катализатором творчого засвоєння теоретичних знань, а й набуттям здатності бути собою, не порушуючи етичних законів та моральних норм. І це не дивно, оскільки в освітньому процесі хлопець або дівчинка, юнак чи дівчина часто ідентифікують себе з морально красивою вчителькою чи вчителем.

Красиві чи потворні вчинки педагога вкарбовуються в свідоме та підсвідоме учня або студента й живуть там довгі роки, інколи до кінця життя. Зразки поведінки вчителя та відносин із ним, які людина прийняла в глибину свого Я в дитячі, підліткові та юнацькі роки, стають глибинними рушійними силами душі.

Тому таким важливим є кожний вчинок педагога, адже його брехливість, нещирість, цинізм, заздрість породжують розчарування в людях і провокують подібні прояви. І навпаки, сміливість, мужність бути собою, поєднана з толерантністю, постійний професійний саморозвиток, що долає самовпевненість, душевність і духовність знаходять продовження в учнях, складаючи цілісну Красу в найвищому розумінні слова.

Література

1. Андрущенко В. Філософія освіти ХХІ століття: пошук пріоритетів / В. Андрущенко // Філософія освіти. – 2005. – № 1. – С. 5–17.
2. Андрущенко В. Майбутнє університетів у контексті протиріч ХХІ століття: академічний прогноз / В. Андрущенко // Філософія освіти. – 2009. – № 1–2. – С. 7–12.
3. Бердяев Н. Эрос и личность. Философия пола и любви / Н. Бердяев. – М. : Прометей, 1989. – 159 с.
4. Бунин И. Легкое дыхание / И. Бунин. – М. : Вагриус, 2002. – 207 с.
5. Ефремов И. Лезвие бритвы / И. Ефремов. – Нижний Новгород : ГИПП «Нижполиграф», 1998. – 608 с.
6. Крылова С. Андрогин-анализ / С. Крылова // Философский словарь: человек и мир. – К. : КНТ, Центр учебной литературы, 2006. – С. 11–12.
7. Крылова С. Краса людини: особистість, сім'я, суспільство (соціально-філософський аналіз) : [монографія] / С. Крылова. – Ніжин : Аспект-Поліграф, 2011. – 344 с.

8. Крылова С. Психология красивой женщины / С. Крылова, Н. Хамитов. – М. : АСТ ; Х. : Торсинг, 2004. – 253 с.
9. Мильнер-Иринин Я. Женственность / Я. Мильнер-Иринин. – СПб. : Алетейя, 2010. – 320 с.
10. Петрос Дж. Гермафродит / Дж. Петрос // Культура времени апокалипсиса. – М. : Контркультура, 2005. – 72 с.
11. Платон. Пир / Платон // Собрание сочинений : в 4 т. – М. : Мысль, 1993–. – Т. 2. – 1993. – С. 81–134.
12. Рони-старший Ж.-А. Борьба за огонь. Пещерный лев. Вамирех / Ж.-А. Рони-старший. – Кемерово : Кемеровское книжное издательство, 1980. – 368 с.
13. Философская антропология : [словарь] / под ред. Н. Хамитова. – К. : КНТ, 2011. – 472 с.
14. Фромм Э. Человек для себя / Э. Фромм. – Минск : Коллегиум, 1992. – 253 с.
15. Хамитов Н. Одиночество женское и мужское. Опыт вживания в проблему / Н. Хамитов. – К. : Атика, 2010. – 224 с.
16. Хамітов Н. Проблема екзистенційної антропології / Н. Хамітов // Філософсько-антропологічні читання'98. – К. : Сти-лос, 1999. – С. 88–96.
17. Хамитов Н. Сексуальность красивой женщины / Н. Хамитов, С. Крылова. – М. : АСТ, Х. : Торсинг, 2005. – 283 с.
18. Хамитов Н. Философия: бытие, человек, мир / Н. Хамитов. – К. : КНТ ; Центр учебной литературы, 2006. – 456 с.
19. Хамитов Н. Философия и психология пола / Н. Хамитов. – К. : Ника-центр ; М. : Институт общегуманитарных исследований, 2001. – 224 с.
20. Хамитов Н. Философский словарь: человек и мир / Н. Хамитов, С. Крылова. – К. : КНТ, 2006. – 308 с.
21. Чернышевский М. Эстетические отношения искусства к действительности / М. Чернышевского. – М. : Госполитиздат, 1948. – 178 с.
22. Khamitov N. Metaanthropology as a Philosophy of Moral Education in Condition of Multicultural world / N. Khamitov // Moral Education in Condition of Multicultural world. – Jinju-si : Gyeongsang National University, 2011. – P. 30–31.

Анотація

Хамітов Н. В., Крылова С. А. Гендерні виміри краси в життєвому та освітньому просторі: підходи метаантропології й андрогін-аналізу. – Стаття.

На основі сучасного напряму філософії статі та гендеру – андрогін-аналізу – методу дослідження й глибинної корекції особистості та відносин чоловіка й жінки – вивчаються гендерні виміри краси та їхній вплив на освітній процес. Робиться акцент на красі як фундаментальній цінності життєвого світу жінки. Андрогін-аналіз досліджує і зовнішню, і внутрішню красу жінки – красу світогляду, вчинків та відносин. В андрогін-аналізі, який світоглядно укорінений у метаантропології як теорії буденного, граничного та метаграничного буття людини, виділяються три основні стратегії взаємодії екзистенційної чоловічості та жіночості у внутрішньому світі особистості й у відносинах між особистостями: «екзистенційний сексизм», «екзистенційний гермафродитизм» та «екзистенційний андрогінізм». Ці стратегії корелюють із запропонованими в метаантропології трьома фундаментальними вимірами людського буття. Андрогінізм осмислюється як гармонія духовності та душевності у внутрішньому світі особистості та у взаємодії з іншими особистостями й визначається як найбільш виразний корелят внутрішньої краси в її гендерних виявах, а тому і як фактор актуалізації освітнього процесу.

Ключові слова: краса, освіта, стать, гендер, андрогінізм, андрогін-аналіз, метаантропологія, філософія статі, монологічність, діалогічність.

Аннотація

Хамитов Н. В., Крылова С. А. Гендерные измерения красоты в жизненном и образовательном пространстве: подходы метаантропологии и андрогин-анализа. – Статья.

На основе современного направления философии пола и гендера – андрогин-анализа – метода исследования и глубинной коррекции личности и отношений мужчины и женщины – изучаются гендерные измерения красоты и их влияние на образовательный процесс. Делается акцент на красоте как фундаментальной ценности жизненного мира женщины. Андрогин-анализ исследует и внешнюю, и внутреннюю красоту женщины – красоту мировоззрения, поступков и отношений. В андрогин-анализе, мировоззренчески укорененном в метаантропологии как теории обыденного, предельного и запредельного бытия человека, выделяются три основные стратегии взаимодействия экзистенциальной мужественности и женственности во внутреннем мире личности и в отношениях между личностями: «экзистенциальный сексизм», «экзистенциальный гермафродитизм» и «экзистенциальный андрогинизм». Эти стратегии коррелируют с предложенными в метаантропологии тремя фундаментальными измерениями человеческого бытия. Андрогинизм осмысливается как гармония духовности и душевности во внутреннем мире личности и во взаимодействии с другими личностями и определяется как наиболее выразительный корелят внутренней красоты в ее гендерных проявлениях, а потому и как фактор актуализации образовательного процесса.

Ключевые слова: красота, образование, пол, гендер, андрогинизм, андрогин-анализ, метаантропология, философия пола, монологичность, диалогичность.

Summary

Khamitov N. V., Krylova S. A. Gender measures of beauty in life and education space: methods of meta-anthropology and androgyny-analysis. – Article.

Based on the direction of modern philosophy considering sex and gender – androgyny analysis – method of investigation and in-deep correction of personality and relationships between men and women – gender evaluations of beauty and their impact on the educational process are studied. Beauty as a fundamental value of life-world of women is emphasized. Androgyny-analysis examines both external and internal beauty of a woman – beauty of outlook, behavior and relationships. In androgyny-analysis, which is ideologically rooted in a theory of meta-anthropology as everyday, boundary and meta-boundary human existence, there are three basic strategies of interaction of existential masculinity and femininity in the inner world of the individual and in interaction with other individuals: “existential sexism”, “existential hermaphroditism” and “existential androgynism”. These strategies correlate with the proposed in meta-anthropology three basic evaluations of human existence. Androgynism is interpreted as harmony of spirituality and cordiality in the inner world of the individual and in interaction with other individuals and is defined as the most expressive correlate of inner beauty in its gender manifestations, and, therefore, as the factor of actualization of the educational process.

Key words: beauty, education, sex, gender, androgynism, androgyny analysis, meta-anthropology, philosophy of sex, monologic, dialogic.

Шамша І. В.

доцент кафедри філософії

Національного університету «Одеська юридична академія»,

кандидат філософських наук

ЧИ МОЖЛИВА ФІЛОСОФІЯ НЕБУТТЯ?

Питання про існування філософії небуття й нині викликає численні суперечки у філософії. І проблема була б незначною, якщо б лише філософський дискурс потерпав від її невирішеності. Буття й небуття постають фундаментальними засадами присутності людини в світі, і від того, що саме (буття або небуття) «візьме гору», залежить подальше існування людини й людства сьогодні й у майбутньому. «Яких же найперших настанов людині може надати філософія, яка відмовилася від вирішення протиріччя між буттям і небуттям?» – риторичне питання. Тут мимоволі погодишся з М. Гайдеггером, який був глибоко переконаним у тому, що саме проблема буття постає основною філософською проблемою, а філософом можна вважати навіть того мислителя, який заперечує буття.

Ця думка М. Гайдеггера підтверджується самою історією філософії, у якій немає жодного відомого філософа, який би не торкався проблеми буття. Значна кількість філософів досліджували цю проблеми: Парменіда Елейського, Платона, Арістотеля, Г. Гегеля, М. Гайдеггера. Серед сучасних дослідників можна назвати В. Кутирьова, А. Чернякова, О. Доброхотова, П. Гайденко, О. Івакіна та інших.

Власне, відповідь на запитання, винесене в назву статті, постає головним завданням запропонованого тексту. Чи може існувати філософія небуття і з якими аргументами стикається філософ, намагаючись відповісти на це запитання?

Отже, філософ не може «пройти мимо» проблеми буття, а філософський дискурс надає найрізноманітніший матеріал із цього приводу. Суперечливість філософських позицій щодо протиріччя між буттям і небуттям проявляється через протистояння класичної й некласичної філософії, через те, що представники класичного філософування вважають некласичну філософію (особливо

філософію постмодернізму) філософією небуття.

Автор статті протягом декількох років доводить, що існування філософії небуття є методологічно й філософськи неможливим. Порожнеча й смерть не можуть перебувати в центрі філософських побудов, тому жодний напрям у філософії не може відстоювати хибність, недосконалість, звісно, поки дослідження залишається філософським. Проте не всі філософи погоджуються з такою позицією – багато філософів-прихильників традиції класичного філософування вважають філософію постмодернізму існуючою філософією небуття. Автор статті не поділяє такої позиції: якщо філософії небуття не може існувати, то як нею може бути якась філософія? Філософія постмодернізму в цьому сенсі не є виключенням.

Одним із дослідників, які займаються розв'язанням проблеми буття й небуття, є В. Кутирьов, який своїми цікавими аргументами пропонує читачеві знову замислитися над фундаментальною філософською проблемою.

На противагу авторові статті В. Кутирьов філософією небуття вважає філософію постмодернізму, з приводу чого він неодноразово й досить однозначно висловлюється, виокремлюючи цілу систему певних теоретичних засад, на яких начебто ґрунтується філософія небуття. Вся ця система в цілому й кожна ознака зокрема заслуговують на ретельну увагу дослідника. У декількох публікаціях ми вже приділили увагу окремим ознакам (віртуальність [5] і прогресизм [6]), проте виключно аналіз цих ознак в цілому уможливило остаточну відповідь на запитання: «Чи можлива філософія небуття?». Висновок, до якого можна дійти, аналізуючи аргументи В. Кутирьова, полягає в тому, що ознаки філософії небуття, запропоновані цим автором, дійсно постають ознаками

філософії небуття, проте вони не зовсім стосуються філософії постмодернізму.

Про які ж ознаки йдеться? В. Кутирьов виокремлює такі ознаки філософії небуття, як *віртуальність, ідеалізм, синергетику, час, становлення, прогресизм, нігітологію*. На думку В. Кутирьова, це слова з одного смислового ряду. Саме наведені ознаки дозволяють йому побудувати тенденцію розвитку (або занепаду) сучасної філософії, результатом якого є перетворення філософії на філософію небуття.

Ідеалізм. Досить парадоксально, але ідеалізм осмислюється В. Кутирьовим або як ознака філософії небуття, або навіть прямо як філософія небуття.

Протиставлення таке: «Отже, з одного боку, наука й практика, буття й матеріалізм, а з іншого – релігія й умогляд, транс-буття й ідеалізм» [2, с. 21].

Аналізуючи відносини ідеалізму з наукою, В. Кутирьов робить висновок: «Рішучий перелом у трактуванні буття й зміни відносин ідеалізму з наукою наступив, коли люди зіткнулися із середовищем, яке неадекватне їхній тілесності, і змістом пізнання стало невидиме, таке, що не відчувається, несумірне з просторово-часовими параметрами, швидкостями й ритмами живого. Застосування електрики й магнітних полів, теорія відносності, розщеплення атома, винахід комп'ютерів зробили нашим оточенням те, що в класичну епоху вважалося нематеріальним» [2, с. 21]. Не заглиблюючись у подробиці, можна зазначити, що електричний струм можна відчувати, хоча й не можна побачити, тому винахід електрики не суперечить класичним уявленням про матерію (навіть якщо матерію вважати буттям, тобто тлумачити буття матеріалістично) і аж ніяк не заперечує філософії буття. Крім того, предметом будь-якого серйозного знання завжди є й були речі, яких не можна побачити: так, скажімо, юриста цікавить *право*, яке не можна побачити (можна побачити лише закони, окремих суддів, адвокатів, прокурорів, приміщення судів тощо – зовнішні прояви права). Філософію в цьому сенсі цікавить проблема буття. Проте буття як таке не можна побачити, можна побачити лише його прояви, бо всезагальне явлене через одиничне, необхідність через

випадковість і так далі. Якою була б філософія, якщо не прагнула б відповісти на запитання «Що таке любов, свобода, щастя, сенс життя тощо?». Проте будь-яка людина стикається лише з проявами цих категорій моральної самосвідомості, і за проявами може робити висновки щодо джерел цих проявів. Взагалі-то кажучи, освічений матеріалізм визнає матерію філософською *категорією*, а матеріальні речі – її проявами [1, с. 74]. Отже, матерію як таку також не можна побачити. Філософію (навіть якщо мати справу з матеріалістичною традицією) завжди цікавили речі, яких не можна побачити, проте чомусь раніше це не заперечувало існуванню філософії як філософії буття.

Вищенаведене свідчить про те, що розуміння ідеального й ідеалізму В. Кутирьовим можна вважати слабким місцем його міркувань. Ідеалізм розглядається ним фактично як філософія небуття: «Відповідно, уявлення про буття зближуються з «ідеалістичними», все повніше співпадаючи з характеристиками транс-буття, небуття й ніщо» [2, с. 21]. Проте сам В. Кутирьов, який у короткому огляді історії становлення уявлень про буття критикує ототожнення буття з матерією в марксизмі, у подальших міркуваннях ототожнює буття з матерією, і в нього, таким чином, матеріалізм виявляється філософією буття.

На наш погляд, матеріалізм та ідеалізм постають способами тлумачення вихідної природи субстанції. Те, що для матеріалізму є буттям, для ідеалізму є небуттям, і навпаки. Проте в обох випадках йдеться лише про прояви буття. Філософія ж небуття постає швидше антисубстанціалізмом, у межах якого й розвиваються матеріалізм та ідеалізм. Якщо, за словами Т. Ойзермана, з «безпередумовним», «беззмістовним», так би мовити «порожнім» поняттям буття погодиться і матеріаліст, і ідеаліст [3, с. 54], то від «перемоги» небуття постраждають обидва. Тому з розумінням ідеалізму як філософії небуття погодитися не можна. Вихід: осягнення буття як методологічно нейтрального, «порожнього». До речі, таку позицію відстоює не лише Т. Ойзерман, вона зароджується ще в космології Геракліта, а яскравого вираження набуває в концепції Б. Спінози [7, с. 43, 107].

Час. Міркування про ідеалізм, віртуальність, меонізм і нігітологію приводять В. Кутирьова до важливого висновку: «... простір зазнає поразки від часу», а час постає «розподіленим» і всеосяжним ніщо [2, с. 29]. У цьому контексті навіть простір можна розглядати як ніщо, коли ми маємо на увазі рух. Отже, опозиція зрозуміла: буття, простір, спокій (нерухомість), з одного боку, становлення, час і рух – з іншого. На наш погляд, таке протиставлення не є найдосконалішим, адже діалектика зумовлює те, що буденна свідомість відмовляється мислити в єдності: рухливість тотожного й тотожність рухливого, буття як становлення й становлення як буття, простір в часі тощо. Саме таких переваг досліднику надає категорія протиріччя. Мабуть, не випадково М. Гайдеггер свою фундаментальну працю назвав «Буття та час».

О. Черняков, спираючись на позиції Е. Гуссерля й М. Гайдеггера, впевнений в тому, що онтологію часу побудувати не лише можливо, але й необхідно. Він доводить, що саме час дозволяє досягнути буття: «Час виявляється тим горизонтом, звідки буття як таке – буття в своїй відмінності від сущого – взагалі виявляється осяжним» [4, с. 17]. Причому завданню обґрунтувати цю думку підпорядкована вся праця О. Чернякова «Онтологія часу. Буття і час в філософії Арістотеля, Гуссерля і Гайдеггера».

Отже, час можна розуміти так, як це пропонує В. Кутирьов, а можна й іншим чином – не як ніщо, а як буття, у єдності з буттям. У цілому В. Кутирьов такого розуміння й доходить. Він пише, що «...швидкість змін не повинна перевищувати нашої здатності адаптуватися до них без втрати себе» [2, с. 31]. Мабуть, цей висновок і є головною причиною написання тексту В. Кутирьовим, який намагається подолати лінійність часу й пише про деякий «рятивний танець збереження танцюючого», який «може йти вправо, вліво, вгору, вниз» [2, с. 31]. Це означає, що в часі є все ж таки щось стале, адже танець відбувається в часі, але визнання цього не заважає В. Кутирьову ототожнювати час із небуттям. Філософія цікавиться не лише висновками, а й шляхом надбання останніх. Час є і буттям, і небуттям. Самі модуси часу (минуле, теперішнє, майбутнє) містять

у собі таку можливість. Минуле й майбутнє, ізольовані від теперішнього, як і теперішнє, ізольоване від минулого й майбутнього, є таким часом, який заперечує (відкидає) буття. Мабуть, саме таке розуміння часу має на увазі В. Кутирьов, коли пише, що час отримує перемогу над буттям. Проте це розуміння не є єдиним можливим. Вже суперечливість цього розуміння часу вказує на те, що філософію під час осягнення часу не може вдовольнити абстрактне теперішнє або абстрактні майбутнє з минулим. Проблема часу вимагає справжньої діалектики, яка не дозволяє «відірвати» минуле з майбутнім від теперішнього. У такому розумінні час синтезує протиріччя між буттям та часом (зрозумілим як відкидання), а онтологія часу виявляється єдиною можливою онтологією.

Становлення. Лінія протиставлення буття становленню відома філософії досить давно. Ми намагаємося виробити таку лінію філософування, у якій буття не виключати становлення. Хіба буття не можна помислити як таке, що становиться? Адже Г. Гегель довів, що адекватно розуміти буття без розвитку неможливо, а діалектичний метод створює таку можливість.

Проте В. Кутирьов пише, що у філософії «усередині протиріччя буття-небуття можливе без свідомого прагнення до відмови від онтології, але цілком визначено на перший план виходить поняття становлення». Категорія становлення, на думку В. Кутирьова, «все агресивніше протиставляється буттю, витісняючи його з протиріччя взагалі» [2, с. 18].

Негативне ставлення до становлення приводить В. Кутирьова до критики діалектики, створення якої осмислюється як перший крок на шляху перетворення філософії буття у філософію небуття, тобто діалектика тут відіграє роль теорії, яка руйнує філософію буття. Хоча в іншому місці діалектика виявляється проявом метафізичного мислення, філософією буття, а синергетика – філософією небуття, бо в синергетиці «втільюється феномен чистого руху, сутність якого – ніщо» [2, с. 19]. До речі, синергетика, на думку В. Кутирьова, постає однією з персоніфікацій філософії небуття, як і філософія постмодернізму.

В. Кутирьов зазначає: «Принцип суперечливості лежить у фундаменті становлення, яке йде рука в руку з потенціалізмом і віртуалізмом» [2, с. 27]. Слід зауважити, що таким же чином діалектика пов'язана з релятивізмом: вона стверджує пріоритет розвитку, як і релятивізм. Але релятивізм виходить з *одного лише розвитку*, без будь-якої сталості. Перефразувавши думку В. Кутирьова, можна було б сказати, що діалектика йде пліч-о-пліч із догматизмом на підставі того, що вона визнає сталість, абсолютну істину тощо. Власне, це й стверджують деякі філософи, які складають «табір» опонентів В. Кутирьова. Проте така логіка є глибоко невірною. Адже в тому й полягає особливість діалектики, що вона намагається осмислити протиріччя, знайти єдність того, що в реальності виключає одне й водночас утворює єдність. Релятивізм і догматизм постають видами абсолютизації різних сторін протиріччя між сталістю й мінливістю, а діалектика намагається уникати будь-яких абсолютизацій.

В. Кутирьов же впевнений, що відмова від принципу тотожності, яка постає з визнання принципу суперечливості, є відмовою від категорії буття [2, с. 27]. Це, на його думку, призводить до того, що «все суще розглядається як нескінченний потік змін, і будь-яка форма, яка знов з'явилася, потрібна лише для того, щоб якнайшвидше зникнути» [2, с. 29]. Нам здається, що не варто ототожнювати буття й принцип тотожності. Буття ще із часів Парменіда дійсно мислилося як таке, яке постійно дорівнює самому собі. Проте не все ясно у висловленнях самого Парменіда: буття хоча й всюди, але має межу; протиріччя між частинами твору давньогрецького мислителя «Про природу» («Істина» і «Гадка») досі не отримало гідного вирішення [7, с. 57, 58]. Із цього постає, що незмінність і сталість буття не стверджується Парменідом категорично. Принаймні в інтуїтивному «схопленні» мисленням того, що буття спроможне розвиватися, Парменіду відмовити не можна. Наведене зауваження справедливе для всіх онтологічних побудов, у яких начебто стверджується самототожність буття.

Який висновок можна зробити з вищенаведеного? Буття постійно дорівнює само-

му собі й одночасно розвивається. Розвиваючись, буття залишається самим собою, оскільки проявляє себе його вихідна й невідбутна суперечливість. Отже, становлення і протистоїть, і не протистоїть буттю, становлення заперечує буття двічі: відкидаючи буття та синтезуючи його вихідну суперечливість. І в другому випадку становлення жодним чином не може опинитися протиставленим буттю, воно виявляється таким буттям, яке стає, а діалектика – єдиним методом філософування, який спроможний дослідити буття.

Нігітологія й меонізм. Філософія небуття, на думку В. Кутирьова, пов'язана з *меонізмом*, який він називає «вірою в ніщо» [2, с. 23]. Він пише: «На сучасному етапі у високоосвічених прихильників ніщо меонізм набуває позитивного значення. Йому знаходять союзників різні маргінальні філософські течії, апофатичні визначення Бога в теології, деякі містичні переконання й східні міфології. Нападки на буття з поодиноких і завуальованих стають зухвалими й повторюваними: його укріплення атакують загони легкої кавалерії чуйних до духу часу дилетантів, під них ведуть підкоп вузькі фанатики нової «налаштованості» цього духу, а на горизонті маячать натовпи путаників, прагнучих віддатися будь-якій незвичайній ідеї лише тому, що вона незвичайна» [2, с. 24]. Тут слід зазначити, що не лише «чуйні до духу часу дилетанти» чутливі до таких настроїв, але й взагалі ті, хто чуйний до духу часу. Недарма О. Кутирьов згадує про поняття «дух часу», яке з'явилося завдяки діалектиці Г. Гегеля. На нашу думку, нічого поганого в чутливості філософа до духу часу немає.

«Нова посткласична свідомість, яка дивується, як буття може існувати *causa sui*, набагато чутливіше сприймає, якщо про те ж сказати: «відбувається мимовільна анігіляція ніщо, яка породжує дещо». Очевидність буття їй незрозуміла, диво виникнення є очевидним. Їй здаються невизначеними твердження про законодоцільність і матеріальність буття, зате безумовно ясно, коли мовиться про його невизначеність і потенційність» [2, с. 25]. У цьому фрагменті міститься не просто звинувачення посткласичної свідомості в ідеалізмі, а в тому, що

вона спромоглася вийти за межі субстанціалізму як такого. Це означає, що посткласична свідомість прагне «небуттєвості». Дійсно, відокремлення буття від сутності, яке виникає ще в системах І. Канта і Г. Гегеля, а потім і буття без сутності, яке опиняється в центрі уваги представників некласичного філософування, «рухають» філософування в бік ніщо. Проте це не відбувається довільно й випадково, оскільки сам світ підштовхує філософію до таких висновків. Це ясно будь-якій людині, яка дає собі відчувати сучасний світ, живе в ньому. Інша справа, чи будуть спроби осмислення світу цією людиною дилетантськими, «путаничними», чи ні?

Наведені міркування приводять В. Кутирьова до вельми радикального висновку: «Отже, вчення про буття замінюється вченням про небуття й ніщо. Чи вважати його якоюсь новою онтологією, як в більшості випадків вважають прихильники подібної трансформації?» [2, с. 25]. Які саме прихильники так вважають? Мабуть, дилетанти, про яких йшлося вище.

Можна побачити, що наведена критика пов'язана з певного роду грою слів: небуття як таке й небуття як поняття у філософії. Так звана «філософія небуття» й виникає для того, щоб новоєвропейський модерний розум, який милується своїми досягненнями, звернув увагу на те, що він творить небуття. Для цього використовуються поняття, які споконвічно пов'язувалися з небуттям, – потенційність, становлення, рух, розвиток, час. Філософія постмодернізму як напрям у філософії звертає увагу на те, що передуюча філософська традиція спроможна породжувати небуття не просто гносеологічно (у цьому зазвичай звинувачують філософію постмодернізму), а онтологічно. Вона привертає увагу до того, що модерний розум, прагнучи буття, приходиться до результату, зворотного очікуваному. «Філософія небуття» немовби показує, що батько, який милується своєю купівельною спроможністю, яка відбивається у владі й авторитеті, навіть не звертає уваги на реакцію дитини щодо купленої іграшки. Ця реакція «само собою» є позитивною. Тут *людське*, заради якого виключно й створюються дитячі іграшки, залишається чимось непотрібним,

неважливим, другорядним. Важливі статус, досягнення, успіхи, перемоги. Так краще вже небуття, ніж таке буття, – доходить висновку дитина. Постмодернізм погоджується з такою дитиною: власне, таке буття і є справжнім небуттям на противагу модерним уявленням про небуття. Справжнім небуттям виявляється модерне суспільство. Отже, постмодернізм як філософія небуття (точніше того, що мислилося небуттям у класичній філософській традиції) насправді є філософією *небуття модерну*, такою філософією, яка відповідає справжньому буттю. Те, що іменувалося буттям у філософії модерну, іменується небуттям у постмодерні. Що ж тоді, виходячи із цього, означає термін «філософія небуття»? Якого небуття? Того, яке мав на увазі Платон і розуміння якого сягнуло максимального розвитку в Новий час? Ні, іншого. Постмодернізм примушує подивитися на всю попередню філософську традицію як на філософію небуття й відсахнутися від неї у бік філософії буття. Не виключено – у бік єдино можливої філософії в епоху постмодерну. Модерне буття дожило до кризи. І філософія постмодерну вказує на це. Але деякі заперечать: класична філософія не була правильно зрозумілою людством. Із цим не можна не погодитися. Тоді доведеться прийняти й протилежну тезу: постнекласична філософська традиція теж переважно розуміється невірно. Якщо вже розуміти правильно філософію, то цей намір повинен бути справедливим і у відношенні до класичної, і у відношенні до некласичної традиції. Потрібно відмовитися розуміти філософію невірно. Зрештою, гуманізм людини вимірюється *діяльним добром*, яким вона може взяти участь у житті іншої людини. У чому ж полягає це діяльне добро філософа?

В. Кутирьов нарікає на те, що молодому поколінню потрібна хоча б мінімальна віра у власні сили [2, с. 32]. Дійсно, молоді сучасних суспільств не вистачає такої віри. Проте звідки вона візьметься? В. Кутирьов як вихід пропонує деяку «консервативну революцію», культивування буття, а не небуття. Чи допоможе таке культивування виправити ситуацію? Важко сказати. Адже культивування класичної («буттєвої») філософської традиції тими поколіннями, яким

вже вдалося досягти певних успіхів в житті, може (у будь-кого) вселити віру в те, що вони, ці старші покоління, дійсно щось можуть. Проте, як зазначалося вище, молоді потрібно вірити в себе, а не в попередні покоління: представники молоді й так не сумніваються в можливостях попередніх поколінь. Як же ми можемо сприяти появі віри в себе серед молоді? На наш погляд, немає найкращого способу створити віру в себе, ніж поступати так, щоб не відбивати віру людей у власні сили. Для цього доведеться відмовитися від влади й впливу, егоїзму, які так розповсюджені у всьому світу, погодившись, скажімо, визнавати одну лише владу творчості. Багато хто на це здатний?

Отже, можна дійти таких загальних висновків. По-перше, філософії небуття не може існувати, адже це суперечить самій сутності філософського знання. По-друге, філософію постмодернізму не можна назвати філософією небуття, бо мета постмодерністської критики філософії полягає в напрацюванні такого методу філософування, який був би адекватним об'єкту дослідження. І по-третє, висновок про те, що філософія буття змінюється на філософію небуття, є теоретично необґрунтованим, адже саме таким чином розвивається філософське знання.

Перспектива подальшої розробки заявленої теми полягає в осмисленні фундаментальної проблеми буття в його співвідношенні з небуттям, у побудуванні такої онтології, яка адекватна сучасному світу. На наше глибоке переконання, лише така онтологія дозволить помислити світ в єдності з людиною, уникнувши будь-яких протиставлень, як гносеологічних, так і онтологічних.

Література

1. Ивакин А.А. Диалектическая философия : [монография] / А.А. Ивакин. – издание 2-е, перераб. и доп. – О. : Феникс; Сумы : Университетская книга ; М. : ТрансЛит, 2007. – 440 с.
2. Кутырев В.А. Оправдание бытия (явление нигилизма и его критика) / В.А. Кутырев // Вопросы философии. – 2000. – № 5. – С. 15–33.
3. Ойзерман Т.И. Главные философские направления (Теоретический анализ историко-философского процесса) / Т.И. Ойзерман. – М. : Мысль, 1971. – 383 с.
4. Черняков А.Г. Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера / А.Г. Черняков. – СПб. : Высшая религиозно-философская школа, 2001. – 460 с.
5. Шамша І.В. Віртуальність як ознака філософії небуття / І.В. Шамша // Науковий вісник Міжнародного гуманітарного університету : збірник наукових праць. – О., 2011. – Вип. 2. – С. 59–64.
6. Шамша І.В. Прогресизм як ознака філософії небуття / І.В. Шамша // Мультиверсум. Філософський альманах / гол. ред. В.В. Лях. – К., 2011. – Вип. 9(107). – С. 177–188.
7. Шамша І.В. Суперечливість буття як джерело філософського мислення : [монографія] / І.В. Шамша. – О. : Фенікс, 2010. – 192 с.

Анотація

Шамша І. В. Чи можлива філософія небуття? – Стаття.

У статті розглянуто можливість існування «філософії небуття», якою представники класичної філософії називають неklasичну.

Ключові слова: філософія небуття, неklasична філософія, класична філософія, суперечливість буття, буття, небуття, буття людини.

Аннотация

Шамша И. В. Возможна ли философия небытия? – Статья.

В статье рассматривается возможность существования «философии небытия», которой представители классической философии называют неклассическую.

Ключевые слова: философия небытия, неклассическая философия, классическая философия, противоречивость бытия, бытие, небытие, бытие человека.

Summary

Shamsha I. V. Is philosophy of non-existence possible? – Article.

The article examines possibility of “philosophy of non-existence”, which is referred as non-classical philosophy by representatives of classical philosophy.

Key words: philosophy of non-existence, non-classical philosophy, classical philosophy, contradiction of existence, existence, non-existence, human existence.

НАШІ АВТОРИ

Борінштейн Є. Р. – завідувач кафедри філософії та соціології Південноукраїнського державного педагогічного університету імені К. Д. Ушинського, доктор філософських наук, професор;

Варвянський С. М. – професор кафедри філософії та політології Полтавського університету економіки і торгівлі, доктор філософських наук, професор;

Івакін О. А. – завідувач кафедри філософії Національного університету «Одеська юридична академія», доктор філософських наук, професор;

Кравченко П. А. – декан історичного факультету, завідувач кафедри філософії Полтавського національного педагогічного університету імені В. Г. Короленка, доктор філософських наук, професор;

Крилова С. А. – завідувач кафедри філософської антропології Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова, доктор філософських наук, професор;

Мисик І. Г. – професор кафедри філософії та соціології Південноукраїнського державного педагогічного університету імені К. Д. Ушинського, доктор філософських наук, професор;

Мовчан М. М. – доцент кафедри філософії та політології Полтавського університету економіки і торгівлі, кандидат філософських наук, доцент;

Мозгова Н. Г. – завідувач кафедри філософії Інституту філософської освіти і науки Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова, доктор філософських наук, професор;

Немчинов І. Г. – професор кафедри філософії Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова, доктор філософських наук, професор;

Розова Т. В. – професор кафедри філософії Національного університету «Одеська юридична академія», доктор філософських наук, професор;

Хамітов Н. В. – провідний науковий співробітник Інституту філософії імені Григорія Сковороди НАН України, доктор філософських наук, професор;

Чорна Л. В. – доцент кафедри філософської антропології Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова, кандидат політичних наук;

Шамша І. В. – доцент кафедри філософії Національного університету «Одеська юридична академія», кандидат філософських наук;

Яковенко А. І. – професор кафедри філософії та політології Полтавського університету економіки і торгівлі, доктор філософських наук, професор.

ЗМІСТ

РОЗДІЛ 1
ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

<i>Ивакин А. А.</i> К критике гегелевского определения диалектики	5
<i>Немчинов И. Г.</i> «Ідея Європи» в «слов'янофільській» історіософській традиції першої половини ХІХ ст.....	12
<i>Розова Т. В., Чорна Л. В.</i> Вчення про людину у філософії Йогана Готліба Фіхте.....	16

РОЗДІЛ 2
ФІЛОСОФІЯ РЕЛІГІЇ

<i>Борінштейн Є. Р.</i> Вплив релігії на трансформаційні процеси в сучасному українському суспільстві	23
<i>Мозговая Н. Г.</i> Православная «мистика» в отечественной духовно-академической философии ХІХ века	31
<i>Яковенко А. І.</i> Трансцендентний інтелігібельно-сенсибельний Бог – Свята Трійця	37

РОЗДІЛ 3
ЗАГАЛЬНОФІЛОСОФСЬКІ ПРОБЛЕМИ

<i>Варвянський С. М.</i> Світоглядні аспекти сучасної екологічної проблеми	45
<i>Кравченко П. А.</i> Вітчизняний культурно-історичний досвід як основа інтеграції України в європейський простір	49
<i>Мовчан М. М.</i> Екзистенціал страху в житті людей	58
<i>Мысык И. Г.</i> Философия наказания и социальная ответственность.....	64
<i>Хамітов Н. В., Крилова С. А.</i> Гендерні виміри краси в життєвому та освітньому просторі: підходи метаантропології й андрогін-аналізу	69
<i>Шамша І. В.</i> Чи можлива філософія небуття?.....	80

Наукове видання
АКТУАЛЬНІ ПРОБЛЕМИ ФІЛОСОФІЇ ТА СОЦІОЛОГІЇ

Серія: Філософія

Науково-практичний журнал

Випуск 1

Виходить шість разів на рік

Українською, російською та англійською мовами

Коректор – О. Скрипченко
Комп'ютерна верстка – Н. Кузнєцова

Підписано до друку 15.09.2014 р. Формат 60x84/8. Обл.-вид. арк. 8,01, ум.-друк. арк. 10,46.
Папір офсетний. Цифровий друк. Наклад 100 примірників. Замовлення № 1509-14.

Надруковано: Видавничий дім «Гельветика»
(Свідоцтво суб'єкта видавничої справи ДК № 4392 від 20.08.2012 р.)
Україна, м. Херсон, 73034, вул. Паровозна, 46-а, офіс 105. Тел. (0552) 39-95-80
E-mail: mailbox@helvetica.com.ua