МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
ТАВРІЙСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
ІМЕНІ В.І. ВЕРНАДСЬКОГО

Журнал заснований у 1918 році

ВЧЕНІ ЗАПИСКИ
ТАВРІЙСЬКОГО НАЦІОНАЛЬНОГО УНІВЕРСИТЕТУ ІМЕНІ В.І. ВЕРНАДСЬКОГО

Серія: Філософія

Том 31 (70) № 1 2020

Видавничий дім
«Гельветика»
2020

Головний редактор:

Горбань Олександр Володимирович – доктор філософських наук, професор, професор кафедри філософії Київського університету імені Бориса Грінченка, Заслужений працівник освіти Автономної Республіки Крим.

Члени редакційної колегії:

Бойченко Наталія Михайлівна – доктор філософських наук, професор, професор кафедри філософії Національної медичної академії післядипломної освіти імені П.Л. Шупика.

Тарасюк Лариса Сергіївна – доктор філософських наук, доцент, доцент кафедри філософії та історії Навчально-наукового гуманітарного інституту Таврійського національного університету імені В.І. Вернадського.

Кудря Ігор Георгійович – доктор філософських наук, доцент кафедри філософії та історії Навчально-наукового гуманітарного інституту Таврійського національного університету імені В.І. Вернадського.

Недюха Микола Петрович – доктор філософських наук, професор, професор кафедри публічного та приватного права Навчально-наукового гуманітарного інституту Таврійського національного університету імені В.І. Вернадського.

Тимошенко Тарас Сергійович – кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри філософії та історії Навчально-наукового гуманітарного інституту Таврійського національного університету імені В.І. Вернадського.

Прєдєіна Марія Юріївна – кандидат філософських наук, старший викладач кафедри філософії та історії Навчально-наукового гуманітарного інституту Таврійського національного університету імені В.І. Вернадського.

Irena Wodzianowska – доктор філософії, асистент кафедри історії та історіографії Східної Європи Інституту історії Люблінського католицького університету Івана Павла II, Польща.

Рекомендовано до друку та поширення через мережу Internet
Вченою радою Таврійського національного університету імені В.І. Вернадського
(протокол № 2 від 12.10.2020 року)

Науковий журнал «Вчені записки ТНУ імені В.І. Вернадського. Серія: Філософія»
зареєстровано Міністерством юстиції України (Свідоцтво про державну реєстрацію друкованого ЗМІ
серія КВ № 23597-13437ПР від 16.10.2018 року)

ISSN 2709-2933

© Таврійський національний університет ім. В.І. Вернадського, 2020

ЗМІСТ

Горбань О.В.
ФІЛОСОФСЬКА ПАРАДИГМА СУЧАСНОЇ ОСВІТИ
В ПОСТІНДУСТРІАЛЬНОМУ СУСПІЛЬСТВІ.....1

Козак Б.В.
ТЕРМІНОЛОГІЧНЕ СПІВВІДНОШЕННЯ «МЕТАФІЗИКИ»
І «ОНТОЛОГІЇ» ЯК ПРОБЛЕМА І МОЖЛИВІСТЬ.....6

Кравченко О.П.
КОНЦЕПЦІЯ ОСЯГНЕННЯ ІСТИНИ
У ФІЛОСОФСЬКОМУ КУРСІ ГЕОРГІЯ КОНИСЬКОГО.....13

Кудря І.Г.
ПРАКТИЧНА ФІЛОСОФІЯ КОНФУЦІАНСТВА.....19

Курбатов С.
ІНСТИТУЦІЙНЕ ЛІДЕРСТВО УНІВЕРСИТЕТІВ
В КОНТЕКСТІ МІЖНАРОДНИХ РЕЙТИНГІВ.....25

Куц В.А.
НЕСПРОМОЖНІСТЬ «МАГІЧНОЇ» КОНЦЕПЦІЇ
ПОХОДЖЕННЯ МИСТЕЦТВА.....30

Предеина М.
РОМАНТИЗМ, ТЕХНОКРАТИЯ И ГРАЖДАНИН.....35

Тарасюк Л.С.
ОСЯГНЕННЯ ЦІЛІСНОСТІ
ЧЕРЕЗ КАТЕГОРІЇ МІРИ Й ПРЕКРАСНОГО.....40

Харченко Л.М.
ЕКЗИСТЕНЦІАЛ СВОБОДИ І ВІДПОВІДАЛЬНОСТІ
(СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКИЙ ВИМІР).....45

Юхименко Н.Ф.
ДІЯЛЬНО-ТВОРЧА СУТНІСТЬ ОСОБИСТОСТІ
ТА ФАКТОРИ ЇЇ СТАНОВЛЕННЯ.....50

ВІДОМОСТІ ПРО АВТОРІВ.....58

CONTENTS

Horban O.V.
PHILOSOPHICAL PARADIGM OF MODERN EDUCATION
IN A POSTINDUSTRIAL SOCIETY **1**

Kozak B.V.
THE TERMINOLOGICAL CORRELATION OF «METAPHYSICS»
AND «ONTOLOGY» AS A PROBLEM AND OPPORTUNITY **6**

Kravchenko O.P.
THE CONCEPT OF ACHIEVING TRUTH
IN THE PHILOSOPHICAL COURSE OF GEORGIY KONYSKYI **13**

Kudria I.H.
THE PRACTICAL PHILOSOPHY OF CONFUCIANISM **19**

Kurbatov S.
THE INSTITUTIONAL LEADERSHIP OF UNIVERSITIES
IN THE CONTEXT OF INTERNATIONAL RANKINGS **25**

Kuts V.A.
THE INSOLVENCY OF THE MAGIC CONCEPT OF ORIGIN OF ART **30**

Predeyna M.
ROMANTICISM, TECHNOCRACY AND CITIZEN **35**

Tarasiuk L.S.
UNDERSTANDING OF INTEGRITY THROUGH CATEGORIES
OF MEASURE AND BEAUTIFUL **40**

Kharchenko L.M.
EXISTENCE OF FREEDOM AND RESPONSIBILITY
(SOCIAL AND PHILOSOPHICAL MEASUREMENT) **45**

Yukhymenko N.F.
THE ACTIVE-CREATIVE ESSENCE OF THE INDIVIDUAL
AND THE FACTORS OF ITS FORMATION **50**

INFORMATION ABOUT THE AUTHORS **58**

УДК 2-75:37.01
DOI https://doi.org/10.32838/2709-2933/2020.1/01

Горбань О.В.
Київський університет імені Бориса Грінченка

ФІЛОСОФСЬКА ПАРАДИГМА СУЧАСНОЇ ОСВІТИ В ПОСТІНДУСТРІАЛЬНОМУ СУСПІЛЬСТВІ

У даній статті актуалізується питання визначення філософської парадигми сучасної освіти в його постнекласичних формах як основи соціокультурної модернізації постіндустріального суспільства.

Зокрема, аналізу піддається сучасна ситуація постнекласичної парадигми освіти, яка з одного боку, відновлює класичний підхід до системних знань, а з іншого - об'єднує його з принципово новими світоглядними тенденціями, які відображають як принципи нової некласичної наукової парадигми, так і соціальні модуси сучасного людства. Найважливіші концептуальні підстави постнекласичної парадигми освіти пов'язані з суб'єктно-суб'єктними, креативно-інтеграційними і синергетичними підходами до освіти. Зроблений висновок про перспективність подальшого напряму дослідження проблеми, яким слід вважати обґрунтування необхідності інтерпретації філософсько-освітньої парадигми як основного предмету філософських досліджень.

Ключові слова: *освіта, світогляд, парадигма, постіндустріальне суспільство, принципи реформування освіти, постнекласична освіта.*

Постановка проблеми. Складність і різноманітність сучасного світу характеризується стратегічною нестійкістю, всебічне дослідження якої є прерогативою виключно філософії. Рефлексія сучасності – одне з найважливіших філософських завдань.

Сучасна філософія бачить процес пізнання як найважливішу подію буття, як єдність розуму та інтуїції, раціонального та ірраціонального, монізму і плюралізму, об'єктивного і суб'єктивного, загального і конкретного. Тому затребуваність філософії сьогодні визначається як завданнями орієнтації в надзвичайно мінливому світі, так і формуванням нових світоглядних парадигм. Ці ж тенденції проявляються і по відношенню до культури, з якою нерозривно пов'язана освіта.

Загальнофілософські знання самі по собі залишаться лише абстрактною схемою, якщо вони не будуть збагачені знаннями, що відносяться до інших наук і сфер людської діяльності. Причому кожна з наук розглядає проблеми освіти в своїй логіці, в своєму специфічному ракурсі. Однак тільки філософія, на наш погляд, дозволяє рефлексувати процес освіти в його цілісності і системності. Саме філософський рівень дослідження дозволяє розглядати освіту як цілісність і взаємозумовленість окремих напрямків і структурних компонентів, а також виділяє соціокультурну функціональність даної сфери знань.

Філософія освіти на сьогоднішній день формується як базисна теоретична основа трансформаційних процесів в сфері освіти в постіндустріальному суспільстві. Вона відображає соціальну значимість філософії для функціонування і розвитку системи освіти як елемента соціокультурного життя сучасного суспільства.

Найважливішим напрямом досліджень сучасної філософії освіти виступає пошук сучасної філософсько-освітньої парадигми як постнекласичної парадигми освіти, що ґрунтується на суб'єктно-суб'єктних, креативно-інтеграційних та синергетичних підходах до освітнього процесу, сприйнятті і втіленні знань відповідно до інноваційних потреб сучасності.

Ступінь розробки проблеми. Розробка проблем філософії освіти бере свій початок в ідеях Просвітництва, які здійснили істотний вплив на творчість Я. Коменського, Й. Песталоцці, Й. Гербарта. Розвиваючись в ідеях Й. Фіхте і Г. Гегеля, структуралізація наукового знання знайшла форму транслювання його в навчальних процесах, привівши орієнтацію освіти до самопізнання, з акцентом на самоформування особистості.

Сучасні підходи у філософії освіти виходять з проблеми кризи класичної системи освіти.

У працях сучасних дослідників Дж. Дьюї, Б. Гершунського, Х. Тхагапсоєва, М. Романенко, А. Тягло, Н. Розова, Е. Гусинського, Ю. Турчанінова, Т. Воропай, С. Клепко та ряду інших піднімаються питання предмету філософії освіти, її парадигмальних підстав, ролі й місця філософського знання як базисної основи освітніх процесів в постіндустріальному суспільстві [1–3].

Мета дослідження полягає в розгляді філософської парадигми сучасної освіти в її постнекласичних формах як основи соціокультурної модернізації постіндустріального суспільства.

Виклад основного матеріалу. Філософія освіти, асимілююча всі ці знання в їх найбільш узагальненому, концептуальному вигляді, являє собою, по суті, науково обґрунтовану і суспільно визнану наукову парадигму, яка б означала «визнані всіма наукові досягнення, які протягом певного часу дають модель постановки проблем і їх рішень науковому співтовариству» [4, с.11].

Слід погодитися з думкою М. Романенко, що узагальнююче-рефлексивна і проектно-спрямовуюча функції філософії освіти по відношенню до розвитку освітньої системи проявляються в тому, що вона створює її парадигму – змістовно і формально інтегровану сукупність найбільш загальних системоутворюючих ідей і принципів, які визначають теоретико-методологічні і світоглядні основи освітньої практики і педагогічної теорії. Філософсько-освітня парадигма є квінтесенцією філософсько-освітнього знання – саме на цьому рівні досягається його цілісність і взаємозумовленість окремих напрямів і структурних компонентів, а також кристалізується соціокультурна функціональність даної сфери знань. Зі змістовної сторони філософсько-освітня парадигма ґрунтується на узагальненні основних підходів до вирішення свого проблемного поля у всіх його аспектах, за винятком внутрішніх проблем гносеологічного характеру. Таким чином, філософсько-освітня парадигма в концентрованому вигляді відображає соціальну значимість філософії освіти для функціонування і розвитку системи освіти, і в більш широкому плані – як аспекту соціокультурного життя суспільства [5, 112].

Сучасна парадигма освіти знаходить свої концептуальні засади в некласичних підходах, які втілюють нераціональні, а точніше не обмежені раціональним методом пізнання і включають в себе емоційну, психологічну, підсвідому і чуттєву сфери людської свідомості, породжуючи асоціативні, інтуїтивні, інтегративні та інтерактивні форми переживання, а не знання істини.

Сьогодні ми маємо підстави говорити про постнекласичну парадигму освіти, яка, з одного боку, відновлює класичний підхід до системних знань, а з іншого – об'єднує його з принципово новими світоглядними тенденціями, які відображають як принципи нової некласичної наукової парадигми, так і соціальні модуси сучасного людства.

На думку Ю. Шабанової, найважливіші концептуальні підстави постнекласичної парадигми освіти пов'язані з суб'єктно-суб'єктними, креативно-інтеграційними і синергетичними підходами до освіти [6, 117].

Одна з поширених рис постнекласичної освіти пов'язана з тенденцією антропологізації знання як форми інформації не тільки для людини, але і відкритої людиною, застосовуваної людиною і рефлексованої людиною. Антропологічний аспект виступає в сучасній некласичній парадигмі як підстава для зміни класичної об'єкт-суб'єктної форми процесів навчання на суб'єкт-суб'єктні, де будь-який учасник просвітницького простору сприймається як рівноправний, самоцінний і активний суб'єкт. Позбавлення об'єкт-суб'єктної опозиції не є знищенням їх соціальних ролей. Внаслідок цього зростає і роль відповідальності за об'єктивність знань не тільки в того, хто навчає, а й у того, хто навчається.

Зміни відбуваються і в принципах мотивації просвітницького процесу постнекласичної парадигми. Вона змінюється під впливом культурно-соціальних установок сучасного суспільства, які містять в собі альтернативне, мінливе різноманіття розвитку. Це породжує принципи толерантної поліконцептуальності і комунікативної культури та відповідно, в просвітницькій парадигмі формує засоби для порушення тотального існування єдиних підходів і незмінності знань. Наслідком таких підходів стає поліфонія методик, методологій, концептуальних засад та форм навчання, що існують на засадах діалогічності і взаємодоповнення. Так ознакою нової просвітницької парадигми є шлях діалогу, розмови, співіснування, яке відкриває можливості відкриття множинності смислів, значень, конотацій, які не підпорядковані єдиній концептуальній домінанті. У цьому контексті знання набувають ознак плюральності, інтердисциплінарності, рухливості, а їх осягнення відповідно формується різноманітними формами активізації свідомості, яка не обмежується раціонально-системною тотальністю. Завдяки цьому кожен учасник просвітницького процесу має можливість обирати найбільш близькі для себе форми

і методи навчання, що значно покращує його продуктивність.

Досить затребуваними на сучасному освітянському просторі стають методологічні основи синергетичного підходу, як моделі саморозвитку людини в швидкоплинному світі. Цей концепт допомагає визначити вже не тільки суто сцієнтистські підходи в осягненні знань, а звернутися до антропологічного питання самовизначення людини в світі. В контексті синергетичної методології відбувається подолання наукоцентричних світоглядних установок, здійснюється переорієнтація з техногенних технологій до антропософських концепцій, в яких цілісне знання людини вже не відповідає лінійному типу часів класичного мислення.

Наслідком такого підходу є нелінійний тип мислення, який значно збагачує палітру пізнавальних можливостей в постнекласичній парадигмі освіти. Особливістю нелінійного мислення є його нестійкість і відкритість, яка значно сприяє здійсненню самоорганізації і збільшенню кількості виникнення нових структур. Так, кризовий стан системи нелінійного мислення, яке має значно більше шансів на виникнення, ніж в межах лінійного мислення, закономірно стає потенцією виникнення евристичного підходу до світобачення. Деструкція є обов'язковою умовою виникнення нової впорядкованості.

Такий підхід відповідає сучасному рівню постіндустріальної цивілізації і її досягнень культури і пізнання, для яких характерні інтеграція наук, мистецтв, змішання стилів життя; де формується новий тип мислення, в якому на чільне місце виходить «філософія нестабільності» [7], де «оборотні, стійкі і повторювані в повноті буття процеси розглядаються вже як окремий випадок на тлі концептуально продуманої проблеми народження, розвитку і зникнення нових форм» [8]; де домінуючою рисою мислення стає асоціативність і найважливішого значення набуває випадок, а також уміння побачити і зрозуміти нове, всупереч стереотипам (тобто бачити не тільки закономірне та типове, але конкретне й індивідуальне).

Тепер особливого значення набуває не стільки рух до фундаментального визначення або поняття, скільки сам рух думки як подія в системі інтересів і цінностей суб'єкта в його теперішньому житті. Така філософія дозволяє зближувати внутрішні і зовнішні світи, включати в картину універсуму унікальні події, пов'язані з творенням, творчістю. Мова, таким чином, йде «про деяку розширену онтологію раціонально незбагненних явищ» (М.К. Мамардашвілі), в тому числі і про онтологію істини, що включає в себе і свідомість осягаючого її суб'єкта.

За такої філософії освіта стає орієнтована не так на зовнішні об'єкти, до яких потрібно звернути увагу суб'єкта (учня), а на саму людину, мінливу в своєму осягненні світу і змінюючу світ в цьому осягненні, на особистість, здатну стати унікальним джерелом творчості і продуктивної діяльності.

Нова парадигма заснована вже не на відтворенні минулого знання, а на готовності його використання в нових, часто заздалегідь не регламентованих, ситуаціях. Вона готує до «невизначеного майбутнього», але зберігає від старої системи заданість технологій реагування в цих ситуаціях. Раніше були задані ситуації і способи реагування в цих ситуаціях, тепер освоюється деякий набір технологій реагування на безліч подібних ситуацій з нечітко заданими межами. Тип особистості тоді формується, як і раніше, орієнтований на стабільність соціальної поведінки, але вже з акцентом на стабільність динаміки його поведінки.

Сучасна освіта апелює до відносності ціннісних критеріїв. Тим самим, вона орієнтує кожне нове покоління на мінливість життєвого процесу і рефлексії з його приводу, короткочасність його ситуаційних колізій, способів і критеріїв їх вирішення і, відповідно, на вміння необхідним чином на них реагувати.

Говорячи про зміну парадигми в освіті, слід зазначити про необхідність вдосконалення її гуманістичної складової частини. Проблема ускладнюється тим, що наразі в системі освіти ми ще нерідко спостерігаємо безліч ознак освітянського, заснованого на класичному розумінні раціоналізму, підходу: сцієнтизм, диференціація знання в викладанні, ступінчастість підготовки, монологізм і авторитарність, утилітарність.

Таким чином, зміна світоглядної парадигми в філософії освіти продукує філософсько-освітнє знання, яке втілює в собі стратегічні ідеї підвищення ефективності освітнього процесу на основі його гуманізації, гуманітаризації, індивідуалізації, диференціації та демократизації на всіх етапах і у всіх ланках освіти [9–12]. Ці категорії можуть бути з достатньою повнотою осмислені лише на міждисциплінарному, інтегративному рівні. Саме тому й потрібен філософський, системний підхід до їх аналізу, характеристики і, в кінцевому підсумку, до їх синтезу.

Висновки. Характерною ознакою сучасної соціальної політики є пошуки і реалізація можли-

вих варіантів реформ освіти. До того ж реформація спрямована не на зміну змістовних компонент освіти, а на формування нової освітньої стратегії, яка забезпечує не тільки високий професіоналізм, а й сприяє підвищенню рівня культурно-соціальної компетентності людини, як активного учасника всіх проявів життєвого світу. У зв'язку з цим можна говорити про нову, сучасну парадигму освіти, розуміючи під цим поняттям сукупність поглядів, принципів, уявлень, які формують методологічну основу організації освітньої діяльності, з певними онто-гносеологічними і антропо-аксіологічними установками, відповідно до вимог сучасності. Ці вимоги виходять, перш за все, з ситуації системної кризи класичної парадигми освіти, яка сьогодні демонструє неспроможність задовольнити запити соціуму в реалізації цілісної людини, гармонійно існуючої на всіх рівнях життєвого простору, не обмежуючись інформаційно-інтелектуальним і раціонально-сцієнтистським ракурсами. Так, соціокультурний контекст освіти, який виразився в посиленні її ролі як першоджерела світоглядних концептів, зумовлює процес кардинальних змін і, відповідно, парадигмальної установки освіти, яка протиставляється класичному погляду.

Суть такого підходу полягає в констатації думки про те, що в сучасних умовах конкурують три парадигмальні типи освіти. Один з них спирається на традиції Просвітництва і, по суті, в сучасних умовах являє собою відживаючий атавізм. Другий відповідає реаліям індустріального суспільства і займає наразі домінуючі позиції в рамках сучасної цивілізації, проте вже не може забезпечити подальшого розвитку освіти в умовах загальносистемних соціальних змін. Третій тип – це нова філософсько-освітня парадигма, яка формується разом з розвитком постіндустріального суспільства і, по суті, являє собою завтрашній день освіти і всього соціуму.

Найбільш перспективним подальшим напрямом дослідження проблеми, слід вважати обґрунтування необхідності інтерпретації філософсько-освітньої парадигми як основного предмета філософських досліджень.

Список літератури:

1. Гершунский Б.С. Философия образования для XXI века: в поисках практико-ориентированных образовательных концепций. М., 1998.

2. Гусинский Э.Н., Турчанинова Ю.И. Введение в философию образования. Учебное пособие. М., 2000.

3. Клепко С.Ф. Українська царина філософії освіти. Практична філософія. 2001. № 1. С. 197–211.

4. Кун Т. Структура научных революций. М.: Мысль, 1977.

5. Романенко М.І. Гуманізація освіти: концептуальні проблеми та практичний досвід. Дніпропетровськ: ДОІППО, 2001.

6. Шабанова Ю.О. Сучасна парадигма освіти. Вісник ДНУ. Серія «Філософія. Соціологія. Політологія». Дніпропетровськ: ДНУ, 2007. С. 117–121.

7. Пригожин И.Р. Философия нестабильности. Вопросы философии 1991. №6. С. 48–52.

8. Мамардашвили М.К. Классический и неклассический идеалы рациональности. Гл. 1. // www. philosophy.ru/ library.

9. Философия образования: «Круглый стол» журнала «Педагогика». Педагогика. 1995. № 4. С. 3–28.

10. Философия образования: состояние, проблемы и перспективы (материалы «круглого стола»). Вопросы философии. 1995. № 11. С. 3–24.

11. Філософія освіти в сучасній Україні: Матеріали Всеукраїнської науково-практичної конференції «Філософія освіти та стан її розробки в Україні». К., 1997. 254 с.

12. Философия культура и образование (материалы «круглого стола»). Вопросы философии. 1999. № 3. С. 3–54.

ФИЛОСОФСКАЯ ПАРАДИГМА СОВРЕМЕННОГО ОБРАЗОВАНИЯ В ПОСТИНДУСТРИАЛЬНОМ ОБЩЕСТВЕ

В данной статье актуализируется вопрос определения философской парадигмы современного образования в его постнеклассических формах как основы социокультурной модернизации постиндустриального общества.

В частности, анализу подвергается современная ситуация постнеклассической парадигмы образования, которая с одной стороны, возобновляет классический подход к системным знаниям, а с другой - объединяет его с принципиально новыми мировоззренческими тенденциями, которые отражают как принципы новой неклассической научной парадигмы, так и социальные модусы современного человечества. Важнейшие концептуальные основания постнеклассической парадигмы образования связаны с субъектно-субъектными, креативно-интеграционными и синергетическими подходами к образованию. Сделан вывод о перспективности последующего направления исследования проблемы, которым следует считать обоснование необходимости интерпретации философско-образовательной парадигмы как основного предмета философских исследований.

Ключевые слова: *образование, мировоззрение, парадигма, постиндустриальное общество, принципы реформирования образования, постнеклассическое образование.*

PHILOSOPHICAL PARADIGM OF MODERN EDUCATION IN A POSTINDUSTRIAL SOCIETY

In this article the question of determination of philosophical paradigm of modern education actualization in his postnonclassical forms as bases of socioculturale modernization of Postindustrial society. In particular, the modern situation of postnonclassical paradigm of education, which from one side, is exposed to the analysis, proceeds in classic approach to systems knowledge's, and from other – unites him with on principle new world views tendencies which reflect both principles of new nonclassical scientific paradigm and social modes of modern humanity. The major conceptual grounds of postnonclassical paradigm of education are related to subject-subjects, creative-integrations and synergetics approaches to education. A characteristic feature of modern social policy is the search for and implementation of possible options for educational reforms. In addition, the reform is not aimed at changing the content components of education but forming a new educational strategy that not only provides high professionalism, but also contributes to increase the level of cultural and social competence of the human being as an active participant in all manifestations of life. In this regard, we can talk about a new, modern paradigm of education by considering this concept as a set of views, principles, ideas that form the methodological basis for the organization of educational activities. A conclusion is done, about perspective of subsequent direction of research problems which follow to count the ground of necessity of interpretation of philosophical-educational paradigm as the basic article of philosophical researches.

Key words: *education, world view, paradigm, Postindustrial society, principles of reformation of education, postnonclassical education.*

УДК 101.3: 93
DOI https://doi.org/10.32838/2709-2933/2020.1/02

Козак Б.В.

ТЕРМІНОЛОГІЧНЕ СПІВВІДНОШЕННЯ «МЕТАФІЗИКИ» І «ОНТОЛОГІЇ» ЯК ПРОБЛЕМА І МОЖЛИВІСТЬ

Те, що в буденній мові є синонімами,
часто у філософії є антонімами.

Тема співвідношення метафізики та онтології є надбанням XX ст. На сьогодні питання тотожності чи відмінності метафізики та онтології є спірним та неоднозначним. Для вирішення цього питання необхідно зазирнути в історію виникнення цієї теми, що й робить автор, висвітлюючи поставання цієї проблеми.

Ключові слова: *метафізика, онтологія, історія філософії.*

Постановка проблеми. Коли справа стосується онтології або метафізики, розум зазвичай апелює до певних онтологічних або метафізичних вчень, до філософських персоналій або, навіть, до певних епох. У XX ст. відбулося виокремлення онтології та метафізики як окремих феноменів, вони стали предметом філософської рефлексії. Спочатку позитивістське в широкому значенні, тобто й неопозитивіське також, мислення абортувало їх, а потім, через таких велетнів філософування як М. Гайдеґґер та М. Бердяєв, метафізика та онтологія як окремі філософські феномени отримали своє осмислення. Специфічна риса осмислення метафізики та онтології цими філософами полягає у радикальному розмежуванні їх. Так М. Гайдеґґер визначав метафізику як фатум європейського мислення, який унеможливлює Seinsfrage, тобто власне онтологію [5]. У той же час, М. Бердяєв, усвідомлюючи онтологію як мисленеву об'єктивацію, намагався побудувати есхатологічну метафізику, яка була б повністю позбавлена об'єктивації [6].

Далі наведемо декілька випадків розмежування метафізики та онтології у творчості філософів XX ст., щоб окреслити практику використання співвідношень цих термінів.

Досить оригінальне розмежування метафізики та онтології ми знаходимо в філософії Миколи Гартманна (N. Hartmann). Він вказує на те, що ті проблеми, які в певному сенсі становлять фон проблемних областей, що є невідворотними і неминучими, бо їх ставить перед нами їх жорсткий зв'язок з пізнаваним, які неможливо розв'язати до кінця обмеженими пізнавальними засобами і тому вони продовжують існувати за будь-яких успіхів пізнання, – це метафізичні проблеми у власному і легітимному сенсі слова [2, 124]. Отже метафізиці припадають ті питання, які не здатні вирішити інші науки, це ірраціональні питання. Серед них М. Гартман виокремлює онтологічні питання: онтологічний відтінок в основних метафізичних питаннях всіх сфер дослідження є та їх сторона, що піддається розробці та дослідженню. Це можна виразити і так: питання про спосіб і структуру буття, його модальної і категоріальної конструкціях, є те, що найменш метафізично в рамках метафізичних проблем, що найбільш раціонально в загальному складі того, що містить ірраціональний проблемний залишок [2, 127].

М. Гартман виходить з положення, що саме буття не можна ані визначити, ані пояснити. Але можна відрізнити види буття й аналізувати їх модуси [3, 322]. Власне його онтологія і є аналітикою модусів буття. Ці модуси він називає прошарками або стратами. Він зазначає, що будова реального світу має форму нашарування. Кожен шар (страта) є цілим порядком сущого. Головних шарів чотири: фізично-матеріальний, органічний-живий, душевний, історично-духовний. Кожен з цих шарів має свої власні закони і принципи. Більш високий шар буття цілком будується на більш низькому, але визначається ним лише частково[3, 322].

Ми не маємо потреби вдаватися до більш детального освітлення онтології М. Гартмана, бо це не є турботою нашої теми. Для нас важливе

саме розмежування метафізики та онтології в його філософії. Якщо структурація буття на страти та їх феноменологічна дескрипція, тобто онтологія, дає зрозуміти контекст життя та світу, в якому ми всі живемо, то, як здається, метафізика має справу з контекстом, який принципово не можна схопити раціонально, бо за будь-якого прогресу наук завжди буде «залишок» ірраціоналізму. Метафізика, за М. Гартманом, як контекст контекста конституює наше життя (і наукове життя теж) та світ.

Дещо протилежну позицію займає Роман Інгарден (R. Ingarden), коли зазначає, що «онтологія підготовляє метафізичні дослідження», тобто «наскільки онтологія займається чистою можливістю чогось, настільки метафізика – фактичним існуванням того, що було визначено онтологією можливим» [12, 35].

Коомплементарним до цього є позиція українського філософа В. Петрушенка. Він зазначає: «онтологія більше має справу із визначеннями сущого, а не із тим, що робить суще саме сущим. Останнє реально постало як найперше питання метафізики» [10, 155–156].

У філософії Еммануеля Левінаса (E. Levinas) ми спостерігаємо опозиційне щодо М. Гайдеґера тлумачення метафізики та онтології. Якщо для М. Гайдеґера буття було єдиною темою запитування, для Е. Левінаса характерне уникнення буття, він шукає щось, що поза буттям. Е. Левінас визначає буття як тотальність, від якої не сховатися. Буття мислиться як якесь ціле. Буття, де ніщо не кінчається і ніщо не починається. Ніщо не протистоїть йому, ніхто не судить його. Нейтральна анонімність, безособовий і без'язикий універсум [8, 499] А звідси Е. Левінас зазначає, що онтологічне пізнання вже до власної здійсненності втратило те, найважливіше, що сама шукає. Пізнати онтологічно – це помітити в сущому те, завдяки чому воно не є саме цим сущим, цим чужинцем; виявити те, в чому воно себе в деякому роді видає, віддається, віддає себе горизонту, де втрачає себе і, дозволяючи заволодіти собою, знову стає поняттям. Пізнати буття значить осягнути його, виходячи з ніщо, або звести його до ніщо, позбавити інакшості. Такий результат досягається вже під час першого осяяння. Висвітити – значить позбавити буття супротиву, оскільки світло розкриває горизонти і створює порожній простір – видає буття , виходячи з «ніщо» [7, 82]. Саме тому, на думку Е. Левінаса, тоталітарність онтології породжує тоталітарні режими. Для Е. Левінаса онтологія як перша філософія, яка не ставить під питання самототожність буття, а отже є філософією несправедливості, філософією влади [7, 84].

На противагу онтології Е. Левінас розгортає власну концепцію метафізики, яка має своє коріння в філософії І. Канта, коли він визначав предмет метафізики через трансцендентне. Для І. Канта трансцендентне є річчю-в-собі, тобто чимось принципово іншим по відношенню до того, що ми пізнаємо, і з чим маємо справу. І, як здається, метафізика Е. Левінаса є нічим іншим як феноменологічною дескрипцією Іншого.

Е. Левінас зазначає, що в найбільш загальній формі, в тій, яку вона приймає в історії мислення, метафізика дійсно виникає як рух, що йде від звичного нам світу до чужого нам «поза-себе», до «там» [7, 73]. Аналітика цього «там» (Іншого) вимагає певної делікатності та такту. Його необхідно пізнати так, щоб це Інше залишилось непізнанним [7, 133], тобто залишилось саме Іншим. Тому метафізика не є певним вченням або дисципліною, а є бажанням. Метафізика бажає Іншого по той бік голоду, який можна вгамувати, спраги, яку можна втамувати, сенсу, який дав би заспокоєння, словом, по той бік будь-якого задоволення; при цьому ніякий жест, ніякий рух тіла не в змозі зменшити цей порив. Бажання без задоволення, бажання, яке буквально своєю шкірою відчуває віддаленість Іншого, його інакшість та перебування зовні [7, 74].

Разом з тим метафізика Е. Левінаса не є безпредметним маренням. Інший не є вигадкою, він конституює моральне життя людини. Е. Левінас пише з цього приводу, що моральна свідомість є здійсненням метафізики, якщо метафізика означає трансцендування [7, 254]. Тому метафізика реалізує себе в етичних відносинах [7, 111], вона є не стільки теоретизуванням, скільки безпосередньою моральною дією. Якщо для того, щоб бути добрим онтологом, треба мати добру філософську освіту, то для того, аби бути добрим метафізиком, достатньо просто бути доброю людиною.

Таке розрізнення потребує формулювання співвідношення метафізики та онтології. Е. Левінас, як здається, визначає це співвідношення як субординацію, оскільки метафізика має пріоритет перед онтологією [7, 82]. Цей пріоритет обґрунтовується моральним досвідом Іншого. Тому Е. Левінас пише, що фундаментальний досвід, передбачуваний самим об'єктивним досвідом, є досвід Іншого. Досвід par excellence. Оскільки ідея Нескінченності не вміщається в рамки картезіанського мислення, так само Інший не сумірний потенціям і свободі Я. Сама диспропор-

ція між Іншим та Я й є моральною свідомістю. Моральна свідомість – не ціннісний досвід, а доступ до зовнішнього сущого: зовнішнє суще par excellence – це Інший [8, 575].

Робін Коллінґвуд (R. Collingwood) запропонував наступне розмежування метафізики та онтології. Він в «Есе про метафізику» пише, що метафізика – це не наука про чисте буття, а «наука, що має справу з припущеннями (presuppositions), які лягають в основу ординарних наук» [16, 11], де під ординарними науками він розуміє такі науки, що не входять до складу метафізики. Онтологію ж він визначає як «науку про чисте буття» [16, 17] (в оригіналі: science of pure being). І в цьому плані тематизує її як химеру [16, 20], оскільки, як вважає Р. Колінґвуд, онтологія як наука про чисте буття не має свого специфічного предмета, який би виокремлював її від інших наук, і, відповідно, не має власного методу [16, 15]. Отже за Р. Колінґвудом метафізика має бути без онтології. Необхідно зауважити, що таке розрізнення теж є розрізненням, і його важливо враховувати.

Інший філософ М. Мамардашвілі у праці «Необхідність себе» пише: «Онтологією називається сукупність деяких загальних припущень про характер світу» [9, 102]. Фактично, те, що Р. Колінґвуд називає метафізикою, М. Мамардашвілі називає онтологією. Але разом з тим, тлумачення метафізики М. Мамардашвілі дещо збігається з позицією Е. Левінаса, хоча є й принципові розходження.

М. Мамардашвілі починає визначення метафізики в достатньо класичний спосіб як «вчення про все, що має наддосвідний, надфізичний характер» [9, 109]. Якщо онтологія досліджує вірогідність світу, у якому ми живемо, то метафізика вже за своїм формальним визначенням має справу з тим, що поза світом, з тим, що «не вписується» в контекст світу. А єдине, що «не вписується», як здається, в контекст світу, який завжди є світом речей, – це людина, тому М. Мамардашвілі пише: «Метафізичні висловлювання – це перш за все висловлювання про умови людського буття» [9, 110]. Метафізика шукає в людині те, що «робить» її людиною: «Метафізика з'явилася тому, що саме ставлення людини до надприродного є основою для її формування як людини» [9, 111–112]. Те, що шукає метафізика, – це особистість, але не просто як моральність, а як те, що має абсолютний характер: «Існують особистісні підстави моральності та поведінки, які належать іншому простору і часу, ніж простір і час тих чи інших культур або ідеологій» [9, 113]. Особистість це те, що не можна замінити ідеологією чи пануючими настановами. В цьому плані «метафізика завжди має майбутнє. Вона – необхідна частина філософії, тому що крім інших підстав моралі (які теж істотні), є ще підстави, про які ми не можемо говорити в термінах досвіду (тобто в термінах онтології – Б.К.). Але можемо говорити в термінах метафізики, усвідомлюючи однак, що говоримо щось метафізичне – що не піддається спростуванню або доведенню» [9, 114].

Отже тепер ми можемо побачити принципову різницю між метафізикою М. Мамардашвілі та Е. Левінаса. Хоча для них обох метафізика живиться з моральної свідомості, вони по-різному вбачають джерело цієї свідомості: для Е. Левінаса свідомість нам дається від Іншого, для М. Мамардашвілі навпаки – з глибин життя особистості.

Тему співвідношення метафізики та онтології як повноцінний об'єкт дослідження ми також знаходимо у російського філософа Ю. Романенко, хоча він принципово не розмежовує метафізику та онтологію: «Моя ідея була не розводити і не зводити їх. Кращим виразом співвідношення онтології і метафізики, якби це суперечливо не звучало, було б гегелівське словосполучення «тотожність тотожності і відмінності»« [11, 764]. Ю. Романенко визначає метафізику через онтологію: «Метафізика є своєрідний повтор онтології, але не її голе дублювання» [11, 695]. Ю. Романенко визначає предмет онтології як буття, а метафізики як єство. Щодо єства, то він пише: ««Єство» також є трансцендентність під знаком двоїци» [11, 695]. Він пояснює це наступним чином: «Онтологія починає з єдиного буття, але потім починається певне роздвоєння, яке фіксується ім'ям «фюсіс», з'являється природний метафізичний дуалізм, який потім в онтології ж моністично долається» [11, 725].

Ми не можемо погодитись з результатом вирішення цієї проблеми Ю. Романенком, бо наразі не зрозуміло, що ж таке єство й що таке двоїца. Сам автор на це вказує ««Буття» і «єство» є безпередумовними вихідними поняттями, які неможливо визначити» [11, 679].

Таким чином, ми бачимо, що, з одного боку, тема розмежування метафізики та онтології властива багатьом принципово різним філософам, а, з іншого боку, це розмежування відбувається суто випадково, тобто не відповідно самій темі, а відповідно зовнішньої щодо неї основи. Виходить так, що це розмежування виконує функцію риторичного прийому для більш переконливої організації філософського тексту.

Осмислення самого феномену «протистояння» метафізики та онтології у XX ст. не можливе без історико-філософської рецепції поставання цієї теми, що й визначає актуальність нашого дослідження, оскільки на сьогодні це мало досліджена тема.

Мета нашого дослідження полягає у дескрипції розвитку проблеми співвідношення метафізики та онтології.

Об'єктом нашого дослідження є метафізика та онтологія як феномени філософствування, а предметом є аналіз поставання теми співвідношення метафізики та онтології як автономних феноменів філософствування.

Історія виникнення слів «метафізика» та «онтологія» достатньо відома. Ці слова виникли випадково, і скоріше з таксономічних причин, ніж через справу мислення [4, 343].

Слово «метафізика», як зауважує М. Гайдеґґер, виникло «від безпорадності, це найменування деякої скрути (мисленевої – К.Б.), суто технічний термін, який ще нічого не каже про зміст» [18, 58]. Разом з тим, існує альтернативна думка, на яку звертають увагу українські філософи А. Баумейстер [1] і В. Терлецький [13]. Останній формулює позицію Г. Райнера наступним чином: «титул «метафізика» не є «випадковим» іменуванням твору Аристотеля, а його виникнення зумовлено відповідними змістовними положеннями філософії Стагирита» [13, 54]. Райнер обґрунтовує це педагогікою Аристотеля, тобто рухом «від більш зрозумілого для нас до більш явного і зрозумілого за природою» (Аристотель, Фізика 184a 15). Тут треба зауважити, що логіка розуміння не є обов'язковою вимогою до логіки розташування трактатів, і тим паче не вимагає створення неологізму «метафізика». Сам Аристотель надає цілком точне розуміння цього моменту. У Метафізиці книзі Z він пише: «наша задача почати з того, що зрозуміло для кожної людини, і те, що зрозуміло за природою, зробити зрозумілим для кожного» (Аристотель, Метафізика 1029b 5), тобто це рух від нечіткого і оманливого суб'єктивного розуміння до однозначного (нус завжди один) і об'єктивного розуміння, це рух від гадки до істини. Думаю, не варто цю модель переносити на відносини між «Фізикою» та «Метафізикою» Аристотеля, оскільки «Фізика» є науковим трактатом і, отже, проявом істини, а не гадки.

Оскільки певною мірою саме слово тлумачить Першу філософію Аристотеля, має сенс не ототожнювати «Метафізику» Аристотеля і метафізику як таку. По-перше, сам Аристотель не знав цього слова, і, відповідно, не вживав. По-друге, якби Аристотель знав, що його роботу будуть сприймати як метафізику, то він, мабуть, здивувався б, бо метафізика, тобто те, що за межами природи, на сьогодні сприймається як метафора трансценденції, як аналітика того, що не схоплюється іншими науками, а отже надає певну інтерпретацію самої Першої філософії. Так сталося тому, що була перервана традиція тлумачення. Відбувся певний казус: не текст визначав концепт, а навпаки концепт накидував стихійне, «природне» тлумачення тексту.

Ми не будемо вдаватись до ґрунтовного аналізу Аристотелевої думки у «Метафізиці», бо це не стосується безпосередньо теми статті. Але варто зазначити, що сам Аристотель займається не стільки розмислами про те, що поза світом, скільки самим цим світом. У «Фізиці» він осмислював світ, немовби, з середини цього світу, тоді як у «Метафізиці» він осмислює той самий світ, але в цілому. До речі, саме за це й критикував М. Гайдеґґер метафізичну традицію, коли визначав метафізику як «запитання над суще, за його межу, так, що ми отримуємо після цього суще для розуміння як таке і в цілому» [19, 118].

Трансцендентне тлумачення «Метафізики» Аристотеля порушує логіку самого твору, бо трансцендентність завжди апелює до межі, але де ця межа в «Метафізиці»? Між сущим та богом? Ні. Між сущим та сутністю? Ні. Хоча певні натяки на трансценденцію, звичайно, знаходяться, але вони імпліцитні й, може, не усвідомлюються самим Аристотелем. Як концепт, трансценденцію в тексті ми не знаходимо. До того ж треба зауважити, що тема межі найчастіше несе апофатичний сенс, що вступає в протиріччя зі стверджувальним і гносеологооптимістичним мисленням Аристотеля.

З наведених причин, як це не парадоксально виглядає, «Метафізику» Аристотеля частіше визначають як онтологію [4, 350].

Також цікава й повчальна історія виникнення слова «онтологія». Хоча це грецьке слово, греки його ніколи не вживали, бо саме слово виникло на початку XVII ст.

Слово «онтологія» (ontologia) було запроваджено німецьким філософом Якобом Лоргардом (J. Lorhard) у 1606 році, коли він видав працю «Ogdoas Scholastica continens Diagraphen Typicam artium: Grammatices (Latinae, Graecae), Logices, Rhetorices, Astronomices, Ethices, Physices, Metaphysices, seu Ontologiae» [«Восьмичастинний підручник класичних мистецтв: граматика (латинська

та грецька), логіка, риторика, астрономія, етика, фізика, метафізика, або онтологія, що викладені у діаграфічний спосіб» (переклад наш – *Б. К.*)] (St. Gallen, 1606). У цьому підручнику для студентів Я. Лоргард вживає слово «онтологія» всього чотири рази, і завжди як синонім до слова «метафізика», до того ж завжди поряд з ним. Оскільки сам твір ані з точки зору змісту, ані з точки зору форми викладу не є новаторським, або хоча б оригінальним, то ніщо в ньому не вказує на необхідність запровадження слова «онтологія». Досі остаточно не відомо, з яких причин Я. Лоргард запровадив цей неологізм. Існує дві версії. Перша історична: оскільки він був протестантом, то в такий спосіб пропонував зазначити необхідність оновити цю інтелігібельну сферу [21]. Друга стилістична: для пізнього середньовіччя було характерно приділяти велику увагу мовним прикрасам, «серед яких виокремлювались рідкісні слова, архаїзми, неологізми» [20, 45] тощо. Не треба забувати, що цей риторичний прийом несе в собі й пояснювальний мотив.

Не менш дивним фактом є те, що вже сімома роками пізніше була видана дисертація Маттіаса Лобетанца (M. Lobetantz) «Disputatio ontologica de bono et malo» (Rostock, 1613), де слово онтологія, як це видно з назви, є центральним поняттям.

В цьому ж таки 1613 році Рудольф Гьокель (R. Göckel або латиною Goclenius) видав «Lexicon philosophicum quo tanquam clave philosophiae fores aperiuntur» (Frankfurt, 1613), в якому «онтологія» сором'язливо потрапила лише на маргіналію статті «Abstractio», і це згадування онтології виглядає наступним чином: «ontologa, philosophia de ente seu Transcendentibus» (онтологія, філософія буття або трансценденталій).

Стан «біженецької безпорадності» слова «онтології» продовжується до 1647 року, коли Й. Клауберг (J. Clauberg) видає свою працю «Elementa philosophiae seu Ontosophia. Scientia prima, de iis quae Deo creaturisque suo modo communiter attribuuntur, distincta partibus quatuor» (Groningen, 1647). З цього часу слово «онтологія» отримує своє специфічне значення. Під впливом картезіанства Й. Клауберг виокремлює три види сущого: суще як мислиме (ens cogitabile), суще як дещо (aliquid) та суще як річ або субстанціональне суще (res sive ens substantiale). Онтологія, або онтософія, має справу з третім видом сущого, і в цьому плані виступає як вступ до науки про інтелігібельні речі, іншими словами до метафізики зразка Р. Декарта. Таким чином, завдяки Й. Клаубергу відбулося дві події. Онтологія отримала статус науки [17, 112]. З іншого боку, відбулося перше, хоча і не розгорнуте розмежування метафізики та онтології. Одночасність цих подій суто випадкова, але для нас воно має символічне значення. Так, виникнення онтології як філософської науки відбувається саме через розмежування метафізики та онтології, коли онтологія інкорпорується до структури метафізики.

Перше змістовне, тобто розгорнуте і системно обґрунтоване розрізнення метафізики та онтології ми знаходимо у німецького просвітителя Хр. Вольффа (Ch. Wolff), який запропонував структурний опис філософських знань, які були наявні на той час. Хр. Вольфф визначає філософію як науку про можливе як можливе і поділяє її відповідно до двох здатностей людини – теоретичну і практичну. Логіка, яку він називає philosophia rationalis, є пропедевтикою до цих частин. Далі теоретична філософія (метафізика) поділяється на metaphysica generalis (загальну метафізику), яка, фактично, і є онтологією, та metaphysica specialis (родова або видова метафізика), яка в свою чергу поділяється на космологію (вчення про світ в цілому), раціональну психологію (вчення про душу, тобто непротяжну річ) та природну теологію (вчення про докази та атрибути буття Божого).

Для нас важлива не сама класифікація знань через структуру «metaphysica generalis – metaphysica specialis», бо таке розрізнення можна знайти вже в Й. Мікреліуса (J. Micraelius) [15], а усвідомлення Хр. Вольффом онтології. Для нього онтологія – це не стільки вчення про суще, скільки про саме можливе як можливе. «Quod possible est, ens est», тобто він не обмежував предмет онтології актуальним, або наявним, сущим, а розширював це предметне поле, додаючи суще, якого вже або ще нема. Таким чином, Хр. Вольфф «звільняє філософію від кайданів дійсності» [14, 38]. Але онтологічне мислення не є маренням або фантазуванням. Хр. Вольфф визначає онтологічне мислення через логічний принцип несуперечності, бо, здається, лише те і може існувати, що не несе в собі логічної суперечності. Разом з тим онтологія, або загальна метафізика, не є самодостатньою, вона має завершитися в родовій метафізиці, яка вже підкорюється іншому логічному принципу, а саме принципу достатнього обґрунтування Ляйбніца. Якщо загальна метафізика розмірковує про можливість як таку, то родова метафізика мислить про те, як можлива певна предметна сфера у її актуальності. Таким чином, ми бачимо, що Хр. Вольфф не просто дає якусь структуру філософського знання, а «виводить» її

з певної філософської системи, в даному випадку застосовуючи елементи філософії Ляйбніца.

Вольффіанська філософська таксономія філософського знання цікава не лише тим, що вона зазначає співвідношення між метафізикою та онтологією (як відношення між цілим і частиною), а й тим, що саме така таксономія й «обґрунтувала» синонімічність термінів «метафізика» та «онтологія». Справа в тому, що в XIX ст., яке б ми назвали століттям емансипації, науки, що вважалися філософськими, утвердились як самостійні і, відповідно, полишили лоно філософії (а іноді навіть виступили проти неї). Якщо metaphysica generalis займалась спекулятивною філософією, тобто «споглядала» можливість як можливість, то metaphysica specialis була залежна від емпіричних даних, бо вона намагалася пояснити, як ці емпіричні дані (досвід) можливі. І у XIX ст. емпіричні данні накопичилися настільки, що вже потребували власного осмислення. Так, раціональна психологія остаточно сформувалася як окрема наука у працях В. Вундта. Космологія перетворилася на астрономію та астрофізику, а природна теологія (завдяки протестантській думці) – у релігієзнавство. Наукова емансипація успішно реалізовувалася завдяки кантівській критиці саме розділів metaphysica specialis, з одного боку, а з іншого боку, завдяки позитивізму. Звідси видно, що предметне поле метафізики у XIX ст. звузилося до metaphysica generalis, тобто онтології. Якщо до Хр. Вольффа метафізика та онтологія знаходились у відношенні тавтології, тобто порожньої синонімічності, яка була абсолютно безплідною, то після нього метафізика та онтологія перейшли у відношення тотожності, тобто вони утримують формальне розрізнення, але внутрішньо тотожні. Цей дивний стан співвідношення ми й знаходимо у сучасних словниках.

Також треба зазначити, що президент експлікації співвідношення метафізики та онтології у філософії Хр. Вольффа є показовим. Сам Хр. Вольфф не ставив собі за мету розмежувати і в цій розмежованості утримати специфічне співвідношення, він це зробив, вирішуючи власні філософські проблеми. Випадковість розмежування полягає у тому, що це аж ніяк не тема класифікації. Класифікація за своєю суттю не шукає межу, вона намагається об'єднати розрізнене. Класифікація – це ранжування за певним принципом, який може бути й неусвідомленим. Цей принцип виконує об'єднавчу та пояснювальну функцію. Саме тому за умови певних історичних трансформацій замість диференціації терміни перетворюються у синоніми.

Отже випадковість виникнення й узмістнення слів «метафізика» та «онтологія» робить їх вільними від концепцій різних філософів й філософувань певних мислителів, що залучали ці слова до власного вжитку. Таке вільне існування цих слів, а також велика їх значимість робить ці слова цікавим об'єктом дослідження. Сама їхня «безпорадність» має філософську значущість, оскільки це безпорадність від здивування, яке, як ми знаємо, є початком філософування.

Список літератури:

1. Баумейстер А.О. Аристотель. «Метафізика». Біля джерел мислення і буття. Вибрані філософські етюди. К.: Дух і літера, 2012. С. 422–445.

2. Гартман Н.К Основоположение онтологии; пер. с нем. Ю.В. Медведева под ред. Д.В. Скляднева. С.-Пб.: Наука, 2003. 639 с.

3. Гартман Н. Старая и новая онтология; пер. Д. Мироновой. Историко-философский ежегодник 1988. М.: Наука, 1988. С. 320–324.

4. Греческая философия: в 2-х томах. Т.1. М. Канто-Спербер, Дж. Барнз, Л. Бриссон и др; под ред. М. Канто-Спербер; пер. с фр. В.П. Гайдамака, М.А. Графовой; прим. В.П. Гайдамака. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2006. 499 с.

5. Козак Б.В. Аналіз понять «метафізика» і «онтологія» у філософії М. Гайдеґґера. Totallogy-XXI. Постнекласичні дослідження. № 27. К.: ЦГО НАН України, 2012. С. 224–235.

6. Козак Б.В. Опозиція метафізики і онтології у філософії М. Бердяєва. Науковий вісник Чернівецького університету. Випуск 646–647. Філософія. Чернівці: Чернівецький нац. ун-т, 2013. С. 140–146.

7. Левинас Э. Тотальность и Бесконечное свобода; пер. с франц. И.С. Вдовиной. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М., С.-Пб.: Университетская книга, 2000. С. 66–291.

8. Левинас Э. Трудная свобода; пер. с франц. Г.В. Вдовиной. Левинас Э. Избранное: Трудная свобода. М.: РОССПЭН, 2004. С. 319–590.

9. Мамардашвили М.К. Необходимость себя: Введение в философию, доклады, статьи, философские заметки; сост., общ. ред. Ю.П. Сенокосов. М.: Лабиринт, 1996. 432 с.

10. Петрушенко В.Л. Епістемологія як філософська теорія знання: Монографія. Львів: В-во Держ. універ. «Львівська політехніка», 2000. 296 с.

11. Романенко Ю.М. Бытие и естество: Онтология и метафизика как типы философского знания. С.-Пб.: Алетея, 2003. 779 с.

12. Стружевський В. Онтологія; пер. з пол. К. Новікової. К.: Дух і літера, Інститут релігійних наук св. Т. Аквінського, 2014. 312 с.

13. Терлецький В. Сучасні дискусії про назву Аристотелевого твору, відомого нам як «Метафізика». Sententiae. Том 36, № 2. 2017. С. 50–65.

14. Шнайдерс В. Deus est philisophus absolute summus. О философии Христиана Вольфа и понятии философии; пер с нем. и ком. О.М. Зелениной; научн. ред. Г.Л. Тульчинский. Философский век. Альманах. Вып. 3. Христиан Вольф и русское вольфианство; отв. ред. Т.В. Артемьева, М.И. Микешин. СПб.: СПб НЦ, 1998. С. 15–46.

15. Birth of a New Science: History of Ontology from Suárez to Kant / by Raul Corazzon URL: http://www.ontology.co/history.htm (дата звернення: 24.02.2018).

16. Collingwood R.G. An Essay on Metaphysics. Oxford: Clarendon press, 1948. 355 p.

17. Gilson E. Being and Some Philosophers. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1952. 246 p.

18. Heidegger M. Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit. Gesamtausgabe. Band 29/30. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983. 542 s.

19. Heidegger M. Was ist Metaphysik? Gesamtausgabe. Band 9. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976. S. 103–122.

20. McKnight G.H. The Evolution of the English Language from Chaucer to the Twentieth Century. N.-Y.: Dover Publications, Inc., 1968. 433 p.

21. Øhrstrøm P., Uckelman S., Schärfe H. Historical and Conceptual Foundation of Diagrammatical Ontology. URL: http://www.illc.uva.nl/Research/Reports/PP-2007-17.text.pdf. (дата звернення: 24.02.2018).

ТЕРМИНОЛОГИЧЕСКОЕ СООТНОШЕНИЕ «МЕТАФИЗИКИ» И «ОНТОЛОГИИ» КАК ПРОБЛЕМА И ВОЗМОЖНОСТЬ

Тема соотношения метафизики и онтологии появилась и утвердилась в XX в. Сегодня вопрос тождества или различия метафизики и онтологии спорный и неоднозначный. Для решения этого вопроса необходимо исследовать историю этого вопроса, что и делает автор, раскрывая развитие данной темы.

Ключевые слова: *метафизика, онтология, история философии.*

THE TERMINOLOGICAL CORRELATION OF «METAPHYSICS» AND «ONTOLOGY» AS A PROBLEM AND OPPORTUNITY

Subject of correlation of metaphysics and ontology are the heritage of the twentieth century. Today, the question of identity or difference of metaphysics and ontology is controversial and ambiguous. To solve this question, we must look into the history of this issue. It is done by the author when he describes development this problem. Thus, the coincidence of the origin and content of the words "metaphysics" and "ontology" makes them free from the concepts of various philosophers and philosophies of certain thinkers who used these words for purposes. The free existence of these words, as well as their great significance, makes these words an interesting object of study. Their very "helplessness" has philosophical significance, because it is helplessness from wonder, which, as we know, is the beginning of philosophizing. Thus, we see that, on the one hand, the issue of the distinction between metaphysics and ontology is inherent among many fundamentally different philosophers, and, on the other hand, this distinction occurs by chance. It turns out that this distinction serves as a rhetorical tool for a more convincing organization of the philosophical text. The history of the words "metaphysics" and "ontology" is well known. These words arose by chance, and more for taxonomic reasons than because of a matter of thought. Understanding of the very phenomenon of "confrontation" of metaphysics and ontology in the twentieth century is impossible without the historical and philosophical reception of this topic, which determines the relevance of the study. In the twentieth century, there was a differentiation of ontology and metaphysics as individual phenomena, they became the subject of philosophical reflection. Thus, metaphysics has dealt with that issues which other sciences can't solve – these are irrational issues.

Key words: *metaphysics, ontology, history of philosophy.*

УДК 111.83(092)
DOI https://doi.org/10.32838/2709-2933/2020.1/03

Кравченко О.П.

КОНЦЕПЦІЯ ОСЯГНЕННЯ ІСТИНИ У ФІЛОСОФСЬКОМУ КУРСІ ГЕОРГІЯ КОНИСЬКОГО

Стаття присвячена аналізу рукописного латиномовного філософського курсу професора Георгія Кониського, прочитаного ним у Києво-Могилянській академії 1749-1751 року. Зокрема, було досліджено гносеологічну складову частину даного курсу. Встановлено, що професор, відповідно до вимог схоластичного способу філософування, поділяє пізнавальний акт на чуттєву й інтелектуальну частини, із зовнішньочутєвими та внутрішньочуттєвими складниками. У статті стверджується, що Г. Кониський вже зазнавав певного впливу філософії Нового часу, зокрема картезіанства, тому відмовляється від поділу інтелекту, а до внутрішніх чуттів зараховує загальне чуття, фантазію, оцінювальну здатність і пам'ять, пов'язуючи розмірковувальну здатність з інтелектуальною потенцією. Стаття доводить, що первинним і найважливішим у розкритті істини Г. Кониський вважає момент інтуїтивного осяяння інтелекту під час дискурсу, момент зв'язку людського і надприродного розуму, що приходить з наповнення чи переповнення інтелекту світлом й уможливлює для людини осягнення закладеної у ній істини.

Ключові слова: *друга схоластика, інтелектуальне пізнання, інтуїтивне пізнання, інтелект, істина, метод пізнання, розум, чуттєве пізнання.*

Постановка проблеми. Проблема природи пізнання, його змісту, структури, генезису та функціонування є однією з основних в історії розвитку філософської думки. Важливою складовою частиною створення цілісного уявлення про розвиток вітчизняної культурно-філософської спадщини є аналіз вчень, що побутували в Україні у XVII–XVIII ст., зокрема в Києво-Могилянській академії. Саме в Академії постала українська професійна філософія, було започатковано її викладання як певної системи наукових знань. Вона збагатила українську думку ідеями європейського раціоналізму, здійснила синтез українських духовних традицій із західною вченістю, спричинилася до витворення відповідної новому часові української ментальності, сприяла становленню новітньої української культури як невіддільної частини загальноєвропейського духовного процесу, стимулювала розвиток мистецтва, природничих досліджень, гносеологічної проблематики.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Ще у XIX ст. виходить ряд публікацій, що ґрунтуються на висвітленні як філософських курсів професорів Києво-Могилянської академії (М. Булгаков, М. Аскоченський, М. Петров, Ф. Титов), так і другого – білоруського етапу життя Георгія Кониського вже як священнослужителя (Е. Ливотов, П. Горючко, М. Павлович). Проте згадані дослідники не приділяли достатню увагу змістові навчальних курсів, а щодо філософії, то стверджували, що у Києво-Могилянській академії панувала схоластична філософія, тісно пов'язана з теологією. Дійсно, можемо означити спорідненість української філософії XVII–XVIII ст. із схоластикою, але саме вона була необхідним ступенем історико-філософської еволюції, особливо в країні, де переважала спіритуалістико-містична традиція. «Становлення в українській філософії арістотелізму і його схоластичної версії було закономірним явищем і необхідним для компенсації теоретичного осмислення раціонального – адже, не припускаючи можливості для людського розуму раціонально довести догмати віри, вона вважала своїм завданням їх роз'яснити. Тому оприявнення, прояснення і витлумачення були визначальними для схоластичного способу філософування» [3, 58].

Перший професійний переклад латиномовного лекційного рукописного курсу Георгія Кониського сучасною українською мовою був зроблений Марією Кашубою. Саме вона є автором праці «Георгій Кониський – світогляд та віхи життя», в якій реконструйовано світогляд мислителя. М. Кашуба звертає увагу на відтворення культурно-історичних реалій тогочасної України та країн Західної Європи, а також на висвітлення

загальних особливостей історико-філософських розмірковувань, що могли вплинути на формування цілісного вчення Г. Кониського.

Значну увагу постаті Георгія Кониського у своїх дослідженнях приділяють сучасні українські історики філософії: В. Горський, Л. Довга, І. Захара, С. Йосипенко, В. Нічик, Я. Стратій, Л. Діденко та інші. Поділяємо думку Ярослави Стратій, що філософський курс, прочитаний Г. Кониським у КМА в 1749–1751 рр., за структурою і способом розгляду проблем значною мірою зберігає характерні риси барокової схоластики, але у ньому чітко проглядаються й елементи ранньопросвітницької філософії. Професор – блискучий знавець античної спадщини, патристики, схоластики, творчості Е. Роттердамського, Я. Коменського, Р. Декарта, Г. Галілея, П. Гассенді.

Тому значення творчої спадщини Георгія Кониського для характеристики особливостей тогочасного філософування, в тому числі й висвітлення концепцій пізнання істини, є найістотнішою підставою для самостійного історико-філософського дослідження.

Мета статті – дослідити у латиномовному філософському курсі Г. Кониського проблему пізнавальної діяльності людини на шляху досягнення істини.

Виклад основного матеріалу. Гносеологічна складова академічних лекційних курсів висвітлюється насамперед в логіці та психології або в трактатах про душу. У XVII ст. більшість викладачів Академії у своїх філософських курсах описували процес пізнання, використовуючи поширену в той час теорію образів. Наприклад І.Гізель визначав, що речі зовнішнього світу, діючи на органи чуття людини, посилають їм чуттєві образи. Поняття образу розуміли як замінник предмета і сполучну ланку між суб'єктом і об'єктом пізнання. Вже у XVIII ст. професори Академії «заперечували концепцію образів (species) і відхиляли пояснення механізму відчуттів за допомогою імпресивних та експресивних образів» [1, 87], вважаючи, що відчуття виникають в органах у зв'язку з модифікацією анімальних духів. Г. Кониський не дає визначення, що таке «анімальні духи», але вважає, що саме вони, збуджуючись дією зовнішніх об'єктивних чинників, пливуть від мозку по нервах до органів чуття – рецепторів – і зумовлюють таким чином відчуття. Така модифікації анімальних духів «постає або в результаті безпосередньої дії об'єкта, як у дотику і смаку, або внаслідок субстанціальних потоків, які випливають від об'єктів до органів, як у нюхові з допомогою модифікованого об'єктом середовища, як у зорові за допомогою світла, в слухові – зрушеного повітря» («Ab eorum profluviis, vel per medium modificatum, aere scilicet aut lumen») [4, 306]. Отже відчуття (sensus) – це тільки результат дії зовнішнього світу на органи чуттів – носіїв духів. Саме ж відчутне у Г. Кониського є матеріальною, а не духовною здатністю, як щось протяжне, тілесне, сутнє, окреме.

Відчуття професор аналізує з позиції гносеології, тобто їхньої здатності пізнавати світ. Детально описуючи органи чуття, Г. Кониський втілює антропологічний принцип – вивчення людини в єдності її тілесних і душевних визначеностей, тому поділяє відчуття «двояко: на зовнішнє і внутрішнє. Зовнішнім є те, яке безпосередньо сприймає свій зовнішній об'єкт, міститься воно у видимих органах. Внутрішнє – те, яке розпізнає об'єкт зовнішніми засобами і має прихований орган. Зовнішніх відчуттів є п'ять: зір, слух, нюх, смак і дотик» («Sensus in spesie sumptus… dividitur in externum et internum. Externus est, qui immediate percipit obiectum suum externum et residet in organis apparentibus. Internus est, qui cognoscit obiectum mediantibus externis et habet organum latens: externi sensus 5 que sunt: visus, auditus, olfactus, gustus et tactus») [4, 307]. Кожен вид зовнішнього відчуття має відповідний орган, і тільки один. Так, зір – око, слух – вухо, нюх – ніс, смак – піднебіння і язик, дотик – все тіло і нерви, якими проходять духи.

Внутрішні відчуття професор описує «загально як здатність чуттєвої душі, що стосується і відсутніх і наявних об'єктів зовнішніх відчуттів та їх відчування» [4, 310]. У структурі внутрішніх відчуттів, виходячи з різних функцій, які воно виконує, Георгій Кониський, услід за Арістотелем, виокремлює чотири види: загальне чуття, фантазію, оцінювальну здатність і пам'ять, що мають певні відповідники в мозку. Загальне чуття призначене для того, щоб розрізнити, згрупувати і сформувати уявлення про ті невпорядковані враження, які сприйняті засобами зовнішніх відчуттів. Уява (фантазія) зберігає образи об'єктів навіть тоді, коли вони більше не існують. Вона забезпечує безперервність чуттєвого життя, закріплює нагромаджене спільним відчуттям уявлення про об'єкти, які спостерігалися раніше, і на їх основі створює інші різноманітні образи. Саме фантазія з імпресивних образів спричиняє видіння, які Кониський описує як сновидіння. «Сном відчуття зв'язується, в неспанні залишається вільним, у безсонні – діє» [4, 310]. Розуміння окремих речей, сформоване у загальному чутті й збережене

в уяві, приймає пам'ять. Оцінювальну здатність Г. Кониський розуміє у тварин як інстинкт, наприклад, «коли ягня розпізнає неприязнь вовка». У людей це все те, що не охоплюється зовнішніми відчуттями і що можливо використати для осягнення інших речей.

Загалом пізнання в Г. Кониського проходить кілька ступенів: спочатку – чуттєве сприйняття, яке породжують в людині зовнішні предмети, потім – вироблення інтелектом поняття про сприйнятий предмет, з якого формуються судження як вища форма пізнання. Чуттєве сприйняття, властиве як людині, так і тварині, дає інформацію про зовнішній світ, створює основи для вироблення істинних суджень та наукових теорій. Тобто, на основі відчуттів здійснюється діяльність мислення. Переконаний у раціональності світу, Г. Кониський шукав істину на шляху досліджень Божої діяльності – створеної природи. Під останньою він насамперед розуміє сукупність ідеальних сутностей – універсалій. Сукупність універсалій, прообразів речей, що репрезентують у світі вище буття, знаходяться як у речах довколишнього світу, так і в людському розумі. Отже в речах під тілесною оболонкою наявні аналоги понять людського розуму.

У розв'язанні проблеми універсалій Г. Кониський тяжіє до концептуалізму, який наполягає на самостійному існуванні загальних понять в людському інтелекті, від яких людина не може утворити пов'язаних із чуттєвим пізнанням уявних образів: «Суб'єктом універсалій є натури речей, які не є так реально відрізненими від індивіда, щоб існували самі собою, а не з допомогою інтелекту», але «без усякого обдумування інтелектом люди мають один і той самий вид і природу» [4, 77]. Професор переконаний в існуванні одвічного зв'язку між поняттям, тобто формою речі, і буттям цієї форми. На такий зв'язок, що заперечує наявність у природі платонівських ідей – універсальних природ, що відокремлені від одиничних речей, вказує й І. Гізель. Г. Кониський вважає універсалії вічними, незмінними, нематеріальними, що становлять сутність одиничних речей. Проте у його курсі присутній і неоплатонівський елемент учення про універсалії: «Сутності речей існують у часі в природі речей, а об'єктивно у думці, очевидно, в божественній» [4, 326], що свідчить про спадкоємний зв'язок філософії Кониського і його попередників. Також професор відзначав, що в інтелекті людини зосереджено низку речей, які неможливо пізнати за допомогою чуттів, тобто щодо яких людина не може утворити пов'язаних з чуттєвим пізнанням уявних образів. Це загальні поняття, до яких належать рід, вид, відмінність, властиве і випадкове, а також природа, Бог, ангели – ідеальні сутності, які могли пізнаватися лише суто за допомогою мислення.

Отже, надаючи значної ваги чуттєвому досвіду, могилянці водночас справжнім джерелом пізнання істини вважали чисту інтелектуальну діяльність, ускладнену миттєвостями інтуїтивного осяяння. Інтелект у Г. Кониського – це духовна пізнавальна потенція, властивість раціональної душі, яка відноситься до власне інтелектуального. Орган інтелекту не пов'язується з якоюсь окремою частиною тіла. Він спирається на діяльність уяви, від якої бере образи існуючих речей. Професор говорить: «Інтелект, оскільки він є духовною потенцією, а фантастичні уявлення – матеріальні і з інтелектом, здається, не мають ніякої пропорції, перипатетики, тому ділять на агента і пацієнта. За Арістотелем, кн. 3 «Про душу», розділи 5 і 6, вчать, що інтелект-агент – це та властивість, якою душа виводить духовний інтелігібельний образ тієї речі, що схоплена відчуттям. А інтелектом-пацієнтом називається та властивість, яка приймає в себе образи, виведені інтелектом-агентом, і збуджує в них розуміння» («Intellectus, cum sit potentia spiritualis, impaessiones vero phantasmaticae materiales, quarum cum intellectu nulla videtur esse proportio, ideo peripathetici eminenter dividunt intellectum in agentem et patientem ex Aristotele lib.: 3 De anima cap. 5 et 6. agentem intellectum docent esse eadem facultatem, qua anima speciem intelligibilem spiritualem eius rei, quae a sensu percepta est, producit. Patiens vero dicitur esse ea facultas, quae illas species productas ab intellectu agente recipit in se, et cum his elicit intellectiones. Hic patiens intellectus vocat enim possibilis, quia, inquit Aristotelis, est potentia omnia, inquantum scilicet potest omnia intentionaliter seu per ideas impraessas in corpori intelligendo nempe lapidem fit intentionaliter lapis, intelligendo solem fit sol et intellectus patiens ab omnibus admittitur, agentem multi negant praesertim receitiores») [4, 317]. Проте Георгій Кониський відстоює думку сучасних йому авторів і спрощує процес пізнання. Людині вистачає одного інтелекту, «який визначений уявленнями, хоч несприйнятним для нас способом, виробляє розуміння речей. А що він міг би визначатися матеріальними уявленнями, хоч невідомим способом, здається певним з того, що дух і сам той духовний інтелект може поєднуватися з тілом. Звичайно, наводяться й інші думки, якими заперечується інтелект-агент, але вистачить цих основних» («In homine sufficiet unus intellectus, qui determinatus a phantasmatibus, licet nobis imper-

ceptibili modo producat rerum intellectiones, quod autem possit determinari a materialibus phantasmatibus licet ignoto modo certum videtur esse ex eo, quod spiritus et ipse illud intellectus spiritualis potuit corpori uniri. Solent et aliae assertiones, quibus negat intellectus agens») [4, 317].

Дія інтелекту видається багатоскладовою. Розділювальна дія інтелекту має за мету пізнати ціле на основі його частин; об'єднувальна – пізнання цілого без пізнання окремих частин; інтуїтивна – пізнання наявного об'єкта; абстрактна дія постає через чужі образи й ідеї, зокрема пов'язана з ідеєю про майбутнє життя людини. Інтелект може пізнавати об'єкт повністю або частинами і поділяється на три операції розуму. Детально про це Г. Кониський зупиняється у своїй «Логіці», яка ґрунтується на арістотелівському вченні і математичних принципах. Він говорить, що поняття, судження й умовивід – немов три щаблі, якими підноситься людський розум на шляху до основної мети – набуття істинних знань про навколишній світ. Для досягнення цієї мети інтелект має засоби – певні вигадані способи, якими можна глибоко пізнати якусь річ. Це визначення, поділ і аргументація [2, 107]. Визначенням щось пояснюють, поділом ділять на частини. Найдосконалішою формою аргументації є силогізм – вираз, у якому щось дане і з якого потрібно вивести щось інше. Саме силогістичному дедуктивному висновку приділялося найбільше уваги у курсах логіки, де пізнання розглядали як сходження інтелекту від нижчої форми до вищої. Існує три види силогізмів: демонстративний, вірогідний і софістичний [2, 147]. Крім цього, як методи дослідження і як способи викладу матеріалу, професори Академії використовували аналіз і синтез. Усі ці методи покликані забезпечити здобуття істинного знання, що характеризувалося вченими як певне, виразне та очевидне. Останнє передбачало ретельну працю дослідника, спрямовану на перевірку будь-якого знання, будь-яких суджень, раніше прийнятих на віру. Тому Георгій Кониський критикує вчення Платона про природжені ідеї, де всяке знання набувається через пригадування: «Платон учив, що знання набувається шляхом пригадування, бо вважав, що всі душі разом на початку світу були створені Богом раніше від тіл. І оскільки вони створені Богом безпосередньо, то вони створені досконалими й наділеними через вливання пізнанням усіх природних речей, у яких душі забуваються <…> кажу: знання не набувається через пригадування» [4, с. 112].

Знання професор розглядає як певне пізнання, виведене про необхідну річ з найближчої причини. Потрібні три умови, щоб пізнання називалося знанням: точне пізнання, висновок про необхідні речі і виведення цих висновків з найближчих причин. Отже знання – це діяльність розуму, якому передує обов'язково попереднє сприйняття: суб'єкт пізнання, якісь афекти суб'єкта і принципи доведення. Тобто, саме пізнання і знання в епоху бароко становлять осердя в тлумаченні змісту й форми мотивації. Нагромадження знання йде через науку. Г. Кониський показує роль пізнання в запам'ятовуванні минулого, в розумінні сучасного чи навіть майбутнього. Його використання доцільне в «передбачливості, яка вигідно пристосовує речі для майбутньої мети; обережності, яка старанно досліджує та обдумує обставини дій; та обачливості, яка відхиляє та усуває перешкоди» [4, 141]. Але досягти виразного знання природи людський розум спроможний лише завдяки своїй відкритості щодо Бога, зв'язку, що існує між розумом окремої людини і Богом, який переповнює інтелект світлом.

Отже у Г. Кониського розум поділений на дискурсивний (який мислить поняттями і пов'язаний зі сприйняттям) та розум споглядальний, чи спекулятивний. Звичайно перевага надається останньому, тому що, як уже зазначено, умоглядний світ переважає над чуттєвим. Саме спекулятивний розум оперує поняттями, що утворюються внаслідок спрямованості думки на саму думку. Так, спекулятивний розум уявлявся саморефлектуючим мисленням. Цей розум пізнає метафізичну істину, під якою професор розуміє відповідність пізнання об'єктові, а об'єкта буття – пізнанню: «Метафізична істина <…> – це відповідність речі своєму зразкові, тобто Божественній ідеї» [4, 327]. А логічна істинність, яка пізнається дискурсивним розумом, – це відповідність логічних операцій об'єктам, природі, онтологічним аналогам понять людського розуму.

Загалом процес осягнення істини мислився здійснюваним на рівні чуттєвого, дискурсивного та інтуїтивного пізнання. Чуттєве пізнання завершується утворенням відображених образів внутрішнього чуття. Далі в дію включається дискурсивне, логічне пізнання, яке шляхом розмірковування і доведення обґрунтовує істину та створює передумови для раптового осягнення інтелекту, метафізичного пізнання, що робить істину видимою, прозорою для людини. Інтуїтивне пізнання корегує та узгоджує наслідки чуттєвого і дискурсивного пізнання. Тому первинним і найважливішим у розкритті істини є саме момент інтуїтивного осяяння інтелекту під час дискурсу, момент

зв'язку людського і надприродного розуму, що приходить в момент наповнення чи переповнення інтелекту світлом і уможливлює для людини осягнення закладеної у ній істини. Тобто, призначенням світла було зробити річ пізнаваною.

Незважаючи на те, що філософи XVIII ст. пріоритетного значення для людини надавали Богові та вірі, у цей час, порівняно з попереднім періодом, розширилися можливості інтелекту як здатності, завдяки якій людина могла долати межі емпіричних даних і підніматися до власне буття, тобто досягати метачуттєвих реальностей. Це виявилося, зокрема, в концепції етичного інтелектуалізму, яка свободу волі поставила в залежність від впливу інтелекту, згармонізувавши вольовий і раціональний моменти людської діяльності для забезпечення найкращих можливих варіантів вибору людиною поведінки та життєвого шляху.

Висновки. Викладена у філософському курсі Георгія Кониського теорія пізнання формувалися у межах філософських ідей другої схоластики з помітним впливом філософії Нового часу, зокрема картезіанства. Так, зупиняючись на гносеологічній проблематиці, професор великої ваги надавав логіці як методу дослідження істини, викладав вчення про три логічні операції – поняття, судження та умовиводи, спостереження, індукцію та дедукцію. Загалом пізнавальний акт у Г. Кониського розділений на чуттєву й інтелектуальну частини. Разом з тим професор відмовляється від поділу інтелекту, а до внутрішніх чуттів зараховує загальне чуття, фантазію, оцінювальну здатність і пам'ять, пов'язуючи розмірковувальну здатність з інтелектуальною потенцією. Визнаючи важливість чуттєвого пізнання і докладно його викладаючи, професор вищим і досконалішим вважав інтелектуальне пізнання. Останнє Г. Кониський пов'язував з діяльністю раціональної душі, що, забезпечуючи вихід людського мислення на контакт з вищим буттям, уможливлює пізнання істини. Водночас професор визнавав необхідний зв'язок пізнавальних здатностей різного рівня, що свідчить про розуміння приналежності людині як цілісній субстанціальній системі будь-якої пізнавальної дії.

Список літератури:

1. Київ в історії філософії України. Горський В., Стратій Я., Тихолаз П., Ткачук М. К.: Вид. дім «КМ Академія»; ТОВ Університетське видавництво «Пульсари», 2000. 264с.

2. Кониський Г. Філософські твори у 2 томах; упоряд. та пер. М.В. Кашуби. К.: Наукова думка, 1990. Т. 1. 496с.

3. Стратій Я. Концепція інтелектуального пізнання у філософських курсах Києво-Могилянської академії (схоластичний контекст). Sententiae. Науковий філософський журнал ВНТУ. Вінниця: ВНТУ, 2016. № 2 (XXXV). С. 57–81.

4. Koniski G. Philosophia iuxta… anno 1749, septembri 20. Інститут рукописів Національної бібліотеки України ім. В. Вернадського. Шифр ДА/П 51. С. 1а. 334.

КОНЦЕПЦИЯ ПОСТИЖЕНИЯ ИСТИНЫ В ФИЛОСОФСКОМ КУРСЕ КОНИССКОГО

Статья посвящена анализу рукописного латиноязычного философского курса профессора Георгия Канисского, прочитанного им в Киево-Могилянской академии в 1749-1751 годах. В частности, была исследована гносеологическая составляющая данного курса. Установлено, что профессор в соответствии с требованиями схоластического способа философствования, разделяет познавательный акт на чувственную и интеллектуальную части, с внешнечувственными и внутреннечувственными составляющими. В статье утверждается, что Г. Конисский уже испытывал определенное влияние философии Нового времени, в частности картезианства, поэтому отказывается от разделения интеллекта, а к внутренним чувствам причисляет общее чувство, фантазию, оценочную способность и память, связывая рассудительную способность с интеллектуальной потенцией. Статья доказывает, что первичным и самым важным в раскрытии истины Г. Конисский считает момент интуитивного озарения интеллекта при дискурсе, момент связи человеческого и сверхъестественного разума, приходит из наполнения или переполнения интеллекта светом и делает для человека постижения заложенной в ней истины.

Ключевые слова: *вторая схоластика, интеллектуальное познание, интуитивное познание, интеллект, истина, метод познания, ум, чувственное познание.*

THE CONCEPT OF ACHIEVING TRUTH IN THE PHILOSOPHICAL COURSE OF GEORGIY KONYSKYI

The article is devoted to the analysis of the manuscript Latin-language philosophical course of Professor Georgiy Konysky, read by him at the Kyiv-Mohyla Academy in 1749-1751. In particular, the epistemological component of this course was studied. It is established that the professor, in accordance with the requirements of the scholastic mode of philosophizing, divides the cognitive act into the sensory and intellectual parts, with external sensory and intrinsic sensory components. The theory of cognition set forth in the philosophical course of Georgy Konysky was formed within the philosophical ideas of the second scholasticism with a noticeable influence of modern philosoph. Thus, focusing on epistemological issues, the professor attached great importance to logic as a method of studying truth, taught the doctrine of three logical operations – concepts, judgments and inferences, observation, induction and deduction. The article states that G. Konysky has already undergone a certain influence on the philosophy of the modern times, in particular Cartesianism, therefore refuses to divide the intellect, and internal senses include the common sense, fantasy, evaluation ability and memory, linking reasoning ability with intellectual potency. The article proves that the primary and most important in revealing the truth G. Konysky considers the moment of intuitive illumination of intelligence in the course of discourse, the moment of connection between human and supernatural intelligence, which comes from the filling or overflow of intelligence with light and makes it possible for a person to comprehend the truth inherent in it.

Key words: *second scholastic, intellectual cognition, intuitive cognition, intelligence, truth, method of cognition, reason, sensory knowledge.*

УДК 17.0
DOI https://doi.org/10.32838/2709-2933/2020.1/04

Кудря І.Г.

ПРАКТИЧНА ФІЛОСОФІЯ КОНФУЦІАНСТВА

Практична філософія конфуціанства є духовною основою китайської цивілізації, оскільки формує аксіологічні засади соціально-політичного порядку. В практичній філософії конфуціанства центральне місце займали питання моральної природи людини, управління державою, освіти, виховання та культивування етично відповідального громадянина. Фундаментальними принципами конфуціанської етики виступали принципи людяності і ритуалу. Розвиток і систематизація основних ідей конфуціанства в сфері етики і практичної філософії пов'язані з мислителями Мен-цзи і Сюнь-цзи.

Ключові слова: *гуманність, ритуал, етика, конфуціанство, благо.*

Постановка проблеми. Конфуцій (551–479 рр. до н.е.) запропонував етичну реформу китайського суспільства. Його основна пропозиція передбачала обмеження примусу і репресій з боку держави. Модернізацію китайського суспільства мала розпочати та очолити еліта суспільства, тобто люди з високою освітою та етичними принципами. Будучи ініціатором цих модерністських ідей, Конфуцій став визнаним засновником школи вчених, яка ще називається конфуціанською інтелектуальною традицією.

Конфуціанці були освіченими людьми, які прагнули перетворити репресивний державний адміністративний апарат на етичну модель державного управління. Дуже швидко частина цього широкого інтелектуального руху освічених вчених-філософів (ши) стала державними консультантами. Головна мета конфуціанської моделі модернізації полягала в культивуванні етичного та дисциплінованого суспільства.

Аналіз публікацій. Ключовим текстом, в якому викладені основні принципи конфуціанства, є «Аналекти Конфуція» (Лунь Юй). Аналекти в перекладі з грецької мови означає вибрані твори одного або кількох авторів. Текст складається з фрагментів, створених генераціями учнів Конфуція і написаних через сімдесят років після смерті самого Конфуція.

Оскільки аналекти написані рядом авторів, існує певна відмінність інтерпретацій ключових понять в них. Можна побачити відмінності між поняттями, які відображають власні ідеї Конфуція та іншими поняттями, які були модифіковані або вставлені пізніше. «Аналекти Конфуція» (Лунь Юй) важливі для розуміння інтелектуальної історії конфуціанства та китайської цивілізації загалом. У цьому аспекті аналекти – це збірник етичних приписів поведінки людей, а не всеосяжний систематичний філософський трактат.

Постановка завдання. Визначити, які питання і принципи займали центральне місце у практичній філософії конфуціанства. З'ясувати, який внесок зробили у розвиток і систематизацію основних ідей конфуціанства в сфері етики і практичної філософії мислителі Мен-цзи і Сюнь-цзи.

Виклад основного матеріалу дослідження. Головною метою конфуціанських аналектів був розвиток та заохочення рефлексивного мислення про етичні вчинки та обов'язки. З огляду на цю методологію, в рамках філософії конфуціанства були розроблені два фундаментальні принципи рен (гуманності) та лі (поведінкової пристойності). Базуючись на цих принципах, можливо досягнути конфуціанського ідеалу цивілізації. Будь-яке розуміння конфуціанської філософії спирається на те, як ми розуміємо ці два принципи та взаємодію між ними.

Рен або гуманність у своєму ранньому застосуванні позначало мужність, як особливу якість правителя. Гуманність також позначала доброзичливе ставлення правителя до своїх підданих. Проте в конфуціанській рефлексії це поняття поступово стало означати моральну якість, характерну для людини загалом. В різних варіаціях поняття гуманності широко використовувалося в ранній конфуціанській філософії, позначаючи людяність загалом, людяність як визначну характеристику людини або природну людську чесноту співчуття. Таким чином, цю характеристику визначали багатьма способами, але найчастіше, як вроджений стан чи особливість колективного суспільно-політичного життя. В китайській мові

слово гуманність складається з двох символів, лівий означає одну людину, а правий дві. Це говорить про те, що змістом цього поняття є білатеральні людські стосунки.

Принцип гуманності виступав вихідною точкою етичної поведінки особи. Він діяв за умови, якщо між людьми існує загальна згода та спільні інтереси. Спільність інтересів або взаємність позначалися поняттям шу. З поняттям взаємності пов'язано поняття чжун, яке зазвичай розуміється як сумлінність або обов'язок, відданість. Разом ці два поняття – чжуншу – означають найкращий спосіб досягнення власної мети в умовах взаємовигідних відносин (шу) на підставі відданості один одному (чжун). У цьому аспекті, чжун і шу можна розуміти як два виміри етичної діяльності.

«Аналекти Конфуція» представляють собою версію золотого правила етики: не робіть іншим те, що ви не хочете, щоб зробили вам. Ця формула інколи називається «срібним правилом», оскільки вона містить більш конформіський смисл: це правило не вимагає добрих вчинків, а лише тих, які не завдають шкоди.

У конфуціанській філософії культивування взаємовигідних і благодійних відносин є невід'ємною частиною етичного життя. Суспільство симбіотичне, а не антагоністичне. Конфуціанське ідеальне суспільство є ідеальною великою родиною: правитель – це доброзичливий батько нації або великої сім'ї. Гуманність і культивування особливих стосунків починається з сімейних відносин. Іншими словами, гуманність виникає в сім'ї. Саме сімейний контекст забезпечує первинне середовище для морального розвитку. У цьому середовищі людина навчається бути лояльною, співпереживати, вести переговори, любити, піклуватися, виявляти співчуття, висловлювати жаль, вгамовувати пристрасті та встановлювати пріоритетність своїх обов'язків. Навички і уміння, отримані в сімейному середовищі, є життєво важливими для взаємодії людини з іншими людьми у подальшому суспільному житті. Сімейні відносини відіграють домінуючу роль підчас формування людини.

Гуманність як етична мудрість тісно пов'язана з такими соціальними настановами: повага, толерантність, доброзичливість, працьовитість та щедрість. Крім цього, для гуманності необхідні такі якості характеру, як мудрість, праведність, сміливість і рішучість. Принцип гуманності реалізується в різних контекстах: сімейному, державному та соціальному.

Більш повне розуміння принципу гуманності вимагає розгляду іншого важливого принципу – лі (ритуал). Цей принцип присутній у всіх нормативних кодексах поведінки китайського суспільства. Він широко використовувався в доконфуціанські часи для позначення ритуальної релігійної поведінки з метою отримання надприродного захисту та благословення божеств.

В первісні часи вважалося, що прихильність богів може привернути ритуальна жертва. Багато ритуалів присвячених, зокрема, врожаю, проводилися тільки імператором, який також вважався «Сином неба». Протягом періоду воюючих держав сфера застосування принципу лі поступово розширювалася і стала позначати благопристойність у взаємодіях між пересічними громадянами.

Стандарти і норми благопристойності служили керівництвом для правильної поведінки в ряді контекстів: між дітьми та батьками, підданим і правителем, чиновниками та імператором. На підставі принципу лі були розроблені чіткі стандарти для певного типу поведінки відповідно до конкретного місця і часу.

В ідеалі, впровадження практики лі сприяло гуманізації людських відносин. Крім свого основного етичного змісту, принцип лі містить значний естетичний компонент. Конфуціанський принцип лі виступав альтернативою щодо легістського принципу фа (закону) як засобу управління державою. «Ця система становить основу конфуціанської концепції управління Піднебесної за принципом li «ритуалу (етикету)», протиставлена вченню легістов, які наголошували на дотриманні закону і на покарання в разі його порушення» [1, 87].

Наявний глибокий зв'язок між гуманністю і ритуалом. Взагалі мета конфуціанської етичної програми – самовдосконалення – полягала в тому, щоб навчитися бути людиною. Принципи гуманності і ритуалу пов'язані між собою, як внутрішньо, так і зовнішньо. Принцип гуманності стосується внутрішнього, морального змісту людини. Навпаки, основу принципу ритуалу становлять зовнішні, соціально сконструйовані норми, які керують і певним чином обмежують внутрішнє Я.

Відповідно виникає питання, що є важливішим для конфуціанської етичної програми, природні (внутрішні) моральні якості або їх зовнішнє культивування. Гуманність виступає етичною та мотиваційною основою ритуальної благопристойності. Рен є моральним принципом вищого порядку. Внутрішня мораль не обумовлена ритуалом (лі) ззовні. Гуманність, як вищий моральний принцип, надає сенс ритуалу. Іншими словами, гуманність є шкалою критеріїв оцінки практики ритуалу. Проте гуманність, як принцип вищого

порядку, не зменшує значущість ритуалу в конфуціанській філософській традиції.

На відміну від гуманності, ритуал більш легко підлягає регулюванню. Ритуал виконує просвітницьку та цивілізаційну функцію, оскільки забезпечує дотримання суспільної благопристойності. Суспільство, яке керується ритуалом, буде організованим і дисциплінованим.

Ритуал відіграє величезну роль в соціалізації людини. В конфуціанстві лі зі звичайного обряду або ритуального жертвопринесення перетворився в механізм виховання та соціалізації, завдяки якому людина стає гуманною, тобто соціальною.

Гуманність і ритуал є взаємозалежними принципами. Це означає, що будь-який з двох принципів не має самостійного значення. Відповідно до цієї точки зору, гуманність проявляється лише в практиках ритуалу.

Розроблені в рамках практичної філософії конфуціанства, принципи гуманності і ритуалу спричинили значний вплив на культуру країн Східної Азії. Саме в контексті конфуціанського філософського дискурсу були вироблені основні азіатські цінності. Разом гуманність і ритуал становлять основу конфуціанської практичної філософії, а усвідомлення їх взаємодії виявляє багато фундаментальних елементів конфуціанської філософської думки. Ретроспективний розгляд понять гуманності і ритуалу спонукає до подальшого дослідження питань пов'язаних з моральним вихованням в суспільно-політичному контексті.

У конфуціанській філософській думці, культивування гуманних (цивілізованих) відносин є невід'ємною частиною китайської ідентичності. Інше питання, пов'язане з принципами гуманності і ритуалу, стосується впливу соціально-етичних норм на конкретного індивіда. Нарешті, важливим аспектом конфуціанської практичної філософії є співвідношення колективного та індивідуального. Можна з певністю стверджувати, що конфуціанство є спробою поєднання колективістсько-індивідуалістичних характеристик соціально-політичних організацій. Фактично, конфуціанська практична філософія, яка базується на принципах гуманності і ритуалу, є втіленням колективістсько-індивідуалістичного підходу до суспільно-політичної організації держави.

Модель етичного суспільства Конфуція була простою та ідеалістичною: належне державне управління починається з морального самовдосконалення еліти. Впровадження конфуціанської етичної моделі держави мало далекосяжні наслідки в китайському суспільстві та культурі. Ідея, що виховання і освіта породжують морально відповідальну особу, була прищеплена до системи китайського державного управління. Ця система проіснувала від епохи династії Хань (206 р. до н.е.–206 р. н.е.) до 1905 р.

Така тривалість була обумовлена декількома причинами. По-перше, доступ до влади був пов'язаний з рівнем освіти і етичними якостями. Це була позитивна зміна, яка означала перехід від спадкового державного правління до компетентного та етичного управління. По-друге, освіта та виховання набули надзвичайно високого статусу у китайському суспільстві. Нарешті, конфуціанська етична програма мала життєво важливі наслідки для китайського суспільства завдяки низці її ключових рис: увага до розвитку індивіда в цілому, особливий акцент на культивуванні моральних якостей людини, інтегрований характер особистісного розвитку та соціально-політичного прогресу.

Конфуціанство було оптимістичним, але прагматичним, в оцінці людських моральних здатностей та способів їх формування з метою отримання більш продуктивних результатів для суспільства.

Визначний внесок в розвиток конфуціанської практичної філософії зробили Мен-цзи (385–312 рр. до н.е.) і Сюнь-цзи (310–219 рр. до н. е). Мен-цзи, учень Конфуція другого покоління, стверджував, що людська природа є доброю. «Схильність до таких чеснот, як гуманність, справедливість, етикет, мудрість, дана людині від природи, як і її совість. Це те, що відрізняє її від тварини. Мен-цзи вважає, що людина від народження відчуває жалість, соромиться зла, їй властиво бути ввічливою і шанобливою, вона в змозі відрізняти правду від брехні» [1, 98].

Відповідно до Мен-цзи, зло обумовлене різними сторонніми чинниками, які призвели до того, що людина спотворила свою первісну добру природу. Отже необхідне виправлення для відновлення втраченого вихідного блага.

Сюнь-цзи вважав, що людська природа була зло з самого початку, і що її треба виправити, щоб уникнути подальшого розкладання людського роду. Питання щодо людської природи та її виправлення знайшли свій розвиток, як в конфуціанській школі, так і за її межами. Мен-цзи є автором трактатів конфуціанського канону «Чотири книги» (Си-Шу). По суті, філософія Мен-цзи є гуманістичною та етичною. Його теорія про природу людини більш просунута, систематична та логічна, ніж у Конфуція [4, 59.]. На цій основі він побудував свою теорію гуманної держави.

Інші концепції людської природи, що відрізнялися від Мен-цзи, наголошували, що моральність не є внутрішньою частиною людської природи; людина народжується, як чиста дошка, і стає хорошою або поганою залежно від впливу навколишнього оточення; деякі люди народжуються внутрішньо добрими, а інші – злими. Основною етичною проблемою Мен-цзи, як теоретичною, так і практичною, була моральна самокультивація [3, XI].

Перший підхід відокремлює моральність від природи людини, тоді як другий підкреслює вплив на людей зовнішніх факторів. Третій підхід заперечує твердження Мен-цзи, що благо – універсальна характеристика людини. Стверджуючи, що внутрішня доброта є універсальною рисою людини, Мен-цзи наголошує, що всі люди потенційно добрі, незалежно від спадкового статусу. Співвідношення спадкового статусу і морального виховання було важливою темою в конфуціанській практичній філософії.

Як правило, конфуціанцями були звичайні люди без благородного походження, яким необхідно було легітимізувати своє становище. Менцзи навіть сформулював трансцендентну основу моральної людської природи на підставі єдності між небом та природою людиною. Людина, яка культивує свою природу служить небу (тянь).

Осереддям людської природи Мен-цзи вважав сінь «серце», це поняття позначає душевні характеристики, а не анатомічний орган. Сінь – це комплекс внутрішніх психічних рис людини. Мен-цзи визначив такі основні прояви сінь: симпатія, моральне почуття, повага, мудрість.

Теорія природи людини Мен-цзи починається позитивною тезою про універсальну вихідну доброту, а завершується оптимістичним баченням етичного, добре керованого суспільства. Ідеї Менцзи та його прагнення до гуманної держави мали велику популярність в умовах тогочасної війни та тотального терору.

Сюнь-цзи виступав проти поглядів легізму, даосизму, моїзму та школи імен. Сюнь-цзи не просто критикував кожен з цих поглядів. Першою чергою він синтезував те, що, на його думку, було важливими елементами цих різних філософій з його особистими конфуціанськими переконаннями. Наприклад, Конфуцій відхиляв закон або покарання (фа) як інструмент управління. Сюньцзи був більш реалістичним, підтверджуючи негативні наслідки фа, він вважав, що метода морального виховання самого по собі недостатньо для трансформації суспільства.

На відміну від позитивної оцінки людської природи Мен-цзи, погляди Сюнь-цзи більш песимістичні. Його трактат називається «Людська природа є злою». «Якщо Менцзи виходив з доброти людського начала, інший видатний представник конфуціанської школи Сюнь-цзи висував протилежну точку зору. На його думку, прагнення людини до наживи, тілесні пристрасті і небажання працювати свідчать про те, що людина зла за своєю природою. Добро ж досягається шляхом виховання в ній етичних норм і ритуалу. Сюнь-цзи вважає, що в умовах міжусобних воєн князівств необхідно внести в ідею управління за допомогою етикету складову fa <…>» [1, 98].

Сюнь-цзи починає свій трактат з постулату про нестачу морального добра в первісній людській природі. Людина – це зло. Добро – це результат свідомої діяльності. Людина вже народжується з почуттям заздрості та ненависті. Отже будь-яка людина, що слідує за своєю природою і потурає своїм емоціям, неминуче втягнеться у розбій та розбрат, буде порушувати закони і правила суспільства і закінчить злочинцем. Ідея цзянь (зла) є антонімічною щодо чеснот [2, 99].

Сюнь-цзи не просто заявляє, що людська природа неморальна. Він акцентує увагу на її антисоціальних наслідках. Розбіжності між Мен-цзи та Сюнь-цзи породжують важливі філософські та етичні питання.

Мен-цзи виступав за виховання соціально позитивної поведінки, тоді як Сюнь-цзи передусім за запобігання антисоціальної поведінки. Моральне виховання у Мен-цзи здебільшого пов'язане з поняттям сінь. З іншого боку, Сюньцзи висуває більш широку програму, яка підкреслює важливість узгодженої соціальної регуляції, з застосуванням лі і фа. Усвідомлюючи, що природа людини є злою, і що вона недисциплінована, держава має створити правила пристойності, а також встановити закони для того, щоб виправляти людські почуття, перетворювати їх і керувати ними. Лі заохочує до позитивної поведінки, тоді як фа, яке діє через покарання, перешкоджає негативній поведінці.

Лі і фа є інструментами встановлення суспільно-політичного порядку. Вони працюють у тандемі – лі заохочує альтруїстичні тенденції, а фа обмежує пристрасті. Сюнь-цзи ретельно досліджує ритуал і його застосування. Лі сприяє здійсненню соціальної гармонії, оскільки допомагає визначити місце кожної людини в мережах суспільних взаємин. Лі використовує різні засоби мовлення, харчування, одяг та житло. Як модель,

ритуал допомагає досягти золотої середини. Ритуал – це трансформація первісної природи людини за допомогою набутих характеристик.

Ця концепція лі дещо відрізняється від її розуміння Конфуцієм, який розглядає лі разом з рен, а також Мен-цзи, який ототожнював лі з практичним глуздом. В обох цих філософів лі є методикою виховання людських моральних якостей. Сюнь-цзи пов'язує лі з фа, надаючи першому компонент відповідальності. Для порівняння, підхід Сюнь-цзи до морального порядку є більш обґрунтованим та більш зваженим у своїх припущеннях щодо людської природи. Його концепція зовнішнього регулювання поведінки, є більш життєздатною системою, ніж ідеалістичний гуманізм Мен-цзи.

Ще один аспект підходу Сюнь-цзи пов'язаний з його дискусіями з діалектиками про імена та їх зв'язок з реальністю. Діалектик Гунсунь Лун підкреслював абсолютну природу імен, надавши їм статус, схожий на універсалії. Ця дискусія про імена та їх зв'язок зі світом була головною філософською проблемою з IV ст. до н.е. Конфуцій досліджував застосування імен для встановлення норм суспільних відносин.

Чженмін (виправлення імен) в конфуціанській філософії є етичною теорією щодо відповідного поводження тих, хто носить певні імена. Сюнь-цзи стверджував, що немає ніякої містики пов'язаної з походженням імен, оскільки їх значення є звичайним. Кожен погоджується використовувати певне ім'я, оскільки існує домовленість.

Створення норм шляхом визначення імен (понять) – є потужним інструментом, за допомогою якого можна керувати цілими народами. Сюнь-цзи доводить, що роль держави полягає не в тому, щоб обмежувати людей від бажань, а скоріше управляти бажаннями і прагненнями людей.

У своїх етичних концепціях Мен-цзи і Сюнь-цзи починають з протилежних засновків. Мен-цзи спирається на вихідне припущення, яке поділяло раннє конфуціанство, про доброту, притаманну людській природі. Він оптимістично вважав, що трансформація суспільства відбудеться, якщо ці начала добра будуть культивовані. Сюнь-цзи, з іншого боку, постулює, що для модернізації не достатньо однієї моралі, вона повинна бути зміцнена лі і фа. Тим не менш, він робить оптимістичний прогнози для суспільства. Сюнь-цзи однозначно стверджує, що етичне вдосконалення є реальною можливістю для всіх людей.

Висновки. Обидва філософи недвозначно утверджують рівність усіх людей. Поняття рівності, яке вводять Мен-цзи і Сюнь-цзи, не тільки позбавляє легітимності історичну природну нерівність (тобто нерівність через право вищого народження), але також критикує існуючу нерівність. Вони кидають виклик спадковій аристократії і замінюють її етичною меритократією. Модель держави, яку вони запропонували, по-суті є соціальною інженерією суспільства.

Список літератури:

1. Тань Аошуан. Китайская картина мира: Язык, культура, ментальность. Москва: Языки славянской культуры, 2004. 240 с.

2. Knoblock J. Xunzi: a translation and study of the complete works. Stanford, CA: Stanford University Press, 1994. xix, 433 p.

3. Mencius. Translated by Irene T. Bloom. Edited by Philip J. Ivanhoe. New York: Columbia University Press, 2009. xxii, 178 p.

4. Yong Choon Kim. Oriental Thought: An Introduction to the Philosophical and Religious Thought of Asia. Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers, 1989. 394 p.

ПРАКТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ КОНФУЦИАНСТВА

Практическая философия конфуцианства является духовной основой китайской цивилизации, поскольку формирует аксиологические основы социально-политического порядка. В практической философии конфуцианства центральное место занимали вопросы нравственной природы человека, управления государством, образования, воспитания и культивирования этически ответственного гражданина. Фундаментальными принципами конфуцианской этики выступали принципы человечности и ритуала. Развитие и систематизация основных идей конфуцианства в сфере этики и практической философии связаны с мыслителями Мэн-цзы и Сюнь-цзы.

Ключевые слова: *гуманность, ритуал, этика, конфуцианство, благо.*

THE PRACTICAL PHILOSOPHY OF CONFUCIANISM

The practical philosophy of Confucianism is the spiritual basis of Chinese civilization, as it forms the axiological bases of the socio-political order. In the practical philosophy of Confucianism, the central place was occupied by the issues of the moral nature of man, the management of the state, education, training and cultivation of an ethically responsible citizen. Fundamental principles of Confucian ethics were the principles of humanity and ritual. The development and systematization of the basic ideas of Confucianism in the field of ethics and practical philosophy are connected with the thinkers of Mencius and Xunzi. Both philosophers unequivocally affirm the equality of all people. The notion of equality introduced by Mencius and Xunzi not only deprives historical natural inequality (i. e, inequality through the right of higher birth) of legitimacy, but also criticizes existing inequality. They challenge the hereditary aristocracy and replace it with ethical meritocracy. The model of the state they proposed per se is social engineering of the society. In their ethical conceptions, Mencius and Xunzi start from opposite foundations. Mencius relies on the original assumption about the goodness inherent in human nature shared by the early Confucianism. He was optimistic that the transformation of society would take place if these principles of good were cultivated. Xunzi, on the other hand, postulates that the only morality is not enough for modernization, it must be strengthened by li and fa. However, he makes optimistic forecasts for the society. Xunzi unequivocally states that ethical improvement is a real opportunity for all people

Key words: *humanity, ritual, ethics, Confucianism, good.*

УДК 378.4
DOI https://doi.org/10.32838/2709-2933/2020.1/05

Курбатов С.

ІНСТИТУЦІЙНЕ ЛІДЕРСТВО УНІВЕРСИТЕТІВ В КОНТЕКСТІ МІЖНАРОДНИХ РЕЙТИНГІВ

У статті розглядається вплив міжнародних університетських рейтингів на розвиток різних моделей лідерства в академічному середовищі. Наголошується, що, оскільки рейтинги розраховуються на основі певного специфічного бачення університетської діяльності, можна вести мову про різноманітні типи лідерства, формуванню та розвитку яких в університетському середовищі сприяє орієнтація на участь у цих рейтингах. Зокрема, у випадку Академічного рейтингу світових університетів (ARWU) можна вести мову про модель науково-дослідницького лідерства, адже більшість його індикаторів оцінюють саме дослідницький вимір університетської діяльності. Рейтинг світових університетів QS сприяє розвитку статусно-маркетингової моделі лідерства, оскільки репутація серед експертів та роботодавців, а також кількість іноземних студентів та викладачів складають значну частину його ваги. А рейтинг веб-сторінок світових університетів Webometrics сприяє розвитку лідерства університетів у віртуальному просторі, оскільки вимірює значною мірою потужність сайту університету та його ефективність. Враховуючи специфічний характер кожного з рейтингів та відповідного кластеру цінностей, які формуються під його впливом, важливим є їх комплексне використання в процесі розвитку інституційного лідерства.

Ключові слова: *університетські рейтинги, цінності, лідерство, науково-дослідницьке лідерство, статусно-маркетінгове лідерство, лідерство у віртуальному просторі.*

Постановка проблеми. Лідерство є новою управлінською парадигмою, яка максимально активізує потенціал співробітників на основі формування єдиного ціннісного поля заради досягнення спільної мети та їх гармонійної та максимально зацікавленої співпраці в колективі. Вітчизняні дослідники характеризують лідерство як «вищий еволюційний та якісний рівень управління» [1]. Тому реформування системи вітчизняної вищої освіти на засадах лідерства є актуальним та вкрай важливим завданням, ба більше, ця парадигма, на нашу думку, максимально враховує фундаментальну для університетського середовища цінність академічної свободи. В свою чергу, міжнародні рейтинги можна розглядати як альтернативний механізм освітніх вимірювань, який впродовж останнього десятиліття став впливовим інструментом академічної політики та реально активізує процес реформування університету [2].

Виклад основного матеріалу дослідження. Вимірюючи різні напрямки університетської діяльності, міжнародні університетські рейтинги сприяють формуванню бачення різних моделей еволюції університету в сучасних умовах [3], а, відповідно, і розвитку різноманітних систем цінностей, які формують передумови для інституційного лідерства конкретного університету у національному, регіональному та глобальному контекстах. Рейтинги виступають своєрідним дороговказом для аксиологічних змін в академічному середовищі, які надалі сприятимуть підвищенню конкурентоспроможності та ефективності як конкретного університету, так і системи вищої освіти взагалі.

Розглянемо останнє положення на прикладі трьох популярних міжнародних університетських рейтингів та їх можливого впливу на формування університетського лідерства. Слід одразу зазначити, що міжнародні рейтинги – відносно молодий феномен університетського життя, який з'явився в 21 столітті та пов'язаний з активними процесами формування глобального освітнього простору. Перший міжнародний рейтинг – Академічний рейтинг світових університетів (ARWU) або Шанхайський рейтинг [4] – практично повністю зосереджений на оцінці науково-дослідницького потенціалу університету, а отже сприяє формуванню цінності наукових досліджень в університетському середовищі та формує модель науково-дослідницького лідерства. Шанхайський рейтинг вперше з'явився у 2003 році у формі п'ятисот найкращих, за його версією, університетів світу.

Починаючи з 2017 року, укладачі рейтингу додатково друкують ще список університетів, які увійшли в шосту, сьому та восьму сотню кращих. Загалом в цьому рейтингу оцінюється більше ніж 1300 університетів [5].

Якість освіти згідно цього рейтингу складається з одного індикатора, який оцінює кількість лауреатів Нобелівської премії та премії Філдса серед випускників університету. Цей індикатор орієнтований на найвищій прошарок еліти світової академічної спільноти. Вага даного індикатора – 10%. Нобелевська премія традиційно вважається найпрестижнішою в світі академічною нагородою та присуджується у шести номінаціях: 1) фізика; 2) хімія; 3) медицина; 4) література; 5) боротьба за мир; 6) економічні науки. Згідно з заповітом Альфреда Нобеля (1833–1896), підписаним 27 листопада 1895 року, значна частина його спадщини відходила для заснування премії, яка б присуджувалася у галузі фізики, хімії, медицини, літератури та боротьби за мир. В 1968 році Центральний банк Швеції започаткував премію імені Альфреда Нобеля в галузі економічних наук, яка додала цій престижній нагороді останню, шосту номінацію.

За період з 2001 по 2017 роки Нобелевська премія присуджувалась в усіх цих номінаціях 585 разів, а кількість осіб, що її отримали, або ж лауреатів, складає 923 особи (серед яких 49 жінок та 874 чоловіки), а також 27 організацій (останні отримували премії виключно в номінації боротьба за мир). За власним бажанням Нобелівську премію відмовились отримати лише дві особи – французький письменник та філософ Жан-Поль Сартр (1905–1980) в 1964 році (література) та в'єтнамський політик Ле Дих Тхо (1911–1990) в 1973 році (боротьба за мир). Під тиском влади були примушені відмовитись від нагороди німецькі вчені Ріхард Кун (1900–1967) – хімія, 1938 рік; Адольф Фрідріх Йоганн Бутенандт (1903–1995) – хімія, 1939 рік; Герхард Йоганнес Пауль Домагк (1895–1964) – медицина, 1939 рік, а також російський поет та письменник Борис Пастернак (1990–1960) – література, 1958 рік. Нобелівські премії не присуджувались в різноманітних номінаціях 49 разів, найчастіше в період Першої та Другої світових війн (1914–1918 та 1939–1945) [17]. Середній вік лауреатів Нобелівської премії складає 59 років, а найчастіше її отримують особи в віці від 60 до 64 років [18]. Наймолодшою на сьогоднішній день лауреаткою є пакистанська правозахисниця Малала Юсафзай (1997 р. н.), яка в 2014 році отримала Нобелівську премію миру у віці 17 років, а найстарішим – Леонід Гурвіц (1917–2008), який отримав Нобелівську премію з економіки у 2007 році у віці 90 років [17]. Найбільша кількість лауреатів Нобелівської премії народилися у США – 265 осіб [19].

Премія Філдса присуджується Міжнародним математичним союзом починаючи з 1936 року, хоча сама ідея мати подібну нагороду з'явилася під час проведення Міжнародного конгрессу математиків в Торонто в 1924 році [20]. Свою назву премія отримала на честь канадського математика та її ініціатора Джона Чарлза Філдса (1863–1932), який, як і свого часу Альфред Нобель, заповідав значну частину власних коштів для її заснування [21]. На відміну від Нобелівської премії, премія Філдса присуджується лише молодим дослідникам (у віці до 40 років), а її лауреатом стають від двох до чотирьох осіб [20].

Наступний критерій оцінює якість науково-викладацького складу та включає наступні індикатори: 1) кількість співробітників, які є лауреатами Нобелівської премії або премії Філдса (20%) та 2) кількість високоцитованих дослідників за версією Clarivate Analytics [6] (20%). До речі, представники традиційного переможця Шанхайського рейтингу – Гарвардського університету – отримували премію 27 разів [22]. Clarivate Analytics – це заснована в 2016 році компанія, мета якої полягає в тому, щоб відбирати, аналізувати та надавати якісну інформацію в науково-дослідницькій сфері. Їй належить платформа Web of Science, аналітична надбудова Essential Science Indicator, авторський ідентифікатор Researcher ID та інші впливові ресурси [23].

Третій критерій – дослідницькі результати – теж включає два індикатори: 1) кількість статей, надрукованих в 2012–2016 роках в журналах Nature and Science (20%) та 2) загальна кількість статей, проіндексована Science Citation Index-Expanded [7] та Social Sciences Citation Index [8] в 2016 році (20%). І, нарешті, останній критерій цього рейтингу, який складається з одного індикатора, це продуктивність університету у перерахунку на одного академічного співробітника (10%) [5]. Орієнтація Шанхайського рейтингу на показники науково-дослідницької діяльності університету є особливо важливою для української системи університетської освіти, адже університети в нас традиційно сприймались як навчальні інституції, й лише впродовж останніх років стали робити акцент на дослідницький компонент. Таким чином, усвідомлення цінності науково-дослідницької діяльності як ключового

та найбільш інноваційного компоненту університетської місії, закладає підґрунтя для формування відповідного типу лідерства на інституційному рівні. На цей час, українські університети в Шанхайському рейтингу не представлені, але в базі університетів, яку розміщено на сайті рейтингу, можна знайти три українські університети: Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Харківський національний університет імені Василя Каразіна та Сумський державний університет [28].

Водночас хронічне недофінансування науково-дослідницької сфери робить вкрай проблематичним появу українських університетів серед лідерів в цій галузі. Так, за даними Тетяни Богдан: «Українські показники фінансування наукової діяльності відносно ВВП у період до 2014 року відставали від середнього рівня в країнах ЄС майже втричі, а в 2016–2017 роках – вже в чотири рази. Так, у 2016–2017 роках в Україні витрати всіх секторів на виконання наукових досліджень і розробок становили 0,5% ВВП, тоді як відповідний середній рівень по країнах ЄС – 2,0% (стратегія «Європа 2020 Європейської комісії поставила завдання довести обсяги фінансування цієї сфери у 2020 році до 3% ВВП). В Україні фінансування сфери досліджень і розробок із державного бюджету у 2013 році становило близько 0,4% ВВП, у 2014–2015 роках зменшилось до 0,3%, а в 2016–2017 роках – до 0,2% ВВП. У 2018 році планується незначне збільшення обсягів бюджетного фінансування – до 0,25% ВВП» [5]. Хотілося б вірити, що останнє збільшення бюджетного фінансування – це не разовий популістський крок на фоні наступних виборів, а початок стійкої тенденції до досягнення Україною відсотку відповідних витрат у провідних країнах ЄС. Адже інвестиції саме в інтелектуальну галузь є, з точки зору стратегічного розвитку сучасного суспільства, найбільш оптимальними.

Другий міжнародний університетський рейтинг QS [9] розраховується, виходячи з важливості репутації університету серед експертів в галузі вищої освіти та роботодавців, а також його привабливості для іноземних студентів та викладачів. Цей рейтинг робить акцент на репутації університету та сприяє імплементації цінностей підприємницької культури в університетське середовище. Рейтинг QS почав виходити з 2004 року, але до 2009 року це був спільний проект з Times Higher Education (THE). В 2009 році THE відмовилась від співробітництва з QS, і з 2010 QS розробляє рейтинг самостійно [25]. Остання версія рейтингу QS (2018) розраховувалась у відповідності з наступними індикаторами: 1) оцінка академічної репутації університету, яка визначалась шляхом опитування експертів, в якому взяли участь більше 70 000 осіб – 40%; 2) оцінка репутації університету серед роботодавців, в якому взяли участь більше 30 000 осіб, при цьому доля іноземних та вітчизняних представників складає по 50%–10%; 3) співвідношення викладачів та студентів – 20%; 4) індекс цитування у перерахунку на співробітника університету за даними Elsevier's Scopus database [11] (за результатами 2011–2016 років було обраховано 99 мільйонів цитат із 10,3 мільйонів статей) – 20%, та, нарешті, кількість іноземних викладачів та студентів – по 5% [10]. Враховуючи важливість репутаційного фактору, а також здатність успішно «просувати» власний університет як у своїй країні, так і за кордоном, відповідну модель лідерства можна охарактеризувати як статусно-маркетингову. До речі, відносно успішне входження провідних українських університетів до цього рейтингу свідчить про непоганий розвиток даної діяльності у вітчизняному університетському середовищі. Зокрема, у версії рейтингу QS 2018 року Харківський національний університет імені Василя Каразіна займає позицію 401–410, Київський національний університет імені Тараса Шевченка – 420–430, а Національний технічний університет України «КПІ імені Ігоря Сікорського» – 501–550. Національний технічний університет «ХПІ» заходиться на позиції 701–750, а Донецький національний університет імені Василя Стуса та Сумський державний університет розміщені на позиції 801–1000 [26].

Третій рейтинг, який, на нашу думку, доречно розглянути в контексті даної проблеми, – це рейтинг веб-сторінок університетів Webometrics [12]. Його остання версія, яка була оприлюднена у січні 2018 року, включала 11 998 університетів з усього світу, в тому числі 327 університетів з України [12]. Рейтинг Webometrics розраховувався у відповідності з наступними індикаторами: 1) обсяг університетського сайту за даними пошукової системи google.com – 5%; 2) кількість зовнішніх посилань на університетський сайт (за даними Ahrefs [14] та Majestic [15] – 50%; 3) кількість цитат провідних авторів за даними Google Scholar Citation – 10%, та 4) кількість статей, які входять до 10% найбільш цитованих в 2011–2015 роках в 26 предметних галузях за версією Scimago [15] – 35% [13]. Цей рейтинг розглядає представленість та активність університету в мережі Інтернет, оцінюючи, переважно, потужність та ефективність

сайту конкретного університету. В сучасних умовах розвитку інформаційних та комунікаційних технологій та розвитку цифрового навчання, це – один з найбільш перспективних та інноваційних напрямків університетського розвитку, який заохочує поширення цінності відповідних підходів в академічному середовищі. Відповідну модель лідерства, яка формується під впливом рейтингу Webometrics, можна ідентифікувати як модель віртуального лідерства. На жаль, українські університети важко назвати лідерами у цій сфері, адже найкращий з них – Київський національний університет імені Тараса Шевченка – займає в останній редакції цього рейтингу лише 1 273 місце в світі. Далі йдуть Національний технічний університет України «КПІ імені Ігоря Сікорського» (1 729 місце), Харківський національний університет імені Василя Каразіна (2 116 місце) та Сумський державний університет (2 149 місце) [27].

Висновки. Підсумовуючи, хотів би наголосити на важливості комплексного підходу у використанні міжнародних рейтингів для розвитку лідерського потенціалу університетів. Кожен з цих рейтингів стимулює розвиток окремих важливих напрямків університетської діяльності, але лише разом вони закладають підґрунтя для інституційної трансформації університету на засадах лідерства у відповідності з вимогами сучасності. Так, Шанхайський рейтинг орієнтує на розвиток науково-дослідницького потенціалу університету, його інноваційної спрямованості. Рейтинг QS сприяє акценту на формування позитивного іміджу університету в академічному середовищі та серед основних споживачів освітніх послуг, а також успішному просуванню університетських послуг на національному, регіональному та глобальному ринках. Рейтинг Webometrics привертає увагу до необхідності розробки сучасного, функціонального та ефективного сайту університету та його діяльності у віртуальній сфері. Відповідно, кожний авторитетний міжнародний рейтинг формує власний специфічний кластер цінностей, імплементація яких в академічне середовище сприяє успішності, ефективності та конкурентоздатності того чи іншого університету та розвитку його соціального капіталу.

Список літератури:

1. Калашнікова С.А. Освітня парадигма професіоналізації управління на засадах лідерства. К.: Київський університет імені Бориса Грінченка, 2010. С. 9.
2. Курбатов С. Університетські рейтинги як альтернативний механізм освітніх вимірювань. Рідна школа, № 1-2, 2017. С. 3–6.
3. Курбатов, С. Моделі університетської освіти XXI століття крізь призму провідних міжнародних рейтингів. Вища освіти України. № 3 (50), 2013. С. 103–110.
4. Academic Ranking of World Universities. URL: http://www.shanghairanking.com/index.html.
5. Academic Ranking of World Universities. Methodology 2017. – URL: http://www.shanghairanking.com/ARWU-Methodology-2017.html.
6. Clarivate Analytics. URL: https://clarivate.com/.
7. SCI – Science Citation Index. URL: Expanded https://library.maastrichtuniversity.nl/collections/databases/sci/.
8. SSCI – Social Sciences Citation. URL: Index. https://library.maastrichtuniversity.nl/collections/databases/ssci/.
9. QS World University Rankings. URL: https://www.topuniversities.com/qs-world-university-rankings.
10. QS World University Rankings. Methodology. – URL:https://www.topuniversities.com/qs-world-university-rankings/methodology
11. SCOPUS. – URL: https://www.elsevier.com/solutions/scopus
12. Ranking Web of Universities. – URL: http://www.webometrics.info/en.
13. 2018. Ranking Web of Universities. New Edition. URL: http://www.webometrics.info/en/node/200.
14. Ahrefs. URL: https://ahrefs.com/.
15. Majestic. URL: https://majestic.com/.
16. Scimago Journal & Country Rank. URL: http://www.scimagojr.com/.
17. Nobel Prize Facts. URL: https://www.nobelprize.org/nobel_prizes/facts/.
18. Average Age for Nobel Laureates in all Prize Categories. URL: https://www.nobelprize.org/nobel_prizes/lists/laureates_ages/all_ages.html.
19. Nobel Laureate and Country of Birth. URL: https://www.nobelprize.org/nobel_prizes/lists/countries.html.
20. Fields Medal. URL: http://mathworld.wolfram.com/FieldsMedal.html
21. Джон Чарлз Філдс. URL: https://uk.wikipedia.org/wiki/Джон_Чарлз_Філдс.
22. Nobel Laureates and Research Affiliations. URL: https://www.nobelprize.org/nobel_prizes/lists/universities.html.

23. Clarivate Analytics. URL: https://uk.wikipedia.org/wiki/Clarivate_Analytics.
24. Богдан, Тетяна Руйнація української науки як наслідок кланово-олігархічного ладу. URL: https://dt.ua/SCIENCE/ruynaciya-ukrayinskoyi-nauki-yak-naslidok-klanovo-oligarhichnogo-ladu-274495_.html.
25. QS World University Rankings. URL: https://en.wikipedia.org/wiki/QS_World_University_Rankings.
26. QS World University Rankings 2018. URL: https://www.topuniversities.com/university-rankings/world-university-rankings/2018.
27. Ranking Web of Universities. Ukraine. URL: http://www.webometrics.info/en/Europe/Ukraine%20.
28. Academic Ranking of World Universities. Universities. URL: http://www.shanghairanking.com/Search.html.

ИНСТИТУЦИОНАЛЬНОЕ ЛИДЕРСТВО УНИВЕРСИТЕТОВ В КОНТЕКСТЕ МЕЖДУНАРОДНЫХ РЕЙТИНГОВ

В статье рассматривается влияние международных университетских рейтингов на развитие различных моделей лидерства в академической среде. Отмечается, что, поскольку рейтинги рассчитываются на основе определенного специфического видения университетской деятельности, можно говорить о различных типах лидерства, формированию и развитию которых в университетской среде способствует ориентация на участие в этих рейтингах. В частности, в случае Академического рейтинга мировых университетов (ARWU) можно говорить о модели научно-исследовательского лидерства, ведь большинство его индикаторов оценивают именно исследовательское измерение университетской деятельности. Рейтинг мировых университетов QS способствует развитию статусно-маркетинговой модели лидерства, поскольку репутация среди экспертов и работодателей, а также количество иностранных студентов и преподавателей составляют значительную часть его веса. А рейтинг веб-страниц мировых университетов Webometrics способствует развитию лидерства университетов в виртуальном пространстве, поскольку измеряет в значительной мере мощность сайта университета и его эффективность. Учитывая специфический характер каждого из рейтингов и соответствующего кластера ценностей, которые формируются под его влиянием, важно их комплексное использование в процессе развития институционального лидерства.

Ключевые слова: *университетские рейтинги, ценности, лидерство, научно-исследовательское лидерство, статусно-маркетинговое лидерство, лидерство в виртуальном пространстве.*

THE INSTITUTIONAL LEADERSHIP OF UNIVERSITIES IN THE CONTEXT OF INTERNATIONAL RANKINGS

The paper is devoted to the investigation of the influence of university rankings on the development of different models of leadership among the universities. It is emphasized the importance of an integrated approach in the use of international rankings to develop the leadership potential of universities. Each from these ratings stimulates the progress of some important areas of university activity, but only together they lay the foundation for the institutional transformation of the university on the basis of leadership in accordance with modern requirements. The author stressed that due to the fact of specific approaching for university activities in different international university rankings, we could speak about different types of leadership, which are supported by orientation for participation in these rankings. In case of ARWU this is scientific and research model of leadership, because the main indicators of this ranking evaluate the efficiency of research. QS World University Rankings elaborates status-marketing model of leadership, because it is oriented toward measure of reputation of university among experts and employers as far as number of foreign faculty and students. At last, Webometrics creates a leadership model in a virtual space, because its indicators evaluate the www-page of the university and its representation in virtual space. Each of these international rankings has certain specific approach to university, which is reflected in particular cluster of values, shaping of which it provokes. Accordingly, each authoritative international ranking forms its own specific cluster of values, the implementation of which in the academic environment contributes to the success, efficiency and competitiveness of a university and the development of its social capital. That is why the complex using of rankings in the process of development of institutional leadership is important.

Key words: *university rankings, values, leadership, scientific and research model of leadership, status-marketing model of leadership, virtual leadership model.*

УДК 94: 331+159
DOI https://doi.org/10.32838/2709-2933/2020.1/06

Куц В.А.

НЕСПРОМОЖНІСТЬ «МАГІЧНОЇ» КОНЦЕПЦІЇ ПОХОДЖЕННЯ МИСТЕЦТВА

У статті розглядаються філософські погляди на проблему походження мистецтва, аналізується сутність і розкривається особлива сторона людської діяльності на рівні практики.

Ключові слова: *мистецтво, магічна концепція, специфічне, людство, діяльність, практика.*

Протягом тривалого часу дослідниками мистецтва розвивалася й обґрунтовувалася магічна концепція походження мистецтва. Одним із перших її сформулював французький історик-археолог Соломон Рейнак. Аналізуючи виникнення найдавніших творів мистецтва, він писав: «Ми стикаємося тут з магічним походженням самого мистецтва, яке мало за мету прилучити чаклуванням тих тварин, якими харчувалося плем'я» [8, с. 136]. Прихильником концепції був і німецький дослідник первісного мистецтва Герберт Кюн. На його думку «мистецтво, як і релігія, є шляхом людини до розкриття вічної таїни божества, одним із шляхів наближення до Бога. Тому й живописні зображення неодмінно були пов'язані з релігійним культом» [11, с. 49].

Взаємодія різних форм суспільної свідомості впродовж історії була зумовлена багатьма об'єктивними чинниками. Визначалася вона тим, наскільки вичленилася, диференціювалася й спеціалізувалася людська діяльність, котра є специфічною для кожної із досліджуваних форм свідомості, наскільки отримала вона своє інституціональне закріплення у певних соціальних установах та організаціях. Оскільки в первісному суспільстві така спеціалізація ще не відбулася (або перебувала в зародковому стані), не можна говорити про взаємодію мистецтва і релігії як сформованих форм свідомості, що існують окремо одна від одної. Але взаємодію окремих елементів чи сторін єдиного, цілісного (синкретичного) утворення вже можна назвати духовним життям первісного суспільства. Це означає, що естетична і релігійна діяльність ще не «розійшлися», не відокремилися й реалізувалися в системі цілісного міфологічно-обрядового комплексу.

Тим часом в зарубіжній літературі не припиняються дискусії з приводу виникнення, еволюції та взаємодії релігійної і художньої свідомості. Одна з ліній дискусії ґрунтується на основі визнання думки про те, що генетично й історично мистецтво виникло з релігійної свідомості та релігійного ставлення до світу. Найбільш яскраво ця точка зору виражена Люсьєном Леві-Брюлем: «міфологічна художня свідомість виникає з містичної орієнтації первісної людини» [5, с. 259]. Цю думку підтверджує М. Дворжак: «мистецтво – безпосередній орган суб'єктивних релігійних переживань» [3, с. 9]. Герберт Рід, зокрема, категорично наполягає, що ірраціоналістичне, містичне начало передує естетичному, художньому мисленню і що в подальшому ми бачимо мистецтво й релігію, які поряд виходять з неясних сутінків історії [7]. Та найголовніше завдання не в тому, щоб «розвести» первісну художню діяльність і магічну, релігійну, а в доведенні того, що соціальні потреби, які породили початки мистецтва й релігії, були не лише відмінними, а в певному розумінні навіть протилежними. Доведення цього – головний аргумент спростування «магічної» концепції походження мистецтва.

Складним, але необхідним для розуміння проблеми походження мистецтва й релігії, є питання про те, чи реалізується кожна соціальна потреба в особливому, якісно-специфічному виді діяльності людей, чи можуть в одному виді діяльності людей реалізуватися кілька принципово відмінних потреб. Відповідаючи, треба мати на увазі, що в первісному суспільстві спеціалізація й диференціація видів діяльності лише зароджувалися. Практично вона зводилася лише до віково-статевого поділу праці: полювання на великих тварин (мамонти, зубри, печерні ведмеді тощо) була прерогативою дорослих чоловіків, а збиранням плодів і полюванням на дрібних тварин займалися жінки й діти. Проте в родовому суспільстві, окрім

споживчої діяльності, зароджувалися й початки духовної діяльності, яка знаходила своє виявлення в обрядах. Саме в них реалізовувались кілька якісно різних духовних потреб первісної общини: емоційно-експресивна, пізнавальна, естетична, магічна (тобто релігійна). Можливість такої єдності зумовлена тим, що існуючі види діяльності ще не відокремилися від обрядових дійств.

Перш ніж перейти до проблеми взаємозв'язку мистецтва й релігії, слід зважити, що релігія, як і мистецтво, не споконвічні. В. Зибковець довів, що виникненню релігії передував дорелігійний період. На його думку: «безрелігійна епоха охоплює у наших предків період давнього, середнього й частково пізнього палеоліту» [4, с. 100–102]. Але, заперечуючи наявність у них релігії, вчений водночас допускає існування в них моралі й мистецтва. Із цього випливає, що: «не лише неандертальці, а навіть синантропи й пітекантропи мали «розвинутий інтелект», мислили «логічно», себто були розумними істотами. Поведінка в їхньому середовищі нібито регулювалася моральними нормами; у них вже нібито формувались естетичні потреби, а отже зароджувалося й мистецтво. Не було в них лише релігії» [4, с. 245–247]. Таке міркування породжене ігноруванням істотних якісних відмінностей між первісним стадом «людей, що формувалися» (архантропи, палеоантропи), та первісною общиною людей сучасного фізичного типу (неоантропів, Homo sapiens), до яких належали люди верхнього палеоліту (кроманьйонці). Цю суперечність долає теорія двох стрибків.

На думку Ю. Симонова, у формуванні людини й суспільства перший стрибок знаменував перехід від використання готових знарядь праці нашими антропоморфними предками до їх виготовлення. Результатом чого було перетворення австралопітекових мавп у мавподібних людей (архантропів), до яких належать пітекантропи, синантропи й Homo habilis (людина уміла) [10, с. 26–33].

Другий стрибок – перетворення найдавніших людей (палеоантропи, неандертальці) на людей сучасного типу і фактичне припинення їхньої біологічної еволюції. Цей вид людини вже володіє певними можливостями для розвитку не лише фізичних, а й розумових здібностей, для пізнання навколишнього світу й самого себе. З цього моменту прогрес людства виявляється у формі оволодіння новими засобами праці й пізнання (знаряддя праці, знакові системи) та передачі умінь, навичок новим поколінням. Іншими словами, з цього моменту прогрес суспільства реалізується як прогрес людської культури, тоді як на етапі людей, що формувалися, він реалізувався ще як спадкові зміни морфологічної структури, які визначалися природним відбором [10, с. 147–179].

З теорії двох стрибків випливає, що епоха людей, які формувалися (архантропи, палеоантропи) – епоха становлення людського суспільства і самої людини, коли людське начало лише пробивало собі шлях, долаючи звірине і біологічне. Адже спільність людей, що формувалися, була первісним стадом, в якому велику роль відігравали біологічні, тваринні інстинкти [10, с. 242–319]. З позицією В. Зибковця важко погодитися, тому що: форми відображення архантропів і палеантропів були дуже примітивними, вони не могли вийти за рамки усвідомлення конкретної наявної ситуації, їхня уява залишалася нерозвинутою (вони були нездатні до узагальнення й абстрагування).

Для виникнення релігії потрібні були певні гносеологічні передумови. Для того, щоб у тих далеких предків з'явилися ілюзорні релігійні уявлення, потрібно було, аби безсилля людей перед природою пройшло через їхню свідомість. Тим часом антропологія доводить, що у пітекантропів і синантропів були відсутні передумови для членороздільної мови, а отже й відсутнім було понятійне мислення, й через це, очевидно, навіть у початкових формах відсутніми були якісь релігійні вірування.

Але те ж саме можна сказати й про мистецтво й мораль. Наявність певних, закріплених в інстинктах форм поведінки найдавніших мавполюдей, ще не можна кваліфікувати як наявність моральних норм. Ці останні формуються відносно пізно й передбачають вже високий рівень не лише свідомості, а й самосвідомості людини.

Стосовно неандертальців, археологія накопичила певні факти, які дають підстави стверджувати про появу в них елементів первісних вірувань. Принаймні виявлено більше 20 випадків, коли труп неандертальця був похований з певним наміром [5]. Так, кістяки всіх захоронених неандертальців знайдені в позі сплячих на боці, всі вони орієнтовані на захід чи на схід. Особливе значення має відкриття О. Окладніковим захоронення неандертальського хлопчика в Тешик-Таші (Узбекистан): навколо черепа хлопчика розставлені роги гірського цапа. З цього можна зробити припущення про існування якихось магічних вірувань [6, с. 26].

Немає ніяких підстав, ані теоретичних, ані фактичних, відокремлювати початки мистецтва

від часу виникнення початків релігії. Навпаки, є всі підстави гадати, що формування того й іншого відбувалося одночасно. Але це аж ніяк не означає, що явища ці виникали з якоїсь однієї соціальної потреби. Існували лише спільні гносеологічні передумови для формування художньої діяльності та первісних релігійних вірувань, але соціальні їх корені були різними.

Витоки усіх духовних, так званих «вищих», потреб людей слід шукати в їхній матеріальній практиці, у їхній трудовій, виробничій діяльності. Однак для розуміння цих витоків – художньої творчості й релігійних вірувань – мусимо вичленити два складники людської практики. Річ у тому, що суспільна практика (тобто виробництво людьми матеріальних благ) із самого початку свого існування включала в себе як об'єктивні (себто незалежні від людей) відношення до природи, так і об'єктивні відносини між людьми. Ці об'єктивні відношення людей до світу мають два складники, без вичленення яких не можна правильно зрозуміти соціальних витоків мистецтва і релігії. Один складник людської практики виражає й фіксує ступінь панування людей над зовнішнім світом, а інший – панування об'єктивних умов життя над ними.

Ці два складники суспільної практики існували вже в первісному суспільстві, на світанку людської історії. Співвідношення їх у первісну епоху було специфічним: люди робили лише перші кроки на шляху підкорення собі об'єктивних умов їх життя, й отже в їхній практичній діяльності несвобода й залежність явно переважали над свободою. До того ж слід враховувати, що в різних видах практичної діяльності й навіть у різних ситуаціях міра свободи була різною, що, зрештою, зумовлювало й розмежування застосування первісними людьми засобів впливу на природу: в одному випадку це були реальні засоби впливу, підкріплені знаннями й досвідом, в іншому – ілюзії, що видавали бажане за дійсне.

Хоча первісна людина й робила лише перші кроки до підкорення собі сил природи, її вміння, навички й емпіричні знання не слід недооцінювати. Зішлемося на А. Анісімова: «Весь уклад життя мисливця, його вміння жити в суворій тайзі – усе свідчить про різнобічні знання й нагромаджений віками досвід. Мисливець, наприклад, за характером лосиного сліду дізнається, місцевий це чи прийшлий звір, прийшов він здаля чи з близьких місць, самець це чи самка, молодий і недосвідчений чи старий і розумний звір. За гілками, які пообгризав лось, мисливець безпомильно визначає, голодний був звір чи ситий, за його слідами – як поводився звір на жируванні; чи довго днював тут, пішов сам чи його хтось сполошив і таке інше. Враховуючи це все, мисливець і вирішує, де шукати звіра» [1, с. 30].

Багато подібних описів є в інших авторів – мандрівників і вчених (В. Арсеньєва, Л. Штернберга, В. Богораза, Б. Малиновського та інших). Саме цей складовий елемент суспільної практики первісних людей, де реалізувалася їхня свобода, й був основою початків естетичної діяльності.

Таким чином, початки художньої діяльності виникали в безпосередньому зв'язку з двома сторонами життя первісних людей: по-перше, у процесі і на основі трудової діяльності, передусім – виготовленні знарядь праці; по-друге, в процесі розвитку засобів спілкування між людьми, в яких об'єктивувалося пізнання світу.

Виготовлення знарядь праці було головним чинником розвитку свідомості. Для того аби знайти необхідний матеріал для виготовлення знарядь, надати цьому матеріалові доцільну для трудової діяльності форму, необхідно мати у свідомості образ бажаного об'єкта, усвідомлювати характер його впливу на навколишні речі. Таким чином, свідомість повинна була відірватися від безпосередньої життєдіяльності наших антропоморфних предків, вийти за межі одиничної, конкретної ситуації і створити образ, що випереджає результати трудових дій. Перші кроки по виготовленню знарядь праці архантропи робили надто повільно, через тисячоразову перевірку шляхом проб і помилок. Генетично не свідомість передувала виготовленню знарядь праці, а навпаки, перші спроби виготовлення знарядь, які супроводжувалися морфологічною зміною передніх кінцівок, передували розвитку свідомості. Це, до речі, підтверджується висновками антропологів, згідно з якими зміна руки передувала розвиткові мозку [2, с. 49–50]. Проте свідомість стала необхідною передумовою доцільної діяльності людей по виготовленню знарядь праці.

Виготовлення знарядь виступає не просто як необхідна діяльність, а як така, що приносить суб'єктивне задоволення реалізацією своїх людських здібностей, знань і умінь. Створюючи знаряддя праці, люди вперше отримують можливість виявити такі об'єктивні властивості речей, як симетрія, ритм, і не просто виявити, а й насолодитися ними. А це означає, що люди починають засвоювати світ не лише за законами необхідності і доцільності, а й за законами краси. Отже естетичне ставлення до світу не було продуктом

«вищого духу» – воно виникло у процесі й на основі трудової діяльності, первісно – як одна з її складників. І найголовніше, естетична діяльність первісних людей не виокремлювалась з-поміж інших видів їхньої діяльності, не є продуктом їхньої «магічної» діяльності.

Як зазначалося, початки мистецтва пов'язані не лише з процесом виготовлення знарядь праці, а й із розвитком засобів спілкування між людьми. У найдавніших людей (архантропів), вочевидь, засоби спілкування були вплетені безпосередньо у процес діяльності й являли собою нерозчленовані жесто-звукові комплекси [9, с. 97–98].

Формування мистецтва на основі комунікативної діяльності людей докладно висвітлив у своїй книжці В. Шерстобитов: «малюнок із самого початку був не лише реалізацією художньої, естетичної потреби, а й засобом матеріалізації певних образів і думок й передачі їх іншим людям» [14]. Можна погодитися з думкою етнографа К. Штейнена: «Малюнок, який повідомляє, старший за той малюнок, що прикрашає» [13, с. 133]. У зв'язку з цим значний інтерес викликає дослідження найдавніших орнаментів. Б. Фролов переконливо довів, що виникнення орнаменту в первісному суспільстві пов'язане не лише із формуванням естетичної потреби у прикрасах, а й із розвитком людського пізнання, з формуванням математичних знань, причому пізнання чисел поєднувалося у первісному суспільстві з виявленням і осягненням ритму візерунків та фігур.

Цікавою є й думка про те, що до художньої творчості первісну людину спонукав такий естетичний об'єкт, яким поставала перед нашими предками сама природа. Вона пробуджувала у первісної людини естетичне почуття, а звідси – й бажання певним чином відтворити її красу. «Відчуття природи, – пише А. Федоров-Давидов – набагато старіше від зображення картин природи. В тому чи іншому вигляді воно було притаманне людині на всіх ступенях її розвитку. Та перш ніж бути відображеним на картинах природи в живопису й таким чином виступити як пейзажне відчуття природи, воно мало інші допейзажні форми свого вираження» [12, с. 3].

У первісному суспільстві естетичне пізнання природи обмежується фіксацією окремих природних явищ, тварин, рослин, птахів, риб. Найбільше, на що здатен був первісний «художник», це відтворювати групи тварин чи якісь елементи пейзажу. Так, у найстаріших печерах Франції (Фон де Гом, Камбрель) та Іспанії (Альтаміра, Ла Пасьєга) були знайдені зображення окремих тварин – бізона, лева, коня й лише в деяких випадках – стада оленів (Лімейль і Дордонь – Франція) [14, с. 25].

Щоправда, оскільки первісна людина була безсилою й залежною від природи, це породжувало страх перед нею, а звідси – й прагнення «задобрити» сили природи, що породжувало в неї й релігійні уявлення. Так, уже на перших етапах розвитку людського суспільства були виділені, хоча ще й не в розвинутому вигляді, основні складники предмета естетичного відображення: виробнича діяльність (у широкому розумінні) людини, природа й духовне життя суспільства. Діалектика цих складових елементів така. Чим більше вдосконалювалася людська праця, тим більш поглиблюється естетичне пізнання людиною природи, її об'єктивно наявної краси, а також вдосконалюються суспільні форми життя, які і створювали об'єктивні умови для естетичного освоєння світу.

Отже художнє й релігійне освоєння світу розпочалося в епоху первісності в нерозчленованій системі, яку являв собою міфологічно-обрядовий комплекс. Однак водночас не слід допускати, що один вид певної, скажімо, художньої діяльності виник із релігійних уявлень. Початки цих форм свідомості виникли одночасно, але соціальні потреби, що їх породили, були не лише відмінними, а певною мірою й протилежними. У ставленні первісних людей до природи чітко виявлялися два складники: один фіксував й виражав ступінь панування людей над природою, а інший характеризував панування природи над людьми. Саме перший складник практики первісних людей, в яких реалізувалася їхня свобода, й був основою зародження початків естетичної діяльності. Причому цей процес був невіддільним від інших видів діяльності людей й передусім від діяльності виробничої, трудової, в тому числі й від виготовлення знарядь праці.

Магія й інші найдавніші форми релігійних вірувань породжені незадоволеною практичною потребою впливу людей на природу. Витоки їх слід шукати в обмеженості людської практики, у несвободі людей, у їхній залежності від пануючих над ними стихій природи. Із цих міркувань і випливає неспроможність «магічної концепції» походження мистецтва.

Список літератури:

1. Анисимов А.Ф. Духовная жизнь первобытного общества. М., 1914.
2. Борисковский П.И. Древнейшее прошлое человечества. М., 1988.
3. Дворжак М. Очерки по искусству средневековья. М., 1934.
4. Зыбковец В.Ю. Дорелигиозная епоха. К истории формирования общественного сознания. М., 1959.
5. Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. М., 1937.
6. Окладников А.П. Утро искусства. Л., 1982.
7. Read H. The Forms of things unknown. 1967, Numb. 4.
8. Рейнак С. Орфей. Всеобщая история религий. Париж, б.р.в.
9. Спиркин А.Г. Происхождение сознания. М., 1960.
10. Симонов Ю.И. Как возникло человечество. М., 1966.
11. Угринович Д.М. Искусство и религия. М., 1982.
12. Федоров-Давыдов А. Русский пейзаж (XVIII – нач. XIX века). М., 1953.
13. Черепанін В.М. Еволюція і трансформація іконографічного канону в українському авангарді. Гуманітарні науки. 2002. № 4.
14. Шерстобитов В.У. У истоков искусства. М., 1971.

НЕСОСТОЯТЕЛЬНОСТЬ МАГИЧЕСКОЙ КОНЦЕПЦИИ ПРОИСХОЖДЕНИЯ ИСКУССТВА

В статье рассматриваются философские взгляды на проблему происхождения искусства, делается анализ сути и раскрывается особая сторона человеческой деятельности на уровне практики.

Ключевые слова: *искусство, магическая концепция, специфическое, деятельность, практика.*

THE INSOLVENCY OF THE MAGIC CONCEPT OF ORIGIN OF ART

The article examined the philosophical views on problem power paint, analyzed the life road end revealed general especially men's side activity at the practical level. Artistic and religious development of the world began in the era of primitiveness in an indivisible system, which was a mythological and ritual complex. Since primitive man was powerless and dependent on nature, that caused the fear of it, and hence – the desire to "please" the forces of nature, which created religious ideas. However, at the same time, it should not be assumed that one type of a certain artistic activity arose from religious ideas. The beginnings of these forms of consciousness originated simultaneously, but the social needs that gave rise to them were not only different but opposite to some extent. The attitude of primitive people to nature had two components: one fixed and expressed the degree of human domination over nature, and the other characterized the domination of nature over people. It was the first component of the practice of primitive people, in which their freedom was realized, and boosted the emergence of the beginnings of aesthetic activity. Moreover, this process was inseparable from other types of human activity and, above all, from the activities of production, labor, including the manufacture of tools. Magic and other ancient forms of religious beliefs were generated by the dissatisfied practical need of the human influence on the nature. One should look for their beginnings in the limited nature of human activity, lack of human freedom, their dependence on the forces of nature dominating them. Taking into account the above, it results in the insolvency of "magic concept" of the origin of art.

Key words: *paint, magic concept, specification, activity, practice.*

УДК: 101+16+17
DOI https://doi.org/10.32838/2709-2933/2020.1/07

Предеина М.
Таврический национальный университет имени В.И. Вернадского

РОМАНТИЗМ, ТЕХНОКРАТИЯ И ГРАЖДАНИН

Кто есть гражданин, «колесико» («винтик») в «бессубъектных формах коммуникации» или субъект, бунтарь? Все зависит от понятия «гражданин». Будь гражданин – то же, что субъект, тогда – это бунтарь. Но будь гражданин – тот, кто растворен в интеракциях между «государственно-правовыми институционализированными образованиями воли и культурно-мобилизованными объединениями общественности» (Хабермас) тогда – это «колесико». У каждого свой способ существования: «колесико» существует в системе, бунтарь – в акции; но один предполагает другого, они – две стороны одного, «гражданской открытости» (или закрытости?).

Ключевые слова: *субъект, «бессубъектные формы коммуникации», «гражданская открытость» (закрытость), бунтарь, желание.*

«Гражданское общество» отрицает «гражданина». Это, если по Гегелю. Или по-французски: bourgeois, «клеточка» гражданской общности, отрицает citoyen, «клеточку» политической общности. Или в образах: папаша Гранде, удачно воспользовавшийся распродажей «национальных имуществ», отрицает Робеспьера, неудачно попавшего на гильотину. Или в переводе на современный язык: «политик, ставший исполнительным органом научного разума» [9, с. 139] отрицает человека *желания* – того, кто «производит себя в качестве *свободного*, одинокого и веселящегося человека, *способного сказать и сделать что-то простое от своего собственного имени, не выпрашивая позволения* [курсив мой – М. П.]» [4, с. 208]. «Одинокого», «веселящегося» тут тоже к месту: не окружает ли гражданина некий романтический ореол? Я – гражданин, и это звучит гордо. Или, наконец, к прозе недавних дней: «жесткая система бюджетных правил, работающая без политиков», «фискальная политика на автомате» [10] немецкого министра Вольфганга Шойбле отрицает своеволие уже канувшего в Лету греческого референдума 2015-го. Но не это ли своеволие покоряло нас в древних греках?

Итак, кто он, «гражданин», «винтик» технократии или человек желания?

Английские будни, или без субъекта

«Рассредоточенный до предела суверенитет, – пишет Хабермас, – воплощается уже не в головах ассоциированных членов, а в тех *бессубъектных формах коммуникации* [курсив мой – М.П.], которые таким образом управляют потоком дискурсивного образования мнений и воль, что их отнюдь не бесспорные решения улавливают направленность самого практического разума. Он, суверенитет, сублимируется до уровня трудноуловимых взаимодействий интеракций между государственно-правовым институционализированным образованием воли и культурно-мобилизованными объединениями общественности» [8, с. 74].

Проще: идет двустороннее взаимодействие (коммуникация) между «властью» и «гражданским обществом». Но почему бессубъектное?

Бессубъектность в коммуникации *дополняет*, доводит до логического конца уже давно известные две «объективности»: «объективные» законы экономики – те, что заставляют вращаться «хозяйственных субъектов», как «шестеренки» большого механизма; и «знание без того, кто знает» (К. Поппер) – то самое, что выражает «объективную» необходимость, закон науки. Наконец-то, свобода (точнее: произвол) «снимается» в коммуникации: я больше не хочу того-то и того-то, а со знанием дела *подчиняюсь* диктату экономики; *любой* на моем месте скажет то, что говорю я; мои слова – это слова без того, кто говорит.

Первым «культурно-мобилизованным объединением общественности» в Англии, стране классического капитализма, стала кофейня – биржа на отдыхе, точнее: на публике. Между кофейней, с одной стороны, и властью, с другой, *еще* случались *противоречия*: власть – старая, сословная, – бывала глуха к диктату экономики, и слух ей открывала взятка, биржа *покупала* чуткость

власти. Возьмем Ост-Индскую компанию – пожалуй, «первопроходца» в деле новых отношений. «Союз между Ост-Индской компанией и «славной» революцией 1688 г., – пишет Маркс, – был взлелеян той же самой силой, которая во все времена и во всех странах связывала и объединяла либеральный капитал и либеральные династии, а именно – силой коррупции <…>. В 1693 г., как это было установлено парламентским расследованием, ежегодные расходы Ост-Индской компании под рубрикой «подарки» достигали 90 000 ф. ст.: герцог Лидс получил 5 000 ф. ст., а сам добродетельный король – 10 000 ф. ст.» [6, с. 152]. «Добродетельный король» по собственному побуждению *еще* не хочет (не может?) быть технократом, исполнительным органом экономического разума, он глух к аргументам «политэкономов», но, на счастье Компании, не глух к золоту. А через сто лет: *уже* власть не доверяет Компании столь важное дело, как управление Индией. В 1783 г. премьер Фокс вносит в парламент билль об Индии, согласно которому Совет директоров Компании должен быть заменен комиссарами, назначаемыми парламентом. Билль усилиями Компании проваливают. Но через год новый премьер Питт проводит билль, поставивший Совет директоров Компании под контроль министров Контрольного совета. Теперь власть – антагонист Компании? Нет, напротив, власть – то же, что Компания, между ними *тождество*. Больше не нужно взяток, премьер Питт, по внутреннему убеждению, служит делу акционеров. Да, *данные* члены Совета директоров проигрывают (их оттесняют от руля), но *капитал* вообще выигрывает: власть уже не вертопрах в пудреном парике, а его, капитала, исполнительный орган. Ост-Индская компания, должно быть, первой проходит путь от *противоречия* с властью («снимаемым» за взятку) до *тождества* с нею. То есть путь, который пройдет не одна Компания, а Капитал, капитализм, как таковой.

(Понятно, что у акционеров Компании исчезают основания для оппозиционности: сам премьер Питт служит им, а значит, – сама английская нация.)

Греческая трагедия, или рождение бунтаря

Я обособляюсь от общества – *рву* пуповину, связывающую с *единым* народным телом в *общении*. Да, общение – то, что соединяет, и – то, что *разделяет*. Слово за слово *я* открываю свое отличие от других, свою *негативность* в отношении *их* единства. В перепалке, *попреках* все четче звучат два голоса – *мой* и прочих. Пока царит молчание, я – *как будто* часть целого, моя активность – *как будто* в пределах нормы. Первое слово будит сомнение, а словесный потлач (тут отсылка к Моссу; только мы не задариваем, а заговариваем – или: забрасываем словами, сражаемся ими, как камнями) кладет конец *видимости* единства.

«Антигона» Софокла, точнее разговор царя Креонта с сыном Гемоном. Царь только что приговорил невесту сына – Антигону – к смерти: «Мой сын, наш приговор твоей невесте в тебе не вызвал гнева на отца?» – «Отец, я – твой. Твои благие мысли меня ведут – я ж следую за ними. Любого брака мне желанней ты, руководящий мною так прекрасно» [7, с. 203–204]. Послушный сын, *не* бунтарь (даже трус.) Молчите и расходитесь. Но нет, – Креонт поучает: «Правителю повиноваться должно во всем – законном, как и незаконном» [7, с. 204]. И Гемон отвечает: «Но не считай, что правильны одни твои слова и, кроме них, ничто. Кто возомнит, что он один умен, красноречивей всех и даровитей, коль разобрать, окажется ничем» [7, с. 205]. Бунт? *Еще* нет. Гемон напоминает отцу старую истину – «помни, о мере»; он *пока* не вводит новаций, а отстаивает мудрость веков. И все же: это – *тот самый случай*, что запускает потлач слов. «Так неужель к лицу мне, старику, у молодого разуму учиться?» – «Лишь справедливости. Пусть молод я, – смотреть на дело надо, не на возраст». – <...> – «Иль править в граде мне чужим умом?» – «Не государство – где царит один». – «Но государство – собственность царей!» – «Прекрасно б ты один пустыней правил!» [7, с. 206–207]. *Уже* бунт! Не думал Гемон, что разорвет *священные* узы крови, а разорвал; не думал, что поставит под вопрос *царскую* власть, а поставил; *был* Гемон – сын и царевич, *стал* – безотцовщина, но *гражданин*.

Случай – важное слово: он открывает *новую* практику, дает нам *одного* гражданина. Но один балансирует на грани бытия (небытия). Чтобы новая практика, а равно *имя* гражданин закрепились, нужны, по крайней мере, *двое*.

И снова Англия, или «делание-меня-вещью»

Обмен дарами – *вещная* объективация потлача; то, через что устанавливают порядок (иерархию в племени, дружбу, мир) и ничтожат *желание*: я не хочу склоняться перед вождем, но должен (так как мне не достало вещей для потлача). *Желание* делало меня *живым*: я желаю того, что говорю, за что сражаюсь; без желания я – вещь, но это – *мое общественное* состояние. «Главное для нас, – пишет Делез, – это не обмен и не оборот, жестко зависящие от требований записи, а сама

запись, с ее огненными чертами, ее *алфавитом, вписанным в тело* [курсив мой – М.П.], и ее долговыми пакетами» [4, с. 296]. То, что я больше *не смею* желать, *записано* на моем превращенном в пергамент теле. Начиная с инициации, «завета с богом», знак метит *органы желания*, отучает желать через боль.

Всякая «форма общения» берет начало в записи, разве что меняются *органы*, которые метят. Наша, буржуазная, форма – не исключение: в ее начале – законы против бродяг. По акту Генриха VIII Тюдора, бродяге, пойманному во второй раз, отрезают половину уха. А по акту его сына Эдуарда VI, каждый, кто донесет на бродягу, вправе обратить «праздношатающегося» в рабство, пометив лоб или щеку несчастного клеймом «S». Беглым рабам выжигают на груди клеймо «V». И так далее. Прогресс (в сравнении с архаикой) один: метят *лицо*. «Деревенское население, насильственно лишенное земли, изгнанное и превращенное в бродяг, – пишет Маркс (это его обзор законов XVI века использован выше), – старались приучить, опираясь на эти чудовищно террористические законы, к дисциплине наемного труда поркой, клеймами, пытками» [5, с. 747]. *Приучить к дисциплине*. Прежде, чем я стану вещью в труде, меня делают вещью в интеракции: мое *тело* используют как *материал* (пергамент, бумагу) для *записи*. В труде я натираю мозоли сам, тут мне ставят клеймо; там я *делаюсь* вещью, тут меня *делают*; это – подлинное *делание-меня-вещью* (в страдательном залоге). Клеймо – не просто недостаток паспортизации (ну, как узнать, что я – бродяга, задержанный не впервой, если не отрезать ухо). Это – память о том, что я – *не*-человек. В инициации *все* теряют «крайнюю плоть», а клеймят только *меня*. Другие, прицепив шпагу и поправив перо на шляпе, скачут, куда хотят, желают быть там-то и там-то. А я *не смею* желать, на моем желании тоже клеймо – «праздношатающееся».

Другие *исключают* меня из коммуникации: отныне я – *не*-говорящее орудие.

Между «публикой» и «массой»

В греческой трагедии гражданин – одинокий бунтарь, противостоящий безликому хору. В «бессубъектных формах коммуникации». Да есть ли в «бессубъектных формах коммуникации» место гражданину? Это – не столько греческая трагедия, сколько вещный потлач: древний вождь дарит, задаривает и тем доказывает, что он вождь; здесь бюргер «воспроизводит» капитал и тем доказывает, что он граждан (?). Вещное определяет личное, обменивается на личное: я *покупаю* право быть гражданином тем, что плачу налоги. (А если разорюсь, то все: в работном доме де-факто граждан нет.) Оттого гражданин уже не бунтарь, он – «колесико» в кругообороте капитала. Или это – *не*-гражданин? «Нет, не гражданин!» – скажут романтики.

В границах «гражданского общества», *внутри* «публики» (не массы!) рождается раскол: одни остаются не чем иным, как одаренным волей и сознанием капиталом, другие превращаются в живой протест против него, в бунтарей. Последние *однажды*, совсем как герой греческой трагедии, перестают молчать. В 1812-м английские ткачи разрушают станки, и Байрон пишет оду – «Ода авторам билля против разрушителей станков». В ней две части, в первой – поэт прячется под маской капитала: «Нас грабят они беспардонно и ловко и вечно несыты их жадные рты, – плачут фабриканты. – Так пустим немедленно в дело веревку и вырвем казну из когтей нищеты. *Сборка машины труднее зачатия, прибыльней жизни паршивый чулок* [курсив мой – М.П.]. Делу торговому и демократии виселиц ряд расцвести бы помог» [1, с. 391]. А во второй – сбрасывает маску: «Но в час, когда голод о помощи просит, *не всем по нутру выносить произвол и видеть, как ценность чулка превозносят и кости ломают за сломанный болт* [курсив мой – М.П.]. <…> Я мыслей своих не намерен скрывать, что первыми надо повесить ублюдков, которым по вкусу петлей врачевать» [1, с. 392]. Байрон не может молчать – раз, и не молчать для него – значит бороться против овеществления; он не принимает отношение эквивалентности «кость человека–болт», «жизнь человека–чулок». Человек – нечто большее, чем чулок.

«Нет, государство не собственность царей» и «Нет, человек не равен паршивому чулку» – два эквивалентных протеста потому, что движет ими не хозяйственное рацио, а *желание*, делезовское: «*нет, я не из ваших*».

Байрон – не часть публики из кофейни. Здесь интересная структура: есть публика («клеточка» гражданского общества), есть неведомая масса (те, кто некогда был заклеймен, как «праздношатающийся») и есть бунтарь, что формально принадлежит публике, но по сути дела стоит вне нее. Будь Байрон совсем вне публики (как тот, кто превращен в вещь), его протест не имел бы голоса, но будь он своим в публике – не протестовал бы. Наш бунтарь – романтик-аристократ, с феодальным представлением о *личной* чести: «Тени

храбрых! Настала минута прощанья, – пишет еще юный поэт, – ваш потомок уйдет из родного гнезда. Только память о вас унесет он в скитанья, чтоб отважным, как вы оставаться всегда. <…> Ваша слава незыблема. Спите спокойно: ваш потомок клянется ее не ронять. Хочет жить он, как вы, и погибнуть достойно, и свой прах с вашим доблестным прахом смешать» [3, с. 372].

Не будь Байрон родом из Ньюстедского аббатства, понял бы он, что человек дороже чулочно-вязальной машины?

Бунтарь, выражающий протест на языке публики, но против публики, занимает *привилегированное* положение: аристократизм равно есть и у Байрона и у студентов 1968-го. Вот как рисует портрет бунтующих студентов Хабермас: «Их социализация осуществляется скорее в свободных от непосредственного экономического давления субкультурах, в которых традиции буржуазной морали и ее мелкобуржуазных производных утрачивают свои функции <…>. На этом фундаменте возникает несогласие с тем, почему жизнь отдельного человека несмотря на высокий уровень технологического развития до сих пор определяется этикой борьбы за успех, ценностями овеществленного обладания, почему сохраняется институализированная борьба за существование, дисциплина отчужденного труда, подавление чувственности и эстетического удовлетворения» [9, с. 115–116]. Эти студенты – выходцы из экономически свободных слоев, их родители – люди «свободных профессий» с критическим отношением к действительности.

Тезис «только собственник – человек» (*исторически* первый принцип «гражданского общества») рождается в буржуазной кофейне. А тезис «*не только* собственник – человек» не может родиться там же, в ней *отрицание* буржуазной кофейни, как закрытости – кофейня не для всех, массам туда хода нет. Творцы нового тезиса – бунтари, хлопнувшие дверью кофейни. Но с кем они остались? Об этом без иллюзий пишет Байрон: «Он [бунтарь – М.П.] мутно мчащийся поток, рожденный чистым в недрах горных. Он также [как Прометей – М.П.] свой предвидит путь, пускай не весь, пускай лишь суть: мрак отчужденья, непокорство, беде и злу противоборство, когда, силен одним собой, всем черным силам даст он бой. Бесстрашье чувства, сила воли и в бездне мук сильней всего. Он счастлив этим в горькой доле. Чем бунт его – не торжество? И не Победа – смерть его?» [2, с. 424].

Чем бунт его – не торжество? И не Победа – смерть его?

Не только романтизм. Вместо заключения

«Свободные профессии» – понятие достаточно условное. Бунтарь а-ля студент 1968-го предчувствует, что скоро «ценности овеществленного обладания», «дисциплина отчужденного труда» и так далее и такое прочее станут *его* действительностью; свобода для него существует лишь в приготовлении к жизни, но не в самой жизни. «Мы воспитываем наших дочерей, как святых, – говорила Жорж Санд, – а потом продаем, как молодых кобылиц». То же верно для молодого бунтаря (даже если он не девица): его способность к науке, поэзии, прозе, чтобы осуществиться, должна быть продана, но в отличие от бюргера эта (само) продажа для него – *не*-нормальна, поэтому-то он и бунтует. Будучи эмансипирован от «ценностей овеществленного обладания» *в понятии*, наш бунтарь, чтобы эмансипироваться на деле, вынужден выйти за границы самого себя: «не только бюргер – человек» – это выход *и* за границу бюргерской кофейни, *и* за границу Ньюстедского аббатства.

При всей непрактичности романтических тезисов со временем они становятся избитыми истинами.

Список литературы:

1. Байрон Д.Г. Ода авторам билля против разрушителей станков; пер. с англ. А. Парина. Поэзия английского романтизма XIX века. М.: Художественная литература, 1975. С. 391–392.

2. Байрон Д.Г. Прометей; пер. с англ. В. Левика. Поэзия английского романтизма XIX века. М.: Художественная литература, 1975. С. 422–424.

3. Байрон Д.Г. Прощание с Ньюстедским аббатством; пер. с англ. Г. Усовой. Поэзия английского романтизма XIX века. М.: Художественная литература, 1975. С. 371–372.

4. Делез Ж. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения. Ж. Делез, Ф. Гваттари; пер. с фр. Екатеринбург: У-Фактория, 2008. 672 с.

5. Маркс К. Капитал. Первый том. К. Маркс, Ф. Энгельс; пер. с нем. Сочинения. Издание второе. Т. 23. М.: Политиздат, 1960. 907 с.

6. Маркс К. Ост-Индская компания, ее история и результаты ее деятельности. К. Маркс, Ф. Энгельс; пер. с нем. Сочинения. Издание второе. Т. 9. М.: Политиздат, 1957. С. 151–160.

7. Софокл. Антигона; пер. с древнегреч. С. Шервинского. Античная драма. М.: Художественная литература, 1970. С. 179–228.

8. Хабермас Ю. Демократия. Разум. Нравственность. М.: Academia, 1995. 245 с.
9. Хабермас Ю. Техника и наука как «идеология»; пер. с нем. М.: Праксис, 2007. 208 с.
10. Legrain Philippe. The last thing the Eurozone needs is an ever closer union// Foreign Policy – July 31, 2015. URL: foreignpolicy.com/2015/07/31 /france-plan-eurozone-integration-is-a-bad-idea.

РОМАНТИЗМ, ТЕХНОКРАТІЯ ТА ГРОМАДЯНИН

Хто є громадянин, «коліщатко» («гвинтик») «безсуб'єктних форм комунікації» або суб'єкт-бунтар? Це залежить від поняття «громадянин». Якщо громадянин – теж саме, що суб'єкт, тоді – це бунтар. Якщо громадянин – той, хто втрачає себе в взаємодії між «державно-правовими інституціональними утвореннями та культурно-мобілізованими об'єднаннями громадськості» (Габермас), тоді – це «коліщатко». У кожного свій спосіб існування: «коліщатко» існує в системі, бунтар – в акції, але один передбачає одного, вони – дві сторони «громадянської відкритості» (чи закритості?).

Ключові слова: *суб'єкт, «безсуб'єктні форми комунікації», «громадянська відкритість» (закритість), бунтар, бажання.*

ROMANTICISM, TECHNOCRACY AND CITIZEN

Who is a citizen? Is there a citizen with a "wheel" in "non-subjective forms of communication" or a subject-nonconformist? But what is the concept of "citizen"? In Greek tragedy, the citizen is a lone rebel against a faceless chorus "subjectless forms of communication." But is there a place for a citizen in "subjectless forms of communication"? If a citizen should be a subject, then the citizen is a nonconformist. But if the citizen is the one who disappears in the interactions between state institutions and public associations, then the citizen is a "wheel". A citizen-"wheel" exists in the system, a citizen-nonconformist exists in the action. But both are the two sides of one, "civil openness" (closeness?). The lack of subjectivity in communication complements, brings to its logical conclusion two already known "objectivity": "objective" laws of economics – those that make "economic entities" rotate like "gears" of a large mechanism; and "knowledge without someone who knows" is the very thing that expresses "objective" necessity, the law of science. Finally, freedom (more precisely: arbitrariness) is "removed" in communication: I no longer want this and that, but competently submit to the dictates of the economy. The first "culturally mobilized community of the public" in England, the country of classical capitalism, was a coffee shop – a stock exchange on vacation, more precisely, in public. There were contradictions between the coffee house, on the one hand, and the government, on the other: the power – the old, estate, – was deaf to the dictates of the economy, and a bribe opened its ears to it, the stock exchange bought sensitivity.

Kew words: *subject, "subject-free forms of communication", "civil openness" (closeness), nonconformist, desire.*

УДК 111.32:111.852
DOI https://doi.org/10.32838/2709-2933/2020.1/08

Тарасюк Л.С.
Таврійський національний університет імені В. І. Вернадського

ОСЯГНЕННЯ ЦІЛІСНОСТІ ЧЕРЕЗ КАТЕГОРІЇ МІРИ Й ПРЕКРАСНОГО

У дослідженні розглядається естетичне як прояв цілісності людини. Подано цілісність через категорії міри й прекрасного. Стверджується притаманність естетичного, гармонійного сутності цілісності людини та її буття.

Ключові слова: *цілісність, людина, буття, естетичне, гармонія, міра, прекрасне.*

Естетичний розвиток суспільства демонструє історичну міру гармонії природного й соціального, той ступінь духовного буття суспільства, де почуттєва потреба може бути задоволена без наявного фізичного володіння предметом, наприклад, відчуття радості від спілкування з близькою людиною, насолода від прочитаної книги, захоплення від почутої музики тощо. Людина живе у надто різноманітному світі. Естетичне – це ціннісне ставлення до навколишнього світу. Ціннісне відношення формує моделі у різних аспектах життєдіяльності людини. У соціальній практиці естетичне має різнобічний прояв. Усвідомлення принципових типів естетичного ставлення до дійсності відображається у створенні головних естетичних категорій, тобто основних форм естетичного, або його модусів: прекрасне, потворне, піднесене, низьке, трагічне, комічне і так далі. Предметом естетичного усвідомлення стають і суспільні відносини, і приватне життя в цілому. Тому досить **актуальним** є питання становлення цілісної, всебічно розвиненої, гармонійної особистості, яка здатна адаптуватися в нинішніх умовах соціокультурного суспільства ризику і навіть більше, відповідати сучасним умовам розвитку. В сьогоденні найбільш гостро стоїть питання не лише набуття своєї цілісності, а й її збереження в перенасичено-інформаційному суспільстві. Сьогодні можна спостерігати розрив між засвоєними знаннями, моральними принципами й реальними вчинками. Суспільні зміни не покращують ситуацію, ба більше, загострюється проблема цілісності людського буття. Сфери естетичного, мистецтва, етики здатні об'єднувати, вивищувати над принципом: «Розділяй і володарюй». Тому сьогодні необхідна актуалізація нових моделей світу: етики, естетики, мистецтва, завдяки чому можна й необхідно формувати нове ціннісне світосприйняття та набувати свою цілісність.

Ціль статті: обґрунтування цілісності через категорії міри й прекрасного, аналіз естетичного як прояву цілісності людини.

Виклад основного матеріалу. В історії естетики існували різні погляди на сутність та природу естетичного. Довгий час естетичне ототожнювалося з прекрасним, а у власну категорію відокремилося лише у XVII ст. Були представники, які вважали, що естетичне є результатом одухотворення світу Божим започаткуванням або ідеєю (Платон, Ф. Аквінський, А. Блаженний, Г. Гегель). Інші уявляли дійсність естетично нейтральною, а свого естетичного виміру вона набуває лише тоді, коли суб'єкт проектує на неї своє духовне багатство. Особливе уявлення про естетичне склалося у французьких матеріалістів, які вважали його природну належність за якість предмета чи явища поряд з кольором, розміром, вагою. Найбільш аргументованою бачиться точка зору, згідно з якою естетичне – це єдність об'єктивних особливостей предмета та суб'єктивних якостей того, хто сприймає. Тут ми можемо спостерігати цілісність, тому що єдність і є властивістю цілісності [8; 9].

Осягнення естетичних категорій надихає на тему цілісності особистості й цьому є наукові підтвердження сучасності. Сучасна вітчизняна дослідниця Т.І. Андрущенко зазначає про важливість естетичної освіти. Проводить дослідження на цю тему: проблеми естетичної освіти та її оцінювання у навчальному процесі. У В.М. Відгофа є дослідження категоріального осмислення емоційного життя краси як цілісності. Байдачна О.В. зазначає внутрішні основи сучасного екзистенціального повороту в культурі: від некласичного

до неокласичного розуміння прекрасного. Гужова І.В. аналізує свято як феномен культури в контексті цілісного підходу.

Великі глобалізаційні та інформаційні зміни у нашому сучасному суспільстві змушують пригадати, що однією зі сфер об'єднання, єднання, цілісності є сфера естетичного, є сфера гармонії. Цілісність проявляється через гармонізацію світів людини: духовного, душевного й тілесного [11]. Вона є узгодженістю всіх частин. Тому досить важливим є звернення до естетичних категорій.

Сучасна естетична наука широко використовує філософські категорії *гармонії і міри*. Однією з кардинальних її проблем є питання про гармонію природи й навіть більше – про гармонію Всесвіту. Чи відповідають виміри людини вимірам природи, біосфери? Не менш актуальною є проблема виховання гармонійної людини.

Прекрасне – центральна категорія естетики, в якій знаходять оцінку явища дійсності, твори мистецтва, які дають людині відчуття насолоди, втілюють у предметно-чуттєвій формі свободу й повноту творчих і пізнавальних сил і здібностей людини в усіх областях суспільного життя: трудовій, соціально-політичній, духовній та інших. Це найвища естетична цінність, яка збігається з уявленнями людини про досконалість або про те, що вдосконалює життя. Прекрасне – основна позитивна форма естетичного освоєння дійсності. В ній знаходить своє безпосереднє відображення естетичний ідеал. Найбільш близькі за значенням поняття: гармонійне, досконале, краса, гарне, вродливе, яскраве.

В естетиці існують різні варіанти розуміння прекрасного:

1. Прекрасне розуміють як втілення Бога (абсолютної ідеї) у конкретних речах чи явищах.

2. Прекрасне не є чимось об'єктивним. Джерелом та витоком прекрасного є сама людина, її свідомість.

3. Прекрасне – це природний прояв об'єктивних якостей явищ дійсності, найбільш близький до їх природних особливостей.

4. Прекрасне – це співвідношення об'єктивних особливостей життя з людиною як мірою краси.

Прекрасне як категорія естетики має деякі особливості: має об'єктивну основу, що відбилась у так званих законах краси: законах гармонії, симетрії, міри; має конкретно-історичний характер; уявлення про прекрасне залежить від конкретних соціальних умов життя особистості, тобто від її способу життя; ідеал прекрасного визначається також особливостями національної культури; суб'єктивне розуміння прекрасного зумовлене рівнем індивідуальної, особистісної культури, особливостями естетичного смаку.

Антиподом прекрасного є потворне. Ця категорія пов'язана з оцінкою тих явищ, які викликають людське обурення, незадоволення внаслідок дисгармонії та відображає неможливість або відсутність досконалості. Отже, якщо людина впізнає втілені в життя свої ідеальні уявлення про дійсність або те, що сприяє її вдосконаленню, то вона сприймає такі явища як прекрасні, а якщо зустрічаються з розпадом життя, зі зовнішньою або внутрішньою дисгармонією, то це оцінюється як потворне. Тому прекрасне – найвища позитивна естетична цінність, а потворне – негативна естетична цінність.

Основні естетичні категорії найтісніше пов'язані з емоційно-чуттєвими станами людини:

Гармонія – рівновага, спокій, радість, лад.

Хаос – дисгармонія, безлад, порушення рівноваги, неспокій.

Прекрасне – захоплення, милування, задоволення.

Потворне – огида, незадоволення, розчарування.

Піднесене – радість, хвилювання, збудження.

Низьке – гнів, огида, презирство, зневага.

Комічне – сміх, радість, збудження.

Трагічне – горе, співчуття, пригнічення або збудження, розпач, фрустрація.

Героїчне – дії окремої особи чи суспільства в цілому задля прогресу, які вимагають особливої віддачі моральних, інтелектуальних, фізичних зусиль, мужності, відваги, самопожертви.

З відомого античного міфу Гармонія (у перекладі з грецької «злагода, лад»), була донькою бога війни Арея та богині кохання і краси Афродіти. У міфі відбилось уявлення про гармонію як породження двох протилежних основ краси й боротьби, любові й війни. Інший давньогрецький міф розповідає про походження всесвіту, де гармонія є протилежністю хаосу, який виступає однією з першооснов виникнення всесвіту. Хаос – це те, що позбавлене якості, визначеності, форми, це порожнеча, розпорошеність. Гармонія ж означає певну якісну визначеність, єдність і оформленість цілого як сукупності складових частин. Принципом, на основі якого ця єдність можлива, є міра. Грецької давнини сягають вислови: «нічого занадто», «міра – найкраще», «використовуй міру», «людина – міра всього». І, нарешті, найхарактернішим для піфагорійського вчення є те, що гармонія в них має числове вираження,

вона органічно пов'язана з сутністю числа. Числова гармонія лежить у основі античного вчення про космос із симетрично розташованими й настроєними на певний музичний числовий тон сферами. Піфагорійці визнавали, що форма Всесвіту має бути гармонійною, і надавали їй вигляду симетричних геометричних фігур: Землі – форму куба, вогневі – форму пірамід, повітрю – форму октаедра, воді – форму ікосаедра, сфері Всесвіту – форму додекаедра. Саме з цим пов'язане відоме піфагорійське вчення про гармонію сфер. Піфагор та його послідовники вважали, що рух світил навколо центрального світового вогню створює гармонійну музику. Тому космос постає гармонійно побудованим і музично оформленим тілом. Гармонія притаманна, насамперед, об'єктивному світові речей, самому космосу, вона властива й природі мистецтва. Це ще раз підтверджує нам, що спочатку була закладена цілісність буття, і гармонія є яскравим вираженням цілісності людини.

Середньовічна естетика, яка формувала своє розуміння гармонії, опинилася в складному й суперечливому становищі щодо античної спадщини. Античні уявлення про гармонійну побудову космосу, про мірне обертання небесних сфер не відповідали біблійним поглядам на будову й походження світу. Необхідно було обґрунтовувати нову християнську космогонію, аби замінити ідею космічної гармонії ієрархією земного й небесного, людського й Божого. Проте зовсім відмовитися від античного вчення про гармонію служителі культу не могли. Св. Григорій Ніський вважав, що гармонічна влаштованість світу є доказом слави Божої. Новою ідеєю щодо гармонії було уявлення її як тотожності цілого й частини; за нею стояло вчення стоїків і неоплатонівців про єдність мікро- і макрокосмосу [8].

Категорії гармонії й міри широко використовувалися й у Новий час, проте вони вже не були головними естетичними поняттями, за допомогою яких усвідомлювалися нові естетичні проблеми. Певний підсумок розвитку розуміння гармонії й міри знаходимо у Г. Гегеля [2]. Гармонію він розглядає в системі споріднених естетичних понять – *правильності, симетрії, закономірності*. Правильність, на його думку, є найбільш елементарним і абстрактним виявленням довершеності. Вона створюється шляхом однакового повторення певної фігури або мотиву, а отже повністю виключає всяку різноманітність, у всьому передбачає однаковість і тотожність. З усіх ліній найправильнішою є пряма, а з геометричних фігур – куб. З правильністю пов'язана й *симетрія*. Але тут вже не досить одноманітного повтору тієї самої визначеності, що має місце в абстрактній правильності. Симетрія вимагає також і здійснення розрізнених у розмірах, положенні, формі, кольорі певних визначеностей, які, об'єднуючись, створюють симетрію. Обидва ці поняття, з точки зору Г. Гегеля, характеризують кількісну визначеність речі, однак ще не відкривають діалектичного співвідношення кількості й якості [2]. Що ж до гармонії, то вона має відношення не тільки до кількісної, а й до якісної визначеності, містить в собі три складові частини – внутрішню єдність, *цілісність* і узгодженість. Отже категорія міри набуває в естетиці Гегеля універсального діалектичного значення. Всяка єдність протилежностей виступає в нього як міра, в якій ці протилежності об'єднуються. У цьому відношенні розуміння гармонії у Г. Гегеля близьке до античного поняття середини. *Гармонія виступає як певний тип міри, де якісні протилежності перебувають у якійсь єдності й цілісності* [2].

Секрет краси – це таїна життя. Розтлумачити його означає зрозуміти джерела людського буття. Над цією таємницею людство розмірковує багато століть. Усі дані уявлення можна узагальнити у таких моделях.

Перша модель полягає у тому, що прекрасне розуміють як печатку, або втілення Бога (абсолютної ідеї) у конкретних речах чи явищах.

Друга модель містить у собі розуміння людини як початку, джерела прекрасного, яка наділяє естетично нейтральну дійсність багатством свого духовного світу. В уявленні прихильників згаданої точки зору людина немов проектує, «позичає» явищам дійсності їх естетичний вимір.

На протилежність цьому послідовники *третьої моделі* у розумінні прекрасного бачать у ньому природний прояв якостей явищ дійсності, близький до їх природних особливостей – ваги, розміру тощо.

Четверту модель прекрасного складають уявлення тих мислителів, які визначають його у співвідношенні особливостей життя з людиною як мірою краси.

Нарешті, *п'ята модель* розуміння прекрасного постає з уявлення про те, що воно дійсно відтворюється у процесі зустрічі об'єктивних якостей з суб'єктивним сприйняттям людини. Але не будь-які об'єктивно існуючі якості дійсності ведуть до оцінки їх людиною як прекрасних, а лише ті, які збігаються з уявленнями про досконалу річ, явище, відношення тощо [5, с. 74–75].

Отже *прекрасне – це найвища естетична цінність, яка збігається з уявленнями людини про досконалість або про те, що сприяє вдосконаленню життя.* Прекрасне, як категорія естетики, має декілька особливостей:

• дійсність містить у собі об'єктивну основу, підвалини прекрасного, що відбилися у так званих законах краси: законах симетрії, міри, гармонії, ритму тощо. Але слушно відзначити, що ідеальна симетрія часом сприймається людиною не як вияв досконалого життя, а як прояв смерті, а інколи порушення симетрії, ритму, гармонії – як вияв життя, що розвивається та вдосконалюється. Згадаймо стосовно цього образ панночки з геніального твору М. Гоголя «Вій»;

• прекрасне має конкретно-історичний характер. Наприклад, уявлення про жіночу красу за античних часів, Середньовіччя, Нового часу та у XX ст. суттєво відрізняються;

• уявлення про прекрасне залежить від конкретних соціальних умов життя особистості, соціальної групи тощо, тобто від їх способу життя. Наприклад, витонченість та вишуканість дворянок у селянському середовищі XIX ст. сприймалися як ознака хвороби, слабкості тощо;

• ідеал прекрасного визначається також особливостями національної культури. З огляду на це, красива, приваблива дівчина на Сході порівнюється з місяцем, а у слов'ян – з берізкою;

• розуміння прекрасного зумовлюється рівнем індивідуальної, особистісної культури, особливостями естетичного смаку, звичаїв та засобів естетичного виховання у сім'ї, у близькому оточенні тощо;

• прекрасне має специфічний вияв у різних сферах дійсності [5, с. 74–75].

Маючи на увазі природу, відмічається насамперед форма її явищ. У людині як прекрасне можна оцінити її зовнішній вигляд, поведінку, внутрішній світ, результати її діяльності. У суспільстві предметом естетичної оцінки стає ступінь досконалості суспільних відносин. Людство виробило особливий орган духовного життя, особливу його форму – мистецтво, – яка являє собою спеціально відібрану та оформлену дійсність, де завжди прекрасною (тобто досконалою) повинна бути форма, але прекрасне може стати (і стає) предметом художнього усвідомлення, що пов'язано зі змістом художнього твору. Стародавні греки знайшли спеціальний термін – *калокагатія,* – який означає збіг у явищі дійсності прекрасної форми та прекрасного змісту.

Вище було зазначено, що антиподом прекрасного є потворне. Також ми зазначали, що *цілісність* є узгодженістю, єдністю, гармонією всіх частин. То чи співвідноситься категорія потворного з категорією прекрасного? Треба зауважити, потворне має з прекрасним діалектичний зв'язок, який виявляється у деяких аспектах, а саме:

• потворне у негативній формі містить уявлення про позитивний естетичний ідеал і відбиває приховану вимогу або бажання відродження цього ідеалу;

• прекрасне та потворне можна розглядати як періоди розвитку одного й того ж явища, процесу. Особливо відверто цей зв'язок спостерігається у природі. Згадаймо слова шекспірівського Гамлета про те, що навіть таке божество, як Сонце, народжує гробаків, пестуючи промінням те, що вмерло. В. Шекспір вважав таке перетворення властивістю природи та суспільства;

• врешті, прекрасне та потворне співвідносні. Ще Геракліт мудро відзначив, що найпрекрасніша з мавп є огидною у порівнянні з людиною, а наймудріша людина у порівнянні з Богом здається мавпою – й за мудрістю, й за красою, й за усім останнім.

Відрізняють зовнішній прояв потворного – гниття, хвороба, розпад – та внутрішній. Стосовно людини – це моральний розклад, моральна деградація. Дослідженню цієї проблеми присвячена велика художня спадщина. Згадаймо п'єсу Л.М. Толстого «Живий труп», повість А.П. Чехова «Іонич», п'єсу М. Кропивницького «Глитай, або ж Павук», романи О. Уайльда «Портрет Доріана Грея», О. Бальзака «Шагренева шкіра» тощо.

Висновки. Таким чином, якщо людина впізнає втілені в життя свої ідеальні уявлення про дійсність або те, що сприяє її вдосконаленню, то вона сприймає такі явища як прекрасні; якщо зустрічаються з розпадом життя, з дисгармонією зовнішньою або внутрішньою, то це оцінюється, як потворне. Тому прекрасне – найвища позитивна естетична цінність, а потворне – негативна естетична цінність. *Міра, прекрасне, гармонія, узгодженість, єдність – це те, що дає людині набуття її цілісності.* Антиподи цінностей розщеплюють індивідуальність.

Отже естетичне – це специфічне почуттєве духовне ставлення людини до дійсності, в процесі якого у співвідношенні зі своїми ідеальними уявленнями про досконале, прекрасне та гармонійне суб'єкт оцінює форми різних проявів буття. Залежно від типу естетичних оцінок, що викликані цими явищами, відокремлюються основні форми естетичного, його модуси, які в історії естетики

отримали статус основних естетичних категорій: прекрасне і потворне, піднесене та низьке, трагічне й комічне тощо. Прекрасне – це позитивна естетична цінність, центральна естетична категорія, потворне – її діалектичний антипод. Піднесене пов'язане з виключними у позитивному сенсі проявами дійсності, граничне – негативні явища узагальнені в категорії низького. Трагічне та комічне пов'язані з прекрасним як з метою, де, з одного боку, стверджується гідність і свобода людини, а з іншого – заперечується все те, що заважає цьому ствердженню. Цілісність особистості може бути проявлена мірою, красою, гармонією; роздрібненість особистості – потворним, низьким, трагічним. Повертаючи цілісність людини та її буття, необхідно активізувати творчий потенціал, формувати ціннісні орієнтації через освоєння феномену естетичного.

Список літератури:

1. Бычков В.В. Эстетика. М., 2002. С. 5-7.
2. Гегель Г.В.Ф. Введение. Лекции по эстетике. Эстетика: в 4 т. М., 1968. Т.1.
3. Гете И.В. Об искусстве. М., 1975.
4. Естетика: навчальний посібник для педагогів / за ред. Т.І. Андрущенко. К.: МП Леся, 2014. 613 с.
5. Естетика: Навч. посіб. / М.П. Колесніков, О.В. Колеснікова, В.О. Лозовой та ін.: за ред. В.О. Лозового. К.: Юрінком Інтер, 2005. 208 с.
6. Канарский А.С. Диалектика эстетического процесса. Генезис чувственной культуры / А.С. Канарский. К., 1982.
7. Савилова Т.А. Эстетические категории. К. Одесса, 1977.
8. Тарасюк Л.С. Проблема цілісності буття людини. Грані: науково-теоретичний і громадсько-політичний альманах. Дніпропетровськ, 2013. № 9 (101). С. 66–71.
9. Тарасюк Л.С. Феномен целостности как философско-антропологическая проблема. Научная перспектива: научно-аналитический журнал. Уфа: Изд-во ООО «Инфинити», 2013. № 11 (45). С. 76–78.
10. Тарасюк Л.С. Актуализация ценностного мышления как проблема целостного мировоззрения. V Всеукраїнська наукова конференція «Сучасні соціально-гуманітарні дискурси», 21 березня 2015 р. м. Дніпропетровськ, 2015 р. С. 150–153.
11. Тарасюк Л.С. Гармонія людини як прояв її цілісності. IV Міжнародна науково-практична конференція «Відкриті еволюціонуючі системи», 18-21 травня 2016 р. м. Ніжин, 2016 р. С. 153–158.
13. Тарасюк Л.С. Право на цілісність і право бути собою. Друга всеукраїнська наукова конференція «Актуальні проблеми розвитку освіти і науки в умовах глобалізації», 28-29 жовтня 2016 р. Дніпро, 2016. С. 42-44.
14. Тарасюк Л.С. Person identity problem: imitation or authenticity (in the context of philosophical anthropology). Грані: науково-теоретичний і громадсько-політичний альманах. Дніпро. 2016. № 9 (137). С. 143–148.

ПОСТИЖЕНИЕ ЦЕЛОСТНОСТИ ЧЕРЕЗ КАТЕГОРИИ МЕРЫ И ПРЕКРАСНОГО

В исследовании рассматривается эстетическое как проявление целостности человека. Подана целостность через категории меры и прекрасного. Утверждается свойственность эстетического, гармоничного сущности целостности человека и его бытия.

Ключевые слова: *целостность, человек, бытие, эстетическое, гармония, мера, прекрасное.*

UNDERSTANDING OF INTEGRITY THROUGH CATEGORIES OF MEASURE AND BEAUTIFUL

In this research all aesthetic is examined as the display of person's integrity. Integrity is given through the categories of measure and beautiful. It is affirmed that all aesthetic and harmonious is inherent to the person's integrity and existence. If a person recognizes his ideal ideas about reality or what contributes to its improvement, he perceives such phenomena as beautiful; if they meet with the disintegration of life, external or internal disharmony, it is assessed as ugly. Therefore, the beautiful is the highest positive aesthetic value, and the ugly is a negative aesthetic value. Antipodes of values split the individuality. Thus, the aesthetic is a specific sensory spiritual attitude of man to reality in the process of which subject evaluates the beautiful and harmonious as the forms of various manifestations of being. Depending on the type of aesthetic evaluations caused by these phenomena, it is separated the main forms of the aesthetic, its modes, which in the history of aesthetics have received the status of the main aesthetic categories: beautiful and ugly, sublime and low, tragic and comic. The beautiful is a positive aesthetic value, the central aesthetic category, the ugly is its dialectical antipode. The integrity of the individual can be manifested in measure, beauty, harmony; fragmentation of personality – ugly, low, tragic. Returning the integrity of man and his existence, it is necessary to activate the creative potential, to form value orientations through the development of the phenomenon of aesthetic. In society, the subject of aesthetic evaluation is the degree of perfection of social relations.

Key words: *integrity, person, existence, aesthetic, harmony, measure, beautiful.*

УДК 123:111.32
DOI https://doi.org/10.32838/2709-2933/2020.1/09

Харченко Л.М.
ДВНЗ «Переяслав-Хмельницький державний педагогічний університет
імені Григорія Сковороди»

ЕКЗИСТЕНЦІАЛ СВОБОДИ І ВІДПОВІДАЛЬНОСТІ (СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКИЙ ВИМІР)

У статті зазначається, що основним суб'єктом реалізації свободи та відповідальності є людина як особистість, оскільки відповідальність за діяльність будь-яких соціальних суб'єктів, а не лише фізичних осіб покладається на відповідальних представників цих соціальних суб'єктів.

Розуміння співвіднесення свободи та відповідальності людини на різних етапах розвитку філософської думки було зумовлено особливостями комунікаційних, інституційних та соціокультурних характеристик тих епох, у які створювались відповідні історичні концепції співвіднесення свободи та відповідальності. За доби глобалізації відповідальність людини визначається зростанням впливу на поведінку людини механізмів масової комунікації, перманентною модернізацією соціальних інститутів тощо.

Ключові слова: *свобода, відповідальність, особистість, суспільство, глобалізація, масова комунікація, моральні принципи та цінності.*

Постановка проблеми обумовлена особливими проявами соціально-філософської проблеми співвіднесення свободи та відповідальності за доби глобалізації. Значно зростають у новому суспільстві, яке охоплює собою все людство, можливості для особистості реалізувати свою свободу. Водночас змінюється саме розуміння свободи та механізми її реалізації, які стають дедалі складнішими і альтернативними такою ж мірою, як і взаємно незалежними. Це не означає можливості уникати відповідальності за вчинене, але урізноманітнює її. Таким чином, у суспільстві на стадії його глобалізації свобода і відповідальність виявляються ще тісніше взаємопов'язаними. Необхідність виявлення реальних та потенційних зв'язків свободи і відповідальності за таких принципово нових умов і зумовила актуальність даного дослідження.

Глобалізація має декілька характерних ознак, за якими можна простежити розвиток проблеми співвіднесення свободи і відповідальності. До таких можна віднести становлення єдиної світової соціальної системи, яке супроводжується зокрема створенням структури глобальних соціальних інститутів, створенням єдиного інформаційного простору, трансформацією сфери культури у єдиний мультикультурний простір. Це призводить до зміни статусу традиційних спільнот та появи принципово нових, що разом з вищезазначеними трансформаціями змінює також поля реалізації свободи та сфери і ступінь відповідальності особистості.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Проблема відповідальності різних суб'єктів діяльності вже отримала певне висвітлення у зарубіжній та вітчизняній літературі. В основному «відповідальність» розглядається в межах етичної, юридичної чи політичної проблематики, але й тут фундаментальні праці, де концепт відповідальності був би власним предметом дослідження, відсутні.

Важливі передумови для розробки даної теми були створені в працях фахівців з соціальної філософії, насамперед, В. Андрущенка, І. Бойченка, Л. Губерського, Т. Ящук, роботи яких становлять методологічний фундамент наукової розробки питання про відповідальність соціального суб'єкта.

Варто зауважити, що наше дослідження торкається співвідношення свободи та відповідальності саме за умов глобалізації, оскільки класична постановка цього питання вже була достатньо висвітлена у філософській літературі, де ця проблема розглядалась досить широко. Це праці Х. Гроссмана, В. Еркомаїшвілі, Р. Косолапова, В. Маркова, А. Плахотного, Е. Рудковського. Для даного дослідження філософська класика є історичною основою, бо кожний значний культурно-

історичний етап розвитку філософії конкретизував у своїй проблематиці аналіз вибору людини та її відповідальності. Відповідальності, як особливому типу взаємодії людини та суспільства, присвячені роботи Л. Грядунової, Г. Заболотної, П. Сімонова, М. Цвєтаєвої.

Етичний аспект даної проблематики розроблявся в працях Т. Василевської, Н. Головко, В. Канке, А. Черменіної, за якого поняття відповідальності підносилося на рівень моральної цінності.

Поняття «відповідальність» є одним з наріжних під час осмислення екологічної проблематики взаємовідношення «людина-природа», постаючи як всезагальний моральний принцип і моральнісний закон людського буття в дослідженнях К.-О. Апеля, Г. Йонаса, К.М. Маєр-Абіха, М. Ріделя.

Метою статті є виявлення особливостей прояву та системний аналіз концепту свободи та відповідальності за умов глобалізації.

Виклад основного матеріалу. Свобода постає як засада участі людини у житті певної спільноти: якщо у традиційних суспільствах нерідко це свобода з однією опцією вибору (хоча й там наявна соціальна стратифікація і тому хоча б мінімальна, але все ж соціальна динаміка), тоді у суспільстві глобалізованому наявний не лише великий вибір співіснуючих спільнот, але й значно ширші, у тому числі й інституалізовані можливості вибору спільноти, до якої може віднести себе особистість.

Зокрема, Ричард Рорті визнає, що на певному етапі створення демократичного суспільства раціоналістичний універсалізм був необхідним. Проте Рорті відмовляється визнавати ці принципи засновниками сучасного лібералізму: «Гегельянські захисники ліберальних інституцій знаходяться у позиції захисту, на основі самої лише солідарності, того суспільства, яке традиційно ґрунтується на вимозі чогось більшого, аніж просто солідарність» [4, с. 7].

З цього приводу Рорті зазначає два моменти. По-перше, існування метафізичної сфери загальнолюдських прав має таке ж саме відношення до прав конкретної людини, як існування чи не існування Бога: це відношення рівноцінно можна вважати і найважливішим, і зовсім несуттєвим. По-друге, не дивлячись на певну релятивістичність постмодерну, «...існує різниця між тим, щоб говорити, що кожна спільнота є хорошою тією ж мірою, як і інші, і говорити, що ми повинні приймати рішення, виходячи з тих плетив, якими ми є, з тих спільнот, з якими ми зараз себе ідентифікуємо» [4, с. 12].

Іншим важливим аспектом виявлення соціальної значущості свободи як засади існування спільнот є виявлення значення ідентифікації індивідів зі спільнотою як механізму відтворення, реконструкції спільнот. Така ідентифікація, з одного боку, потребує свободи особистості, а з іншого – здійснюється на ціннісних засадах.

Для методології вивчення ідентичності це мало свій наслідок у критично раціоналістичний позиції щодо аналізу процесів соціальної ідентифікації. В рамках раціоналістичної парадигми інтерпретації процесу становлення індивідуальної ідентичності, який приміром репрезентується історичним підходом генеалогією знання М. Фуко, вважається, що цей процес зазнає значних змін в результаті зміни соціально-економічних умов. Ці трансформації можуть знайти відображення в теоретичному обґрунтуванні онтологічного статусу нації і методології її вивчення, і будь-яка спроба відокремити дослідницький процес від політичного – є безперспективною [5, с. 11].

Ідентичність в соціумі представляє собою певне унікальне сполучення регуляторів та процесів регуляції діяльності конкретних індивідів. Він виділяє три способи інтерпретації феномену соціальної ідентичності: раціоналістичний, екзистенціальний, структуралістський. Перший акцентує увагу на детермінації ідентифікаційних процесів соціальними, економічними та політичними феноменами – він підкреслює проблему детермінізму соціальних явищ. Екзистенційна інтерпретація обґрунтовує доцільність того, щоб інтерпретація була пов'язана не лише з теоретичними дослідженнями, а й охопленням «існування індивіда у його простій фактичності, безпосередньо торкатись його екзистенційно» [5, с. 262].

Категорія індивідуальної ідентичності, таким чином, як термін, що вказує на стійкість деяких соціальних, культурно-історичних характеристик індивідуальних соціальних суб'єктів в соціальних практиках, припускає існування рівня колективної ідентифікації. Особистість завжди включена, об'єктивно або суб'єктивно, у ті або інші спільноти, або колективи. Фактично мова в даному випадку йде про колективну ідентичність.

В цьому контексті ідентичність представляє собою процес конструювання смислу на основі певної культурної властивості, чи відповідної сукупності культурних властивостей, які мають пріоритет по відношенню до інших джерел смислу.

Саме як цінність феномен відповідальності співвідноситься для особистості з феноменом свободи. В такому разі об'єктивні соціальні характеристики свободи – її інституційні, мережні та культурні передумови – постають для особистості як шляхи реалізації її свободи.

Для аналізу відповідальності як цінності варто звернутися до сфери моралі. Адже саме у цій сфері має своє походження ця проблема, а похідними виявляються «регіональні» відповідальності: правова, політична, економічна, релігійна тощо. Мораль традиційно розуміється як така система цінностей і нормативів, що має пріоритетність порівняно з іншими аксіологічними й нормативними системами.

У традиційних суспільствах нерідко це свобода з однією можливістю вибору – коли людина може або бути членом тієї спільноти, у якій вона народилася, або взагалі втрачає статус члена суспільства Хоча наявність соціальної стратифікації у традиційних суспільствах припускає також обмежену, хоча б мінімальну, але все ж соціальну динаміку як простір свободи. Втім, така динаміка практично не припускає вибору особистістю власної ідентичності. Цей вибір залишається надто обмеженим, щоб можна було говорити про різні соціальні виміри реалізації людиною як особистістю своєї свободи. А відповідно – значно обмеженим постає і поле можливої відповідальності особистості у традиційному суспільстві. Фактично, воно обмежується родинним колом та відносинами сусідства.

Натомість, у суспільстві глобалізованому наявний не лише великий вибір вільно співіснуючих спільнот, але й значно ширші, у тому числі й інституалізовані можливості вибору спільноти, до якої може віднести себе особистість.

Глобалізація, що охопила всі сфери сучасного буття людини, створила нову наукову галузь – глобалістику, продовжує ставити перед дослідниками нові питання, насамперед, щодо її природи, змісту і наслідків. Існують різні концептуальні підходи відносно цього. Доволі поширеним є трактування глобалізації як такої, що фактично продовжує епоху модерну, кінцево реалізуючи завдання творення індустріальної, ринкової економіки, представницької демократії, системи захисту прав і свобод людини. Отже «кінцево» означає вирішення певного спектру проблем.

Глобалізацію найчастіше ідентифікують з якісно новими рівнями інтегрованості, цілісності та взаємозалежності. Ці характеристики перш за все вказують на просторове розширення регулювання суспільних відносин. Наступний критерій глобалізації – характер взаємодії держави і суспільства, відображенням якого є та чи інша ступінь свободи та реалізації прав людини. Глобалізація ставить за мету безумовне збереження природних прав і свобод людини.

Проблема відповідальності взаємопов'язана з проблемою залученості особистості до функціонування соціальних інститутів. За доби глобалізації відбувається суттєва трансформація традиційних та поява нових соціальних інститутів. У зв'язку з тим, що на зміну традиційній, «надійній» інституційній структурі традиційного суспільства приходить багатовимірна і варіативна інституційна структура суспільства глобалізованого з'являється поняття ризиків, пов'язаних з таким функціонуванням соціальних інститутів, яке критично залежне від поведінки людей як членів цього глобалізованого суспільства.

В духовному житті особистості ніщо раз і назавжди не гарантовано. Формування і розвиток відповідальності особистості – це завжди драматичний, суперечливий, багатовимірний і навіть різноспрямований процес самовизначення і самоздійснення. Навіть більше, відповідальність особистості має властивості самодетермінації – це завжди не лише відповідальність перед кимось, але, передусім, дотримання обіцянок перед самим собою, послідовність у власних вчинках. У даному контексті слід зазначити, що відповідальність як сутнісна характеристика особистості, як визначальна сила її самобудування має два виміри – є здатністю і якістю особистості. Відповідальність – це здатність особистості до самовизначення, саморозвитку, самореалізації в бутті і водночас – це особистісна якість, що формується в процесі реалізації означеної здатності. Причому як особистісна якість відповідальність може набувати як продуктивного, так і деструктивного характеру щодо особистості й її буття – так можна бути послідовним не завжди у праведних справах, як довела Ганна Аренд у її дослідженні справи Ейхмана [1].

Проблематичність самовизначення в умовах відсутності моральних ідеалів, переконливо розкривається Ч. Тейлором у зв'язку з обговоренням спроможності етики автентичності. Аналітика «хвороб сучасності» таких як індивідуалізм, експансія інструментального розуму, втрата індивідуальної свободи, котру здійснює канадський філософ, є важливою у багатьох відношеннях. Зокрема «розвивати свою форму життя, ґрунтуючись на своєму власному розумінні питання про

те, що є справді важливим або цінним. Людям пропонується бути чесними із собою і шукати свого власного самоздійснення. Кожен має врешті-решт визначати сам, у чому воно полягає. Ніхто інший не може і не повинен намагатися диктувати його зміст» [7; с. 15].

По-друге, Ч. Тейлор цілком слушно наголошує на тому, що нічим не обмежений принцип індивідуалізму призводить до релятивізму, конформізму, руйнує як основи людської солідарності, так і основи для змістовного самовизначення. Розгортаючи аналітику горизонтів значущості, Ч. Тейлор переконує, що вони вбирають у себе значення і смисли, вироблені спільнотою і традицією, «значущих інших», почуття любові, доброзичливості, солідарності. Причому, традиція у Тейлора виконує роль «джерела моральної орієнтації людини, тоді як спільнота є основною формою існування і єдино можливим середовищем становлення повноцінної людської особистості» [7, с. 115].

Отже у практиках формування відповідальності особистості слід створювати сприятливі умови для формування і розвитку особистісної автентичності і водночас відкрити для особистості інтерсуб'єктивну перспективу і горизонти загальнозначимого, надати їм наочності, переконливості і особистісної значущості. Відповідальність – це автентичність людини, де автентичність набувається і постійно поновлюється через самовизначення і самореалізацію у загальних горизонтах значимого. Це вибір власного способу бути людиною і здійснювати свою життєдіяльність із дотриманням вимог антропологічної межі як межі людяності і людського співбуття. Такий самовибір передбачає чесність із собою, збереження особистої і людської гідності, доброзичливе ставлення до світу.

Висновки. Хоча соціальні структури традиційно розглядаються як незалежні від свободи індивіда, навпаки – їх швидше вважають умовами соціалізації та соціальними обмеженнями, які задають рамки реалізації свободи особистості, вони залежать як такі, що базуються на соціальних нормах, від визнання їх індивідами.

Досліджено, у якому сенсі особистість в результаті соціалізації ніби запрограмована діяти за правилами, які відповідають потребам відтворення цих соціальних структур, а якою мірою вона сама коригує ці правила. Тим самим для того, щоб отримати соціальну свободу, доводиться спочатку навчитися соціальній відповідальності: «свобода для» є передусім відповідальністю. Можна навіть перефразувати відому формулу Спінози: *свобода є усвідомленою відповідальністю*. Втім, відповідальність як відтворення соціальних структур при ближчому розгляді передбачає не автоматичне виконання певних соціальних ролей, а осмислену дію у щоразу відмінних соціальних ситуаціях, адаптивну поведінку, а підчас і прийняття, на перший погляд, парадоксальних щодо «штатного» функціонування соціальних структур дій. Тобто для успішної відповідальності також потрібний певний ступінь свободи дій.

Виявлено, що характеристики «інституційного» рівня функціонування свободи акцентують увагу на відношеннях людини (групи) і суспільства, а саме взаємодії з соціальними інститутами (інститут сім'ї, інститут приватної власності, інтелектуальна власність). Свобода найбільш очевидно обмежується на цьому рівні законами держави.

Діючи, людина співвідносить свої дії з діями інших людей, кооперується з ними, породжуючи багатоманіття людських спільнот. Створюються соціальні інститути, які регулюють взаємодії й стабілізують їх результати.

Конкретні образи особистісної свободи, незважаючи на все своє різноманіття, у значному ступені відтворюють характер домінуючих в даному суспільстві соціальних інститутів, рівень розвитку економічної системи суспільства, місце індивідів на шкалі соціальних нерівностей та інше. Всі ці фактори відбиваються як на свободі формування життєвих цінностей й потреб індивідів, на становленні й розвитку їх індивідуальностей, так й на свободі прояву вже тих індивідуальностей, цінностей, звичок, рис характеру що сформувалися, які індивіди (групи) не можуть змінити миттєво або не можуть (не хочуть) змінювати зовсім.

Феномен свободи зазнав аналізу як засада участі людини у житті певної спільноти: якщо у традиційних суспільствах нерідко це свобода з однією опцією вибору (хоча й там наявна соціальна стратифікація і тому хоча б мінімальна, але все ж соціальна динаміка), тоді у суспільстві глобалізованому наявний не лише великий вибір співіснуючих спільнот, але й значно ширші, у тому числі й інституалізовані можливості вибору спільноти, до якої може віднести себе особистість.

Отже феномени свободи та відповідальності мають складний характер взаємозалежності, який можна досліджувати, зокрема, з позицій психологічного, соціально-психологічного, інституційного та культурологічного підходів. Втім, всебічне і цілісне дослідження взаємозалежності свободи та відповідальності досягається лише завдяки застосуванню соціально-філософського підходу.

Основним суб'єктом реалізації свободи та відповідальності з позицій філософії є людина як особистість. Відповідальність за діяльність будь-яких соціальних суб'єктів, а не лише фізичних осіб, покладається на конкретні особистості як відповідальних представників цих соціальних суб'єктів.

Список літератури:

1. Апель К.О. Обґрунтування етики відповідальності; пер. з нім. Л. Ситниченко. Першоджерела комунікативної філософії. К.: Либідь, 1996. С. 46–60.

2. Валлерстайн І. Глобалізація або вік змін? Довгостроковий погляд на шлях розвитку світової системи. Глобалізація. Регіоналізація. Регіон. політика. Луганськ: Альма матер : Знання, 2002. С. 49–67.

3. Гелд Д. Ґлобалізація/антиґлобалізація. Д. Гелд, Е. Мак-Ґрю; пер. з англ. І. Андрущенко. К.: К.І.С., 2004. 180 с.

4. Рорті Р. Постмодерністський буржуазний лібералізм. Р. Рорті, Р. Козелек. К.: Український філософський фонд, 1998. 60 с. С. 5–13.

5. Степаненко І.В. Духовність у перспективі «Я-Інший»: нові контексти ідентифікації. Вісн. Харк. нац. ун-ту ім. В. Н. Карабіна. 2001. № 531. С. 13–17.

6. Степаненко І.В. Духовність у світлі нової парадигми гуманізму: проблеми та наближення. Практ. філософія. 2001. № 1 (№ 2). С. 257–262.

7. Тейлор Ч. Етика автентичності; пер з англ. К.: Дух і літера, 2002. 128 с.

8. Удовик С.Л. Глобализация: семиотические подходы. М.: Рефл-бук; К.: Ваклер, 2002. 480 с.

ЕКЗИСТЕНЦИАЛ СВОБОДЫ И ОТВЕТСТВЕННОСТИ (СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЙ ИЗМЕРЕНИЕ)

В статье отмечается, что основным субъектом реализации свободы и ответственности является человек как личность, поскольку ответственность за деятельность всех социальных субъектов, а не только физических лиц возлагается на ответственных представителей этих социальных субъектов.

Понимание соотнесения свободы и ответственности человека на разных этапах развития философской мысли обусловлено особенностями коммуникационных, институциональных и социокультурных характеристик тех эпох, в которые создавались соответствующие исторические концепции соотнесения свободы и ответственности. В эпоху глобализации ответственность человека определяется ростом влияния на поведение человека механизмов массовой коммуникации, перманентной модернизацией социальных институтов и тому подобное.

Ключевые слова: *свобода, ответственность, личность, общество, глобализация, массовая коммуникация, моральные принципы и ценности.*

EXISTENCE OF FREEDOM AND RESPONSIBILITY (SOCIAL AND PHILOSOPHICAL MEASUREMENT)

A man as personality is the basic subject of realization of freedom and responsibility, because responsibility for activity of any social subjects, but not only physical persons, depends upon the responsible representatives of these social subjects. Content of concept of globalization – in the aspect of his influence on conditions for realization of human freedom – consists in that the effect of globalization arises up exactly then, when the fate of humanity begins to depend (let only under exceptional circumstances, but – appropriately), from the acts of single man. Understanding of correlation of freedom and responsibility of man on the different stages of development of philosophical idea was predefined the features of communication, institutional and socio-cultural descriptions of those epochs, in which the proper historical conceptions of correlation of freedom and responsibility were created. In the days of globalization responsibility of man determined by the growth of influence on the conduct of man of mechanisms of the mass communication, permanent modernization of social institutes and establishment of domination of situation of multiculturalism. The phenomenon of freedom has been analyzed as a basis for human participation in the life of a community Thus, the phenomena of freedom and responsibility have a complex nature of interdependence, which can be explored, in particular, from the standpoint of psychological, socio-psychological, institutional and cultural approaches. However, a comprehensive and holistic study of the interdependence of freedom and responsibility is achieved only through the application of socio-philosophical approach.

Key words: *freedom, responsibility, personality, society, globalization, mass communication, moral principles and values.*

УДК 17.023.31
DOI https://doi.org/10.32838/2709-2933/2020.1/10

Юхименко Н.Ф.

ДІЯЛЬНО-ТВОРЧА СУТНІСТЬ ОСОБИСТОСТІ ТА ФАКТОРИ ЇЇ СТАНОВЛЕННЯ

У статті розкрито діяльно-творчу сутність особистості через реалізацію нею поставленої мети. Проблему розробки етичних норм та цінностей визначено як особливо важливу у сучасному суспільстві.

Потреби, інтереси та цінності визначено як фактори становлення діяльно-творчої сутності особистості. Потреби окреслено як дієву силу, що спонукає людину проявляти певну активність з метою задоволення її. Прояв потреби тим повніший, чим чіткіше вона виражена у суспільних інтересах.

Окреслено необхідність пошуків нових морально-ціннісних орієнтацій. Зазначено, що моральна зрілість людини залежить від реальності та пов'язаної з нею мети.

Ключові слова: *особистість, діяльність, діяльно-творча сутність, потреби, інтереси, цінності, самореалізація.*

Актуальність теми. У процесі свого історичного розвитку людство намагалося не лише пізнавати та перетворювати світ, але й готувати нащадків до буття в суспільстві, що постійно оновлюється й розвивається. Протягом життя людина часто потрапляє в ситуації, коли постає проблема вибору альтернативних потреб та інтересів серед багатьох інших. Людина вирішує, від чого слід відмовитися а чому надати перевагу, тобто виникає необхідність порівнювати різні мотиви подальших дій. І саме в таких випадках типові для суб'єкта потреби, інтереси і переживання виконують роль орієнтира. Так виникають цінності.

Взагалі «цінність – це філософське поняття, з допомогою якого і характеризується соціально-історичне значення певних явищ дійсності для суспільства, індивідів» [4, с. 551].

Соціальні дії індивіда мають для нього безумовну цінність. Раціональна складова ціннісного типу дії індивіда може бути етичною, релігійною чи політичною, проте вона обумовлюється категоричним імперативом особистості. Останній не дискутується, отже не може бути порівняний як ціль з іншими. Тип діяльності, орієнтований на ціль, поєднує в собі раціональність і ясність.

Сучасне українське суспільство потребує філософського осмислення як його розвитку, так і діяльності кожної особистості в умовах кризи та кардинальних змін, що властиві не лише українському суспільству, але й в цілому сучасній цивілізації. Адже кінець минулого століття став визначальним в усвідомленні суспільством себе як єдиної глобальної цивілізації. Саме тоді розпочалися важливі зміни в економічній та духовній сферах українського суспільства, котрі й наразі потребують ґрунтовного аналізу такого оновлення. Визначальним у таких дослідженнях є саме людський вимір суспільного буття, а особистість – то найважливіший фактор його оновлення.

Ступінь розробленості проблеми. Матеріали, у яких порушуються питання гуманізму й самореалізації, почали з'являтися ще у працях Анаксагора, Демокріта, Арістотеля, Лукреція.

Першими кроками в дослідженні проблеми самореалізації особистості у вітчизняній гуманітарній науці стали роботи, присвячені засадним питанням людини: її сутнісним силам, структурі та умовам їх реалізації. Це дослідження таких учених, як: І. Бекешина, І. Бойченка, Л. Буєва, А. Здравомислова, О. Мисливченка, Г. Смірнова, В. Шинкарука, М. Поповича та інших.

Разом з тим, дослідники звернули увагу й детально проаналізували зарубіжні праці про природу особистості, так звану «гуманістичну персонологію», представлену А. Адлером, Е. Еріксоном, А. Маслоу, Г. Олпортом, К. Рджерсом З. Фрейдом, Е. Фроммом та іншими.

Питанням про соціальну сутність виховання приділяли увагу О. Асмолов, І. Бех, Л. Виготський та інші; про положення та концепції, в яких розкрито закономірності та особливості розвитку

особистості – Л. Божович, Л. Бондар, О. Запорожець, Д. Ельконін, О. Кононко, В. Котирло та інших.

Мета написання роботи. Мета дослідження полягає у розкритті діяльно-творчої сутності особистості.

Виклад основного матеріалу. У сучасному суспільстві самоствердження особистості відбувається не завдяки її власним якостям та відданій, корисній для суспільства праці, а як наслідок підтримки та зв'язків. Самореалізація – це ідеальний, але дуже складний шлях до себе, пройти який під силу далеко не кожному.

Цілком слушною є думка Г. Сковороди про те, що людина в житті грає багато ролей (тепер ми їх називаємо соціальними). І не може самореалізуватися та людина, яка має і виконує у своєму житті лише одну роль. Усе починається тільки тоді, коли проявляється характер, певним чином змінюються внутрішні якості особистості, а не тоді, коли людина розмірковує над доцільністю таких зусиль, оскільки рано чи пізно вона все одно помре.

У процесі життєдіяльності індивід прагне адекватного, повного розкриття надбаних сутнісних сил, самореалізації власної індивідуальності.

Не секрет, що існує об'єктивна залежність людини від оточуючого природного і соціального середовища, адже існує співвідношення між тим, що є об'єктивно необхідним для людського існування та розвитку, і тим, що реально вона може використовувати. Т.Й. Захарова потребу визначає «…як процес, що виникає під впливом порушення внутрішньої рівноваги організму, що спонукає і спрямовує до здійснення вчинків, які їй відповідають. З появою потреби у індивіда виникає напруження організму, який інтенсивно «переживає» об'єктивну нужду. За допомогою свідомості «висвітлюється» об'єкт потреби і вона набуває усвідомленого характеру» [4, с. 86]. Але найбільш об'єктивним є розуміння потреб як синтезу та єдності залежності людини і від природного та соціального середовища, і від суб'єктивно пережитого прагнення до задоволення актуальних нужд.

У кожній людині закладено потенції, які вона прагне актуалізувати, прагне до самовираження, самовтілення. І «як правило, людина починає відчувати потребу в самоактуалізації тільки після того, як задовольнить потреби нижчих рівнів» [3, с. 90]. Воля і знання сприяють керуванню потребами. Тому виникає запитання про те, як влаштовані потреби і як ними керувати. Самоудосконалення полягає у розвиткові здібностей керувати своїми потребами. Тож самопізнання, насамперед, має дати відповідь на запитання кожної людини про те, які потреби у мене переважають і за яких обставин вони визначають мою поведінку? Напевне, люди відрізняються один від одного тим, як вони реагують на збудження потреб, як вони можуть керувати своїми потребами і яким чином їх задовольняють. Той, хто повністю перебуває під владою потреб, дуже відрізняється від того, хто контролює чи стримує свою потребу, може одну потребу замінити іншою чи зовсім відмовитися від якоїсь із них. Значить, пізнання самого себе полягає не лише у тому, щоб знати, які у тебе потреби, але й у тому, щоб розуміти, наскільки вони тобі підкоряються. Потреба майже завжди є потребою у визначених діях, що ведуть до її задоволення. Такі дії ми можемо назвати технікою задоволення потреби. Очевидно, що значення будь-якої потреби легко описати, вказавши, які дії необхідні для задоволення даної потреби.

Від чого залежить задоволення потреб? Іноді буває так, що людина начебто має усі можливості задовольнити певну потребу, але відчуває дивне відчуття незадоволення. Задоволенням же є повнота дій задоволення, їх кількості, інтенсивності, насиченості переживаннями. Такі дії задоволення можна назвати гедоністичними діями. Ю.М. Орлов стверджує, що в кожній потребі є дві сторони: одна полягає в отриманні задоволення шляхом емоційної насиченості, а інша – у дійсному задоволенні, внаслідок якого дана потреба на певний час повністю зникає. Першу сторону потреби ми можемо назвати апетитом, а другу сторону нестачею, нуждою [6, с. 287]. І так в усякому бажанні є дві сторони: гедоністична та внутрішня. Потреби також мають свої назви.

Позначаючи словами свої потреби, людина навчається відрізняти їх одну від іншої не тільки у собі, але й в інших людях. Людина – істота мисляча, а не тільки така, що переживає свої потреби. Крім того, що вона хоче, вона іще й усвідомлює своє хотіння, позначає його словом, і виробляє ідею, котра лежить в основі значення слова. Цей процес утворення ідеї потреби прискорюється, якщо є слова для позначення потреби і ними людина користується.

Ускладнення та диференціація людської діяльності ведуть до безкінечного різноманіття потреб, до їх збагачення. Людські потреби є досить складною багаторівневою системою. У літературі розрізняють матеріальні, соціальні і духовні потреби.

Виходячи із теми нашого дослідження, зосередимо увагу саме на духовних потребах.

Духовні потреби – це потреби духовного освоєння світу, у творчості, естетичному відношенні до дійсності, а також морально-психологічні потреби.

Духовні потреби особистості в суспільстві формуються за умови активності їх носія у засвоєнні цінностей, вироблених людством. Вони виникають на ґрунті духовного життя особистості, її участі в праці, життєдіяльності колективу, суспільства і передбачають певний рівень її культурного розвитку та освіти. Їх потребнісна ситуація не містить у собі простого факту вичерпності життєвих засобів, що є характерним для потребнісної ситуації матеріальних потреб. Іншими словами, це ситуація не вичерпання, а збагачення духовного світу особистості.

Щоб сформувалась духовна потреба, зовсім не достатньо включення в орбіту життя індивіда певної духовної цінності та привласнення її. Тут потрібен активний процес освоєння і засвоєння у рамках різних повсякденних культурно-побутових занять. Що стосується суб'єктивних властивостей особистості, які опосередковують виникнення духовних потреб, то вони специфічні. Так, дослідники естетичних потреб зазначають, що останні безпосередньо породжуються естетичною здатністю, естетичним почуттям та естетичним сприйманням. Як опосередковуюючий елемент, моральні потреби виділяють звичку до моральної поведінки і морального почуття. Таким чином, духовні потреби особистості також формуються як наслідок активного привласнення і освоєння життєвих благ, зокрема духовних цінностей.

Певна специфіка формування притаманна також потребам, об'єкти задоволення яких не предмети і цінності, а форми діяльності. Умовно їх можна назвати функціональними потребами.

Споживацькі властивості і можливості особистості визначаються як поставлені її об'єктивними та суб'єктивними властивостями, положенням в суспільстві, способом життя, рівнем розвитку, способом присвоєння межі, у межах якої вона може використовувати необхідні для її життєдіяльності умови. Потреба, виражаючи ці здібності та можливості, фіксує також і певні якісні параметри носія, якому притаманна у споживанні конкретна межа насиченості. В результаті вона сама отримує власний розмір, відмінний від суспільно-необхідного розміру, притаманний особистості на певному етапі життя і обумовлений споживацькими здібностями й можливостями. Емпірично цей розмір можна фіксувати або через винайдення бажаної споживачем межі задоволення своєї потреби (бажаного об'єму благ), або через фіксовані відношення цієї бажаної межі (об'єму) до величини науково розроблених споживацьких норм.

Суспільні потреби особистості безпосередньо випливають із суспільної необхідності та співпадають з нею. Навпаки, особисті потреби безпосередньо пов'язані з необхідністю самозбереження, самоутвердження особистості і можуть співпадати чи не співпадати із суспільною необхідністю. Вони виражають індивідуальність, споживацькі та творчі здібності свого носія і відтворюють лише його життєдіяльність.

Одним із вимірів потреби є, власне, її суспільний масштаб, що встановлюється по лінії сукупного числа її носіїв. Суспільний масштаб потреби розкривають такі показники:

1) міра її поширення (масовості) у суспільстві;

2) сумарна величина [7, с. 50].

Основне смислоутворююче значення у людській життєдіяльності належить діяльності як висхідній та фундаментальній передумові людського життя. Саме завдяки діяльності люди здійснюють поставлені цілі, задовольняють свої потреби, підтримують і розвивають той чи інший спосіб життя, саме через діяльність виявляється якісна визначеність, конкретність потреб.

Зрозуміло, що потреби відіграють виключно важливу роль у життєдіяльності людини. Так, в структурі особистості потреби виконують досить значні для неї функції:

а) спонукальна функція, що є основою усякої практичної діяльності;

б) пізнавальна, що задовольняється особистістю завдяки пізнанню предмета потреби;

в) оцінююча, яка служить своєрідним критерієм оцінки речей, явищ дійсності, а також дій і вчинків самої особистості [2, с. 19].

До зазначених функцій можна іще додати комунікативну, що служить своєрідним «містком» у системі людських відносин, соціального та індивідуального спілкування.

Можемо визначити природу потреб людини. Потреби коріняться у невіддільній властивості цієї живої природи, яка надає їй можливість існувати і довільно розвиватись. Людина є досконалою часткою живої природи, вищим із усіх нині відомих рівнів її організації. Важливою якісною відмінністю людини, порівняно з усіма представниками тваринного світу, першим актом, що виділив людину із тваринного світу, є виробництво нею предметів для задоволення своїх потреб.

До виникнення людини не було істоти, яка б спеціально для задоволення своїх нужд і потреб що-небудь створювала. Існуюча в живій природі вибірковість потреб, що дозволяють, наприклад, тварині безпомилково вибрати їжу чи лікарські рослини під час захворювання її організму, переросла в процес свідомої трудової діяльності людини, у вибіркове ставлення останньої до оточуючого природного і соціального середовища. Таким чином, ці два моменти виявились якісною перехідною ланкою між природними, біологічними потребами живого світу і людськими потребами. Зв'язок потреби і діяльності, що розглядається у самому загальному плані, носить двосторонній характер. Потреба стимулює діяльність, виступає як її першопричина і загальна основа. Але й сама діяльність стає предметом потреби. Організм, у якому згасає усяка життєдіяльність, – помирає. Крім того, діяльність викликає формування нових потреб завдяки тому, що вона сама потребує засобів, необхідних для її здійснення. Ця обставина виявляється вирішальною для розуміння специфіки суспільного життя.

Потреби є основою інтересів людини. Інтереси, як і потреби, є рушійною силою діяльності, поведінки та вчинків людей. У теоретичному обґрунтуванні процесу становлення особистості питання про формування, усвідомлення і реалізацію індивідами інтересів займають важливе місце. Адже ситуації, що потребують розташування одних інтересів над іншими, виникали і виникають протягом усієї історії філософії, а тому досить актуальними є питання, що пов'язані з вивченням самих інтересів, їх ролі як у житті людей, так і суспільства в цілому. Ученим варто приділити увагу таким аспектам, як інтереси та біосоціальна природа людини; інтереси й емоції людини; інтереси й онтологічні витоки проблеми самореалізації людини; інтереси та діяльність людини; інтереси та мораль. Ми ж звернемо увагу на два останні.

Проблема співвідношення моралі та інтересу складна і багатогранна, вона розгортається в ряд самостійних аспектів і проблем, зокрема: інтерес і моральність, інтерес і гуманізм, інтерес і виховання людини, вплив оточуючого середовища на формування інтересів людини, співвідношення суспільних та власних інтересів. Не можна краще визначити важливість інтересів у становленні людини, у її розвиткові, ніж це зробив свого часу К.А. Гельвецій: «Якщо фізичний світ підкорено законові руху, то світ духовний не менш підпорядковано законові інтересу. На Землі інтерес є всесильний чародій, що змінює в очах істот вид усякого предмета» [2; с. 186].

Однією із суттєвих рис людини є те, що вона творить світ і перетворює його. А інтерес як суспільне відношення представляє собою позицію, певну лінію поведінки соціального суб'єкта в ситуації, що історично склалася, яка виражає його ставлення до об'єктивних можливостей і тенденцій суспільного розвитку і спрямованість на самоствердження. Об'єктами інтересу виступають матеріальні і духовні цінності, соціальні інститути і суспільні відносини, встановлені звичаї та порядки.

Зміст інтересів, тобто сукупність тих об'єктів, мети і завдань діяльності, які оволодівають свідомістю суб'єкта дії, також неоднорідний. Одні завдання є більш здійсненними, інші – далеко не такими реальними; до однієї мети прагнуть з усією системою суб'єктивності, із пристрастю, до інших – лише за певних умов і залежно від ступеню необхідності.

Вивчення поняття «інтересу» стало одним із ключових символів сучасного суспільства. Воно двозначніше за себелюбство та любов до себе, і таку двозначність можна остаточно зрозуміти тільки з урахуванням історичного розвитку поняття особистісного інтересу. Проблема полягає у тому, що ми будемо вважати особистим інтересом, і як його визначати.

Гуманістична совість – це вираження власного інтересу і цілісності людини, тоді як авторитарна совість має справу з людською покорою, самопожертвою, обов'язком людини. Ця гуманістичність совісті – плідність, а значить і щастя, оскільки щастя обов'язково сприяє плідному життю.

Суспільство – це дещо більше, ніж сума індивідів, воно включає в себе, зокрема, результати діяльності, що передують поколінням людей. Суспільство володіє певною структурою, що впливає на життєві долі окремих індивідів. У ньому діють і розвиваються певні масові процеси, тенденції, які не охоплюються індивідуальною свідомістю. Усе це означає, що суспільні інтереси володіють специфічними якостями і характеристиками, які випливають із властивостей цілісності і структурності соціального організму, перейнятливості і перервності у розвитку самих суспільних відносин.

Отже суспільні інтереси володіють визначеною структурною композицією, що пов'язана з глибинними характеристиками суспільного життя.

Інтереси проявляються, насамперед, у різних видах людської діяльності – в економічній, соціальній, політичній та духовній. Ці види діяль-

ності розрізняються між собою за метою і засобами, за методами їх реалізації, за функціями, які вони виконують щодо суспільства в цілому. Водночас ці роди діяльності мають і дещо спільне: вони пов'язані один з одним через посередництво інтересів.

Одним із важливих джерел розвитку і стимулювання духовних інтересів є професіоналізація у різних галузях духовної творчості. Саме через професіоналізацію здійснюється оволодіння таємницями духовного виробництва, завдяки яким минулі досягнення культури і цивілізації отримують нові стимули до життя, осучаснюються, стають предметом духовних інтересів нинішніх поколінь.

Теорія цінностей (аксіологія) як певний напрямок у філософії сформувалась у 20–50-х роках нашого століття у працях німецьких та американських філософів (М. Шеллер, Н. Гартман, Р.Б. Перрі, С. Поппер та інших).

У радянській філософії, де домінуючою була філософія марксизму, наукова теорія цінностей тривалий час взагалі не розглядалася. Але сьогодні в соціальній філософії ми можемо простежити щодо цієї проблеми дві позиції. Перша з них визначає цінності як об'єктивні властивості речей, закладені в їх особистій природі; друга обмежує сферу цінностей виключно суспільною свідомістю. З такої точки зору цінність є не предметом, річчю чи їх властивістю, а певним родом людської думки.

У деяких працях як компроміс між двома позиціями, категорія «цінність» використовується одночасно для позначення відповідних предметів і відповідних думок: у першому разі слід розуміти природні благо і зло, притаманні природним явищам, споживчу вартість продуктів праці, моральні характеристики людських дій, естетичні характеристики природних і соціальних об'єктів, витворів мистецтва (предметні цінності); у другому разі йдеться про суспільні настанови й оцінки, імперативи та заборони, цілі й проекти, які виявляються у формі нормативних уявлень про добро, зло, справедливість, прекрасне, ідеали, норми і принципи дії (тобто суб'єктивні цінності або цінності свідомості).

Ціннісні орієнтації особистості – це елементи внутрішньої (диспозиційної) структури особистості, сформовані та закріплені життєвим досвідом індивіда в процесі соціалізації та соціальної адаптації, що відокремлюють значиме (істотне для даної людини) від незначимого (неістотного) через сприйняття чи несприйняття особистістю певних цінностей, що усвідомлюються в якості рамки (горизонту) можливих значень і основоположних цілей життя, а також ті, що визначають прийнятні засоби їх реалізації [5, с. 798].

Буття людини проходить неначе у трьох сферах, а саме: споглядання, діяльності та спілкування. Діяльність у цьому ряду стала провідним пояснювальним принципом у пізнанні людини, важливим фактором у розвитку культури, особливо такої її сфери, як мистецтво: основним способом зв'язку людей між собою, позбавляючи самостійності решту відношень людини із світом, включаючи їх тільки як компоненти.

Зміст життя людей не вичерпується діяльністю, а їх активність – цілепокладанням. Діяльність та спілкування взаємно обумовлюють одна одне.

Людина здатна творити і перетворювати світ. Її активне відношення до природи і соціальної дійсності виражається насамперед категорією свободи. Проте поняттям «свободи» не вичерпується пізнання суттєвих граней творчо-активного відношення людини до світу, так як діяльність будь-якого соціального суб'єкта, оскільки він при цьому вибірково реалізує одну із багатьох об'єктивних можливостей, перебуває у неминучому взаємозв'язку з об'єктивними тенденціями суспільного розвитку, тобто характеризується незмінною суб'єктивною спрямованістю. Поєднувати інтереси може тільки людина як особистість. Для цього необхідно усвідомлювати розуміння інтересів особистих, їх співвідношення із суспільними інтересами. Сутність людини не співпадає з її наявним буттям, вона завжди є розвитком, подоланням теперішнього і побудовою майбутнього у відповідності з метою, планами, проектами, активною діяльністю її свідомості. Саме свідомість – важлива, сутнісна сила людини, яка не тільки відображає, але й творить світ.

Для нашого дослідження особливо цікава ціннісна свідомість, її структура, функціонування та становлення. Ціннісна функція свідомості пов'язана із формуванням та усвідомленням інтересів та основаної на їх спрямованості не лише соціальної творчості, але й особистого життя індивіда. В системі цінностей виражено особистісний смисл подій і проявів життя індивіда, формується смисл життя і проходить життєвий шлях тієї чи іншої особистості.

Усі види духовної діяльності (наукову, ціннісну свідомість, художню, естетичну та інші) неможливо розглянути у рамках нашого дослідження. Тому визначивши їх, ми виділяємо два загальні

види духовної діяльності: пізнавальну та ціннісноорієнтаційну.

Аналіз даної проблеми ґрунтується на соціально-психологічному зв'язку діяльності особистості та суспільної практики. До того ж важливо виділити спосіб прояву та засвоєння суспільних, групових потреб, формування інтересів, цілей, мотивів і такого іншого в індивідуальній свідомості та поведінці; форми реалізації індивідуальних потреб, цілей, інтересів у діяльності суспільного суб'єкта; шляхи узгодження дій індивідуального в суб'єкті, особистості, групі, узгодження їх інтересів.

На шляху до вирішення даної проблеми необхідно дати відповідь на такі запитання: як, яким чином особистість включається в процес функціонування і розвитку суспільної системи в цілому? Яким чином персоніфікується в індивідуальній діяльності система цінностей, інтересів і цілей, притаманна різним соціальним групам? Як особистість стає активним і свідомим представником, розвиває і примножує соціальний досвід? Ключем до вирішення цих питань є принцип єдності діяльності, суспільних відношень і свідомості.

Діяльність породжує нову реальність. У будь-якій ситуації перед діючим суб'єктом розкриваються десятки можливостей. У їх усвідомленні, («програванні») подумки різних варіантів вибору, велику роль відіграє уява, співставлення реальності з ідеалом. Уява відтворює цілісну ситуацію, здійснює вихід за рамки «частковості» індивідуального буття. У ньому полягає можливість передбачення майбутнього, що є результатом творчої діяльності людини, що представляє творчу силу свідомості, створюючи ідеальні форми. Однією з таких ідеальних форм є прагнення людини до відкриття.

Так звана спрага відкриття у людини – вершина людського розвитку. Нею є неспецифічне визначення людського інтересу, що робить людську природу здатною до майже необмеженого резонансу.

Діяльність, спрямовану на самореалізацію, можна умовно поділити на внутрішню і зовнішню. Це своєрідний внутрішній психологічний процес, у якому людина має навчитися вивільняти придушене, пізнавати особисте «Я», прислухатися до голосу імпульсу, розкривати свою величезну природу, досягати розуміння, осягати істину, в цьому і полягає, на думку А. Маслоу, процес самореалізації.

У сучасній літературі існують різні погляди і на необхідність самореалізації. З одного боку самореалізація потрібна лише для виконання людиною свого обов'язку перед суспільством. Отримані знання, навички, досвід вона повинна віддати виконанню певної, наперед визначеної суспільством цілі. З іншого боку, самореалізація потрібна тільки для самої особистості, для примноження її можливостей. Підвищуючи кваліфікацію, рівень освіти, людина забезпечує собі успішну кар'єру, а кар'єра, своєю чергою, дає все – речі, гроші, славу та інші блага життя.

На перший погляд ці дві точки зору протилежні. Одна – «все для суспільства», а інша – «усе для себе». Спільним є те, що обидві позиції вбачають причину і рушійну силу самореалізації поза внутрішнім світом людини. І найбільш допустимою може бути та, яка синтезує дві попередні і допускає, що лише та самореалізація приведе її до розквіту, у якій поєднуються суспільні і особистісні цілі.

Відомо, що моральне становлення людини не співпадає повністю із загальною тенденцією морального розвитку суспільства. Адже гармонія суспільних і особистісних інтересів досягається не завдяки підкоренню суспільних інтересів особистісним або, навпаки, безумовному наслідуванню індивіда суспільним вимогам. На рівні окремих соціальних груп, колективів і конкретної особистості інтериоризація моральних норм може певною мірою не співпадати, а іноді й суперечити їх об'єктивному змістові.

Такими, що характеризують зміст моралі, ми визначаємо її компоненти: добро і зло, справедливе і несправедливе; також характеризуємо якісні оцінки певних моральних відносин, оцінюємо моральні мотиви поведінки.

Людина володіє величезною кількістю неповторних індивідуальних фізичних, психологічних і соціальних характеристик. Тому поняття «особистість» характеризує спільну позицію індивіда, його соціальну сутність, місце в системі суспільних відносин, міру його соціальності.

Завжди слід пам'ятати про те загальне, що є основою визначення сутності моральної особи. По-перше, це певний рівень психологічного розвитку, коли у людини розвивається здатність до самоаналізу, перетворення власної свідомості і поведінки на предмет осмислення і оцінки. По-друге, моральність людини визначається певним рівнем соціальності, коли у неї розвивається здатність сприймати зовнішні для неї вимоги, що йдуть від інтересів цілого, як вияв власної волі і, керуючись нею, вибрати спосіб власної поведінки.

Висновки. Як ми уже зазначали, потреби тісно пов'язані з інтересами. Вчені частіше розглядають їх разом, ніж окремо, визначаючи тим самим глибоку спорідненість, однопорядковість цих категорій. Дієва сила потреби проявляється тим повніше, чим чіткіше вона виражена в інтересах соціальної спільності. Своєю чергою, роль останніх зростає в міру того, як посилюється їх зв'язок з насущними потребами суспільного розвитку. Порівняно з потребами, інтереси виступають як безпосередня причина масових дій. Жодна соціальна дія – велика подія суспільного життя, перетворення, реформа, революційний вибух – не може бути зрозумілою, якщо не визначено інтереси, що породили цю дію.

Проблема розробки етичних норм та цінностей у їх взаємозв'язку із соціальним світом людини є особливо нагальною сьогодні, коли розвиток науково-технічної цивілізації, загрожуючи існуванню самого життя на землі, потребує внесення коректив у сферу ціннісних орієнтацій суспільства, в мотиваційну сферу особистості, у способи регулювання соціальних конфліктів. Необхідність пошуків нових морально-ціннісних орієнтацій зумовлена також руйнацією усталених етичних систем, які ґрунтуються на релігійних світоглядах, звичаях та традиціях, кризою раціоналістичних світоглядних систем.

Здатність пов'язувати мету, до якої прагне людина, з реальністю, з кожним днем свого життя, свідчить про високу моральну зрілість людини. Які реалії життя – така і мета. Не може бути мета високою, а сьогоднішній день мізерним, індивідуалістичним і таким, що відокремлює людину від суспільних інтересів.

Список літератури:

1. Буева Л.П. Человек: Деятельность и общение. М.: Мысль, 1978. 216с.
2. Гельвецій К.А. Про людину, її розумові здібності та її виховання. К.: Основи, 1994. 415 с.
3. Гомілко Ольга. Метафізика тілесності: концепт тіла у філософському дискурсі. К.: Наукова думка, 2011. 340 с.
4. Здравомыслов П.Г. Потребности. Интересы. Ценности. М.: Политиздат, 1986. 223 с.
5. Левицька О.І. Моральний розвиток особи. К.: Політвидав. України, 1990. 174 с.
6. Новейший философский словарь. Сост. Грицанов А.А. Мн.: Из. В.М. Сакун, 1998. 896 с.
7. Орлов Ю.М. Восхождение к индивидуальности. М.: «Просвещение», 1991 г. 287 с.
8. Тарасенко В.И. Социальные потребности личности: формирование удовлетворения, развитие. К.: Наукова думка, 1982. 168 с.

ДЕЯТЕЛЬНО-ТВОРЧЕСКАЯ СУЩНОСТЬ ЛИЧНОСТИ И ФАКТОРЫ ЕЕ СТАНОВЛЕНИЯ

В статье раскрыто деятельно-творческую сущность личности через реализацию им поставленной цели. Проблема разработки этических норм и ценностей определена как особо важная в современном обществе.

Потребности, интересы и ценности определены как факторы становления деятельно-творческой сущности личности. Потребности обозначены как действенную силу, побуждает человека проявлять определенную активность с целью удовлетворения ее. Проявление потребности тем полнее, чем четче она выражена в общественных интересах.

Определена необходимость поисков новых морально-ценностных ориентаций. Отмечено, что нравственная зрелость человека зависит от реальности и связанной с ней целью.

Ключевые слова: *личность, деятельность, деятельно-творческая сущность, потребности, интересы, ценности, самореализация.*

THE ACTIVE-CREATIVE ESSENCE OF THE INDIVIDUAL AND THE FACTORS OF ITS FORMATION

In the article the active-creative essence of the person is disclosed through the realization of its goal. The probe of the development of ethical norms and values has been identified as particularly important in modern society. Needs, interests and values are defined as factors of the formation of the active and creative essence of the individual. It has been found that needs are the basis of human interests. Interests, as well as needs, are the driving force behind the activities, behavior and actions of people. Needs are defined as an effective force that prompts a person to show some activity in order to satisfy her. The manifestation of needs is more complete, the more clearly it is expressed in the public interest. The necessity of searching for new moral and value orientations is outlined. It is noted that the moral maturity of a person depends on the reality and the purpose associated with it. It was investigated that the necessity of searching for new moral and value orientations are also due to the destruction of established ethical systems, which are based on religious ideologies, customs and traditions, the crisis of rationalistic ideological systems. The problem of developing ethical norms and values in their relationship with the human social world is especially urgent today as the development of scientific and technological civilization, threatening the very existence of life on earth, requires adjustments in the value orientations of society, the motivational sphere of the individual. The need to search for new moral and value orientations is also due to the destruction of established ethical systems based on religious worldviews, customs and traditions, the crisis of rationalist worldview systems. The goal cannot be high, but today it is meager, individualistic and one that separates a person from public interests.

Key words: *personality, activity, activity-creative essence, needs, interests, values, self-realization.*

Відомості про авторів

Горбань О.В. – доктор філософських наук, професор Київського університету імені Бориса Грінченка.

Кравченко О.П. – кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри філософії ДВНЗ «Переяслав-Хмельницький державний педагогічний університет імені Григорія Сковороди».

Кудря І.Г. – доктор філософських наук, доцент кафедри історії і філософії Таврійського національного університету імені В.І. Вернадського.

Куц В.А. – кандидат філософських наук, старший викладач кафедри філософії та історії Таврійського національного університету імені В.І. Вернадського.

Предеіна М.Ю. – кандидат філософських наук, старший викладач кафедри філософії та історії Таврійського національного університету імені В.І. Вернадського.

Тарасюк Л.С. – доктор філософських наук, доцент, доцент кафедри філософії та історії Таврійського національного університету імені В.І. Вернадського.

Харченко Л.М. – кандидат філософських наук, доцент ДВНЗ «Переяслав-Хмельницький державний педагогічний університет імені Григорія Сковороди».

Юхименко Н.Ф. – кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри філософії ДВНЗ «Переяслав-Хмельницький державний педагогічний університет імені Григорія Сковороди».

НОТАТКИ

Науковий журнал

ВЧЕНІ ЗАПИСКИ
ТАВРІЙСЬКОГО НАЦІОНАЛЬНОГО УНІВЕРСИТЕТУ ІМЕНІ В.І. ВЕРНАДСЬКОГО

Серія: Філософія

Том 31 (70) № 1 2020

Коректура • *Н. Пирог*

Комп'ютерна верстка • *Н. Кузнєцова*

Адреса редакції:
Таврійський національний університет імені В.І. Вернадського
м. Київ, вул. Джона Маккейна, 33
Електронна пошта: editor@philos.vernadskyjournals.in.ua
Сторінка журналу: www.philos.vernadskyjournals.in.ua

Формат 60x84/8. Гарнітура Times New Roman.
Папір офсетний. Цифровий друк. Обл.-вид. арк. 6,47. Ум.-друк. арк. 7,44. Зам. № 1118/180
Підписано до друку 14.10.2020. Наклад 150 прим.

Видавництво і друкарня – Видавничий дім «Гельветика»
03150, м. Київ, вул. Велика Васильківська 74, оф. 7
Телефон +38 (048) 709 38 69, +38 (095) 934 48 28, +38 (097) 723 06 08
E-mail: mailbox@helvetica.com.ua
Свідоцтво суб'єкта видавничої справи
ДК № 6424 від 04.10.2018 р.