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) № 2 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

Бойченко М.І.
НАЦІЯ ЯК ПРОЕКТ: РІВНІ ТЕОРЕТИЧНОГО ОСМИСЛЕННЯ
ТА ПРАКТИЧНОГО ВТІЛЕННЯ 1

Горбань О.В.
ТРАДИЦІЯ ЯК ФЕНОМЕН СОЦІАЛЬНОГО БУТТЯ ЛЮДИНИ 10

Козак Б.В.
ПОНЯТТЯ «ОСОБИСТІСТЬ» У РОСІЙСЬКІЙ РЕЛІГІЙНІЙ ФІЛОСОФІЇ 14

Кравченко О.П.
ФІЛОСОФІЯ СОЦІАЛЬНОЇ РОБОТИ: ТЕОРЕТИЧНІ МОДЕЛІ РОЗВИТКУ 21

Кудря І.Г.
ПОЛІТИЧНА ТЕОРІЯ ЛЕГІЗМУ 26

Куц В.А.
ГРИГОРІЙ СКОВОРОДА – УКРАЇНСЬКИЙ ПІЛІГРИМ 30

Предеина М.
«МОДЕРН», «ПОСТМОДЕРН» И АНТИНОМИЯ 34

Тарасюк Л.С.
ПОВЕРНЕННЯ ВТРАЧЕНОЇ ТАЇНИ СВІТОБУДОВИ 39

Тимошенко Т.С.
МОРАЛЬ ЯК СПЕЦИФІЧНА ФОРМА МОТИВАЦІЇ ЛЮДСЬКОЇ ДІЯЛЬНОСТІ 45

Харченко Л.М.
ЦІННІСНІ ВИМІРИ КОНЦЕПТУ ЩАСТЯ У ФІЛОСОФІЇ ГРИГОРІЯ СКОВОРОДИ 55

Юхименко Н.Ф.
ДУХОВНІ ПОТРЕБИ ЯК ФАКТОР СТАНОВЛЕННЯ
ДІЯЛЬНО-ТВОРЧОЇ ОСОБИСТОСТІ 61

ВІДОМОСТІ ПРО АВТОРІВ 67

CONTENTS

Boichenko M.I.
NATION AS A PROJECT: LEVEL OF THEORETICAL UNDERSTANDING
AND PRACTICAL IMPLEMENTATION **1**

Horban O.V.
TRADITION AS A PHENOMENON OF HUMAN SOCIAL LIFE **10**

Kozak B.V.
THE CONCEPT OF «PERSONALITY» IN RUSSIAN RELIGIOUS PHILOSOPHY **14**

Kravchenko O.P.
PHILOSOPHY OF SOCIAL WORK:
THEORETICAL MODELS OF DEVELOPMENT **21**

Kudria I.H.
THE POLITICAL THEORY OF LEGALISM **26**

Kuts V.A.
HRIGORIY SKOVORODA – UKRAINIAN PILIGRIM **30**

Predeyna M.
"MODERN", "POSTMODERN" AND ANNINOMY **34**

Tarasiuk L.S.
LOST SECRET OF THE UNIVERSE RETURN **39**

Tymoshenko T.S.
MORAL AS A SPECIFIC FORM OF MOTIVATION OF HUMAN ACTIVITY **46**

Kharchenko L.M.
VALUABLE MEASUREMENTS OF THE CONCEPT
OF HAPPINESS IN PHILOSOPHY GREGORY SKOVORODA **55**

Yukhymenko N.F.
SPIRITUAL NEEDS AS A FACTOR IN THE FORMATION
OF AN ACTIVE AND CREATIVE PERSON **61**

INFORMATION ABOUT THE AUTHORS **67**

УДК 1(008:351.858+323.1)
DOI https://doi.org/10.32838/2709-2933/2020.2/01

Бойченко М.І.
Київський національний університет імені Тараса Шевченка

НАЦІЯ ЯК ПРОЕКТ: РІВНІ ТЕОРЕТИЧНОГО ОСМИСЛЕННЯ ТА ПРАКТИЧНОГО ВТІЛЕННЯ

Проаналізовано основні підходи до визначення нації як проекту: соціально-системний та рівневий. Проведено розрізнення між зовнішніми та внутрішнім національним змаганням. Запропоновано розрізняти проекти в межах кожної з соціальних систем, як автономні відносно інших соціальних систем, і водночас – конкурентні всередині кожної соціальної системи. Виявлено особливості творення і сприйняття нації як проекту на рівні особистості, спільноти, інституту, держави та суспільства.

У сучасному високо-диференційованому суспільстві лінійність протистояння раннього модерну (прогресизм-традиціоналізм) змінюється багатоплановістю втілення національної ідеї. У сфері ідеології, релігії та мистецтва фактично отримуємо відмінні проекти національної ідентичності мало не для кожної ідеології, релігії, напряму мистецтва чи навіть митця. Внутрішнє національне змагання може і повинно мати не лише політичне, але і економічне, правове (на рівні законопроектів, а не законів, адже на рівні законів змагальність вже є нонсенсом), а також інші втілення у вимірах усіх інших соціальних систем – мистецтва, релігії, науки, моралі тощо. Такі втілення внутрішнього національного змагання за принципом різних соціальних систем урізноманітнюють плюральність проекту нації: поміж самими соціальними системами немає змагальності, адже вони функціонують за принципом взаємного доповнення, але всередині кожної з систем є дуже розвинена змагальність, іноді навіть дуже жорстка.

Якщо у сфері функціонування репресивного апарату радянське суспільство еволюціонувало у бік поступового відходу від жахіть тоталітаризму до паростків демократії, то у царині науки і культури тоталітаризм зберігав свій контроль до останніх днів свого існування, а в окремих проявах впливає на пострадянське і, зокрема, українське суспільство й донині. Зокрема й передусім це виявляється у напівсвідомому прагненні замінити один тоталітарний проект іншим – радянський національним, адже коли ставиться завдання віднайти єдино правильну модель розбудови нації, ні до чого іншого, окрім тоталітаризму це призвести не може, адже демократичні засади національного будівництва передбачають його принципову плюральність.

Ключові слова: *нація, проект, національні змагання, особистість, стійкі комунікативні спільноти, соціальні інститути, соціальні системи, держава, суспільство.*

Слід чітко відрізняти національні ознаки як пасивну характеристику, тобто певні соціальні якості, які мають своїх носіїв, і які можна більш-менш точно виявляти або приписувати (як це класично робить соціологія), з одного боку, та національну само-належність як результат втілення людиною (чи спільнотою людей) проекту, до якого вона (людина чи спільнота) свідомо себе зараховує, самоідентифікує, виявляючи більш або менш високий ступінь послідовності у своїх свідомих діях.

У традиційних суспільствах національні ознаки та національна само-належність, як правило, безпроблемно збігаються, причому переважно на ґрунті національних ознак, оскільки такі суспільства є монокультурними – моно-релігійними, моно-господарськими, доволі етнічно-гомогенними, поєднаними спільною державністю, мовою тощо.

З появою буржуазних націй, які протиставляють себе як більш досконалий і більш раціональний соціальний конструкт узвичаєному стану справ у суспільстві, така моністичність змінюється плюралістичністю з властивою їй змагальністю різних проектів національного будівництва. А проте ці проекти мають все ж дещо спільне: в них протиставляється само-належність нації як національна самосвідомість, як щось прогре-

сивне, і у цій прогресивності невловимо романтичне, з одного боку, та непоясненність національної належності як результат небажання її пояснювати, як «філістерство», «провінційність», «шароварщина» тощо. Політична активність як дух змін протиставляється політичній апатії і небажанню будь-яких змін. До того ж активність асоціюється з конструюванням наступальної і навіть агресивної національної ідеології соціальної модернізації, на противагу якій і лише внаслідок необхідності їй протистояти, виникає ідеологія традиціоналізму (у до-модерних суспільствах ідеологія не виникає щонайменше з технічних причин – низької інтенсивності соціальної комунікації та слабкого охоплення нею різнорідних спільнот, які ще не стали соціальною масою).

У сучасному високо-диференційованому суспільстві така лінійність протистояння раннього модерну (прогресизм-традиціоналізм) змінюється багатоплановістю втілення національної ідеї. Можна говорити про наявність великої кількості проектів здобуття національної ідентичності [16; 28]. Наприклад, у сфері ідеології фактично отримуємо відмінні проекти національної ідентичності мало не для кожної ідеології – і не лише націоналізму етнічних патріотів чи інтернаціоналізму комуністів, але і для соціал-демократів, лібералів чи навіть зелених. Те ж саме – на рівні релігії: наприклад, вже неможливо сказати, що більш типово для українців – бути православними, католиками чи протестантами, а якщо навіть і традиційно православними, то якої версії (патріархату) православ'я? Ідея політичної нації, яку продукувала епоха буржуазних націй як засіб посилення соціально-модернізаційної складової частини, у добу мультикультуралізму більшою мірою вносить розлад під час спроб зробити її інтегральною основою сучасної нації: адже єдина політична нація має нібито спиратися на єдиний проект нації, але ж його якраз і не може бути на цьому етапі розвитку. Зустрічаємо швидше ситуацію, властиву більше мистецтву, аніж політиці чи системі права, яке й спонукає політику до уніфікації. А от у царині мистецтва не лише кожен напрям мистецтва подає (або може у будь-який момент подати) своє бачення національної ідеї, але й кожен митець. Взяти до прикладу хоча б видання «Національна ідея модерної України» [22].

Не допомагає тут навіть спроба Ентоні Сміта у одній зі своїх останніх праць «Культурні основи націй. Ієрархія, заповіт і республіка» розглядати три варіанти утвердження такої політичної нації [24]. У кожному разі, на думку Сміта, панує один з трьох названих варіантів проекту нації, а інші виявляються не релевантними для даного суспільства – тобто історично суспільства нібито схильні до якоїсь однієї версії втілення національної ідеї. Такий підхід видається нам дещо штучним, адже навіть у найбільш типових випадках домінуюча версія втілення національної ідеї обов'язково доповнюється іншими.

Таким чином, як у вимірі теоретичного осмислення, так і у практичному вимірі нація як проект є швидше можливістю, яка отримує множинне, ба більше – плюральне втілення.

Тим більш важливо для кожної версії такого втілення розрізняти і не змішувати різні рівні осмислення і практики, особливо – і загалом осмислення і практику як такі. У даній статті ми не ставимо завдання дати вичерпну типологізацію рівнів теоретичного осмислення та практичного втілення нації як проекту. Але спробуємо виявити основні принципи розрізнення таких рівнів і зокрема проаналізувати випадки некритичного змішування різних рівнів теоретичного та практичного опанування ідеєю нації, а інколи і різних проектів нації. Таке змішування призводить до дисфункцій як будь-якого зі змішаних проектів нації, так і тих проектів, з яких виникає такий «мікс». Тоді як функціонально доцільним є не просто роздільне співіснування різних проектів нації, але їх співіснування як внутрішнє національне змагання. Саме внутрішнє національне змагання, на нашу думку, у сучасному високо диференційованому суспільстві приходить на зміну зовнішнім національним змаганням з іншими націями, які властиві періоду «весна народів».

Таке внутрішнє національне змагання може і повинно мати не лише політичне, але й економічне, правове (на рівні законопроектів, а не законів, адже на рівні законів змагальність вже є нонсенсом), а також інші втілення у вимірах усіх інших соціальних систем – мистецтва, релігії, науки, моралі тощо. Такі втілення внутрішнього національного змагання за принципом різних соціальних систем урізноманітнюють плюральність проекту нації: поміж самими соціальними системами немає змагальності, адже вони функціонують за принципом взаємного доповнення, але всередині кожної з систем є дуже розвинена змагальність, іноді навіть дуже жорстка. Тут можна згадати працю Конрада Лоренца про природній відбір як передусім внутрішньовидовий, а не міжвидовий [20, 38–70]. До речі, цю ж логіку можна застосовувати й щодо моделювання переходу від міжнаціональних до внутрішньо-

національних змагань – найгостріші суперечки завжди відбуваються між своїми: чи це представники однієї й тієї ж соціальної системи, чи це представники однієї й тієї ж нації. На екзистенційному рівні тут доходить навіть до самозаперечень [9–11; 17]. І як недоречно говорити про перемогу однієї соціальної системи над іншою (все рівно, що у однієї людини рука перемагає ногу або голова серце), так само недоречно говорити і про перемогу однієї нації (чи раси) над іншою – перемагає синергія, тобто поєднання зусиль за умови збереженні розмаїття множини, з якої складається єдність цієї синергії. До речі, «E pluribus unum» – вислів Цицерона, який знаходимо на гербі США, сам принцип «єдності у розмаїтті» у незначних варіаціях, є також девізом Євросоюзу, державним девізом Індонезії, а ідея, яка лежить в основі цього загального підходу, очевидно, має походження з Індії, відомою з давніх часів своїм культурним розмаїттям та переважанням цінності взаємної терпимості і мирного співіснування. Повертаючись до підходу Лоренца, слід зазначити, що якраз всередині виду зустрічаємо найжорстокішу конкуренцію і навіть боротьбу не на життя, а на смерть. На жаль, такі приклади взаємодії спостерігаємо і у змаганнях різних національних проектів. Досить лише згадати протистояння радянського та самостійницького проектів розбудови України у часи другої світової війни. І це не виняток у національному житті Європейських народів: згадаймо війну Білої і Червоної троянд у Англії 1455–1485 років, війну католиків з протестантами у Франції (різанина католиками гугенотів у Варфоломіївську ніч 24 серпня 1572 року) тощо. Очевидно, що такі внутрішні національні змагання потребують свого обмежуючого запобіжника.

Обмеження змагальності різних проектів нації мають бути загальновизнаними і ґрунтуватися на орієнтації на спільне національне благо (наприклад, за принципом збереження суверенітету [21] або дотримання загальновизнаних прав людини), а відповідно – на униканні втрат для спільного блага нації або ж на пріоритетності блага власної нації над благом інших націй, що не слід плутати з заподіянням шкоди іншим націям або національною нетерпимістю. Вигравати від будь-якого проекту нації мають усі представники цієї нації, а не лише творці та активні учасники такого проекту. Хоча, звісно, міра виграшу (як логічно – і міра програшу) має прямо залежати від міри задіянності у втіленні певного проекту. І такий виграш найбільшою мірою пов'язаний не з матеріальними благами, але з більш повним відчуттям реалізації власної національної гідності.

Втім, далеко не всі ідеї щодо національного будівництва отримують соціальний статус проекта, тобто підтримку значної частини представників нації. Тут слід зауважити, що, хоча множинність проектів нації потребує розвиненої культури соціальної уяви (про яку пише автор концепції уявних спільнот Бенедикт Андерсон [1] та близькі до нього прихильники множинної соціальної ідентичності, такі як Етьєн Балібар [3]), однак це аж ніяк не може бути достатньою умовою для утвердження навіть одного з таких проектів. Національна «маніловщина» є чи не найбільшою небезпекою, на яку наражаються концепції уявних національних спільнот – навіть побудова утопій має більші історичні перспективи внаслідок системності інституційної інженерії, моделі уявних спільнот не мають навіть реалістичності утопій. Концепції уявних спільнот онтологічно базуються, на нашу думку, на номіналістичних соціальних теоріях, зразки яких подають Норберт Еліас [29] та Зігмунт Бауман [4]. Наша критика зовсім не означає, що національна ідентичність не повинна спиратися на особистісну само ідентичність – однак безумовно означає, що уява не може бути підставою (а лише частиною механізму) вибудови національної ідентичності з ідентичностей особистісних.

Загалом, нація як проект є не просто сумою проектів особистостей – це нагадувало би морально застарілий і давно і слушно критикований утилітаристський проект. Вже лібералізм, критикуючи утилітаристів, звертав увагу на необхідність певних соціальних інститутів, які опосередковують включення будь-яких індивідуальних проектів соціальних перетворень у проекти загальносуспільні. Найбільш типовим таким інститутом-посередником між особистостями і суспільством є держава. Своєю чергою, значна кількість праць присвячена виявленню інституційного розмаїття функціонування громадянського суспільства як посередника між особистостями і державою. Також варто звернути увагу на екстраординарну значущість соціальних спільнот у інституційному забезпеченні функціонування як громадянського суспільства, так і держави. Сюжети зі спільнотами були предметом докладних дискусій комунітаристів з лібералами.

Тому варто поетапно розглянути ускладнення реалізації проектів нації мірою сходження від особистостей через спільноти, інститути і державу до суспільства.

Характеристиками особистості (у тому числі й національними), які чи не найбільше впливають на її соціальні амбіції, є гідність, цілісність і успішність. Найчастіше гідність визначають не змістовно, адже змістовно її можна визначати дуже по-різному. Формально ж гідність найпростіше визначати через те, що саме прагнуть зберегти від приниження і знищення. Тобто, гідність однозначно залежить від зовнішньої оцінки, визнання інших, і саме тому нестача або відсутність такого визнання і призводить до ситуації приниження або знищення чиєїсь гідності: якщо когось визнають і поважають, то не будуть принижувати, і навпаки. Приниження гідності як результат невизнання може відбуватися на усіх згаданих нами рівнях – особистостей, спільнот, інститутів, держави і суспільства: на нижчих рівнях частіше і очевидніше, але чим вище, тим рідше і, як правило, у латентних формах. Випадки явного приниження гідності особистості на рівні держави і суспільства – вкрай рідкісні, але і вкрай кричущі: саме вони нерідко спричиняють масові соціальні заворушення і навіть революції (адже кожен громадянин і член суспільства проектує таке приниження на себе). Приниження національної гідності державою і суспільством – з числа найбільш болісних: хто є кращим, чи «справжнім» українцем – представник Галичини, Донеччини, киянин, харків'янин, дніпропетровець чи одесит? Водночас і утвердження гідності відбувається тими ж шляхами, якими можливе її приниження. Тобто убезпечення від приниження вже є забезпеченням гідності. Однак утвердження гідності можливе і тими шляхами, за якими особистість ще не принижували (хоча у перспективі спаплюжити, на жаль, можна все).

Ситуація з цілісністю не потребує таких драматичних соціальних розв'язок, як у випадку з гідністю, адже збереження цілісності залежить лише від самої людини, а отже не призводить до колізій у міжособистісних стосунках і суспільних відносинах. Як визначають цілісність фахівці з етики, наприклад Марк Халфон, вона залежить від дотримання нами зобов'язань перед самими собою, тобто від нашої власної принциповості [30]. Втім, драматичність здобуття або збереження цілісності прямо залежить від висоти амбіцій самої людини і відповідності цих амбіцій реальним можливостям цієї людини. За умови невідповідності висоти вимог до себе власному життю і здатності змінити це життя з'являється драматизм, нерідко більш трагічний, аніж у соціальних колізіях – адже тут людина сама собі суддя і обвинувачений, засуджений і кат. Скільки внутрішньої боротьби особистості з самою собою демонструє національна цілісність – досить загадати приклади Миколи Хвильового, Володимира Винниченка, Володимира Сосюри, інших митців і політиків України 20–30-х років XX століття. Втім, якщо борець із собою не є письменником або людиною іншої публічної професії, тоді усю цю драму може спостерігати знову ж таки лише один глядач – сама людина, тоді як оточення нерідко надто пізно помічає наслідки таких самозвинувачень і самокатувань.

В кожному разі, намічається протиставлення гідності і цілісності особистості за ознакою залежності або незалежності від зовнішнього визнання: гідність постає як характеристика, похідна від зовнішніх соціальних зв'язків, а цілісність – від внутрішньої самооцінки.

Але, кінець-кінцем, саме від наших власних зусиль залежить як наша гідність, так і наша цілісність [23]. Це виводить нас на розуміння успішності людини як інтегрального результату позитивного і творчого розв'язання завдань щодо утвердження власних гідності і цілісності. Успішність життєву неможливо уявити поза виконанням цих завдань – у тому числі національну успішність і тісно пов'язану з нею успішність громадянську. Громадянська цілісність вчить нас, що громадянами ми можемо стати лише самотужки (sapere aude Горація у Кантовій трактовці [15]), тоді як громадянська гідність показує, що одних індивідуальних зусиль замало – на їхній основі потрібне здобуття соціального визнання [31]. Громадянська успішність закріплює, на нашу думку, зворотній зв'язок громадянської гідності з громадянською цілісністю, коли перша закріплює останню і надає їй інституційних гарантій. Таким чином, громадянські чесноти мають отримувати своє інституційне закріплення і завершення.

Втім, як переконливо показують комунітаристи [25], інституційне закріплення і завершення громадянські чесноти особистості отримують завдяки участі цієї особистості у житті соціальних спільнот – адже саме спільноти прищеплюють та зміцнюють ціннісні позиції особистості, без яких неможливо уявити набуття сталої мотивації до інституційної діяльності цих особистостей.

Соціальні спільноти безпосередньо формують індивідів, з одного боку, та безпосередньо утворюють різні суспільства – з іншого [7, 22–23], тоді як безпосередній зв'язок між індивідами і суспільствами видається проблематичним, особливо у практичній площині. Саме спільноти закріпля-

ють і легітимують започатковані індивідами соціальні практики. Власне соціальними вони стають тільки після такого закріплення і легітимації. Саме спільноти утворюють конкретне наповнення суспільств і соціальних систем: слід розглядати індивідів і суспільства як похідні від соціальних спільнот, а не навпаки. Якщо цей зв'язок розглядати з практичної точки зору, він найбільш переконливо може бути відтвореним, на наш погляд, на основі теорії комунікації, для якої сама комунікація забезпечується комунікативними спільнотами, а індивіди як суб'єкти дії та суспільства як субстанції постають темами для комунікації або ж її невід'ємними складниками. У якості конститутивної ознаки належності до спільнот ми вважаємо фактичну комунікацію, яка здійснюється завдяки визнанню певними індивідами спільних цінностей – більш чи менш явно, більш чи менш свідомо. Таким чином йдеться про комунікативні спільноти.

Комунікативні спільноти ми класифікуємо як традиційні, модерні та постмодерні [6, 13–18]. Історично першими виникають традиційні спільноти, які базуються на традиційних цінностях. Хоча ці цінності не завжди не лише не усвідомлюються, але навіть не завжди також артикулюються, але фактично вони завжди є визначальними для функціонування цих спільнот. Очевидно, що традиційні спільноти є такими, що нерозривно пов'язані з традиційними соціальними інститутами ціннісно, а отже й організаційно. До стійких комунікативних спільнот варто, втім, відносити також ті спільноти, які не є традиційними, хоча й мають шанс стати такими. До цієї групи, як нам здається, варто віднести ту значну множину спільнот, які виникли в результаті процесів модернізації. Якщо традиційні спільноти своїм походженням зобов'язані часам традиційних суспільств, то у суспільствах, які стають на шлях модернізації, виявляємо спільноти, які, власне, і є причиною цих модернізаційних процесів. Ці спільноти, на відміну від традиційних, виникають на основі ясного усвідомлення базових цінностей своїх учасників – власне свідоме прийняття цих цінностей і зумовлює членство у такій спільноті (як хрещення протестантів у свідомому віці). Такі спільноти виникають як інструмент соціальних змін, точніше з метою конкретних соціальних змін як змін не стільки всього суспільства, скільки умов життя конкретної спільноти. За аналогією з традиційними спільнотами варто, на нашу думку, говорити про модерні спільноти. Такі спільноти були, зокрема, провідниками утвердження буржуазних націй або ж, як їх ще називають, модерних націй. Однак умови життя сучасного суспільства створюють підстави для виникнення також спільнот іншого типу – спільнот постмодерних, а відповідно і можливості для утвердження нового типу проектів нації.

Адже не можна також повністю відкидати можливість набуття статусу стійких комунікативних спільнот тими спільнотами, які виникають на підставі створення консенсусу. Хоча це – спільноти сконструйовані, адже цінності, на яких вони виникають, стають спільними вперше, в результаті раціонального дискурсу між усіма учасниками майбутньої спільноти. На наш погляд, такі спільноти мають небагато шансів стати стійкими – в усякому разі самих лише розмов про цінності недостатньо для їх фактичного утвердження, для цього потрібен спільний соціальний досвід, причому краще драматичний. Однак і це може трапитися також і з консенсуальними спільнотами – а тому не можна цілком відкидати шансів на можливість виникнення стійких комунікативних спільнот в результаті раціонального дискурсу. І у суспільствах модернізаційних, порівняно із суспільствами традиційними, ці шанси значно зростають – у суспільстві ж інформаційного типу вони вже перевищують шанси традиційних і модерних спільнот, спричиняють спробу утвердження спільнот постмодерних. Такі спільноти нерідко мають статус віртуальних, тобто таких, що існують переважно у свідомості людей, лише зрідка регулюючи їхню реальну поведінку. Не обов'язково такі спільноти мають другорядне значення – інколи вони можуть суттєво вплинути на функціонування усіх інших спільнот та соціальних інститутів. Так, під час помаранчевої революції у реальність поведінки увійшла та віртуальна спільнота, яка об'єднала представників різних традиційних і модерних спільнот – неможливо заперечувати наявність спільного і доволі сильного емоційно-вольового досвіду в учасників тих подій, як неможливо стверджувати, що він виник на пустому місці і зник в нікуди [6, 18]. Ця спільнота прихильників «помаранчевих» ідеалів формувалася тривалий час – ще з радянських часів – і об'єднує прихильників національно-демократичних ідеалів, які не отримали можливості згуртуватися за допомогою певної формальної чи неформальної організації традиційного чи модернізаційного типу. Оскільки помаранчева революція так і не стала повноцінною національно-демократичною революцією європейського зразка, завдання такої революції залишилося до кінця

невирішеним, а тому й практично та ж сама віртуальна спільнота прихильників «помаранчевих» ідеалів знову стала спільнотою фактичної соціальної дії у революції Гідності.

У питаннях співвідношення спільноти і суспільства у площині вирішення завдання вибору між різними проектами нації виникає щонайменше одна складна ситуація. Якщо класик розгляду цього питання Фердінанд Тьоніс прямо протиставляв спільноту та суспільство як типи соціальності, які властиві відповідно меншим і більшим соціальним утворенням [26], то у XX столітті виникають спроби розглядати націю як спільноту, тобто об'єднану спільною долею, спільними цінностями і спільним життям. Такі спроби сягають апогею у фашистських та нацистських проектах, однак рудименти такого підходу зустрічаємо і нині [27]. Проте філософи ще на початку утвердження цих проектів стверджували їхню хибність і соціальну шкідливість внаслідок наростання соціальних дисфункцій під час спроб організовувати життя цілого суспільства за зразком місцевої громади [32; 33]. Історики ж вже post factum засвідчили організаційний розлад і безпорадність бюрократичної машини у нацистській державі [12].

Ми хотіли би звернути увагу на ту обставину, що якнайкраще засвідчує ефективність або неефективність певних теоретичних моделей суспільства як спільноти, можливість встановлення на їхній основі зворотного зв'язку між суспільством і спільнотами – тобто розв'язання проблеми впливу суспільства на спільноти, на які воно спирається. У випадку нації-спільноти такий зв'язок мав би бути мало не автоматичним (адже усі живуть у одну душу – як у мурашнику), однак насправді у більшості випадків все відбувається з точністю до навпаки. Це показує приклад державного замовлення від держави спільноті науковців.

Державне замовлення викликає чи не найбільш різнорідні реакції представників науки – від однозначної підтримки і навіть надто емоційного схвалення і до жорсткої критики і несприйняття. Значною мірою як сильні, так і слабкі сторони держаного замовлення знайшли свій вияв у добу тоталітаризму – коли роль держави у функціонуванні і розвитку суспільства зросла до критично високої межі, за якою держава вже не стільки сприяє розвитку суспільства, скільки починає пригнічувати цей розвиток – що свідчить про появу значної дисфункціональності у взаєминах суспільства і тоталітарної держави. Втім, неоднозначність взаємин суспільства і держави існує завжди, і тоталітаризм лише загострює і унаочнює деякі виміри цієї неоднозначності. Варто зауважити також, що державне замовлення є, як правило, складовою частиною і наслідком соціального замовлення. А тому варто спочатку з'ясувати переваги й недоліки соціального замовлення, а вже на цій основі оцінити «плюси» і «мінуси» державного замовлення. Це має актуальність у будь-які часи і для будь-якої держави, але особливо – для держави, яка активно реформується (причому в умовах суспільної нерівноваги) так, як це спостерігаємо і у нинішній Україні.

Оскільки радянський лад не всіма дослідниками розглядається як тоталітарний (або в усякому разі, не протягом всієї його історії), варто зосередити увагу на аналізі функціонування нацистського режиму у Німеччині і його взаємодії з німецьким народом. Водночас слід брати до уваги праці самих німецьких науковців, щоб уникнути певної зверхності чи навпаки невиправданої романтизації цього явища тими, хто не знайомий з ним з власного досвіду. З цією метою варто звертатися, зокрема, до праць таких дослідників нацизму, як Мартін Бросцат [6], Курт Зонтгаймер [12] та Дітер Лангевіше [18]. У їхніх працях з'ясовано, що під приводом державного замовлення (як нібито замовлення соціального) здійснювалося поглинання державою суспільства та його складових, зокрема у цьому ракурсі виявлено причини і впливи надмірного втручання держави у життя суспільства, спільнот та громадян, насильницьких і штучних змін у інституційній структурі суспільства, намагання підмінити цінності спільнот цінісними ерзацами тоталітарної ідеології. Все це здійснювалося під гаслами державної програми розвитку нації, а саме у проекту нації як спільноти, а тому всі виявлені дисфункції цієї програми переважно свідчать проти такого проекту. Дійсно, як свідчить К. фон Байме, не лише у тоталітарних державах існує ризик субстанціалізації держави за рахунок суспільства, а ліками від цього є редукування держави до уряду за зразком англо-американської політичних систем [2].

Крім того, в окремих випадках уваги заслуговують також і праці деяких авторів, які писали за радянського ладу і при цьому займали критичну позицію – таких як Олександр Бек (добровільне, але від цього ще більш антигуманне рабство особистості перед державною індустрією [5]), Іван Дзюба (ворожість тоталітаризму національній ідеї [12]) та Василь Лісовий (колізії взаємодії культури і ідеології за тоталітаризму [19]). Ц автори показали, що якщо у сфері функціону-

вання репресивного апарату радянське суспільство еволюціонувало у бік поступового відходу від жахіть тоталітаризму до паростків демократії, то у царині науки і культури тоталітаризм зберігав свій контроль до останніх днів свого існування, а у окремих проявах впливає на пострадянське і зокрема українське суспільство й донині. Зокрема і передусім це виявляється у напівсвідомому прагненні замінити один тоталітарний проект іншим – радянський національним, адже коли ставиться завдання віднайти єдино правильну модель розбудови нації, ні до чого іншого, окрім тоталітаризму це призвести не може, адже демократичні засади національного будівництва передбачають його принципову плюральність. Зокрема, державне замовлення, яке не може не бути тенденційним, оскільки орієнтується на певні вже прийняті державні програми, все ж не може містити однозначних ідеологічних критеріїв, а особливо у такій делікатній царині, як національні проекти.

Загалом питання державного замовлення стосується декількох, на перший погляд, зовсім різних проблем. Це такі проблеми, як: взаємовплив сфер публічного та приватного у суспільному житті, узгодженість взаємодії між різними інститутами у межах єдиної інституційної структури суспільства, міра патерналізму держави щодо громадян і конформізму самих громадян, міра інституційної розвиненості громадянської держави, статус держави та уряду у суспільстві тощо. Ці проблеми виступають як певний підсумок сходження національних проектів від особистостей через спільноти і інститути до держави і суспільства. У ракурсі теми нації як проекту ці проблеми повинні отримати наступне формулювання: підтримка певною спільнотою певної приватної версії нації як проекту постає у якості основи суспільно унормованої та близької особистості практики публічного утвердження нації; узгоджені на основі взаємодоповнення різні національні проекти, представлені різними соціальними системами, з одного боку, та узгоджені різні національні проекти різних спільнот, з іншого, мають лежати в основі узгодженості соціальних інститутів у єдиній інституційній структурі суспільства; патерналізм і конформізм мають бути обмежені принципом субсидіарності, де держава доповнює і підтримує, але не підміняє скрізь, де тільки можливо зусилля громадян; інституційний розвиток громадянської держави не повинен відбуватися автономно від розвитку інститутів нації; статус держави по можливості має бути десубстанціалізованим і редукуватися до статусу уряду, а статус уряду щодо суспільства повинен бути однозначно статусом засобу щодо мети. Усім цим процесам сприятиме загальна настанова на підтримку плюральності проектів нації – аж до моменту їхнього закріплення у конституції і законодавстві, що обмежує на практиці сферу дискусій і визначає напрями консолідації зусиль щодо реалізації конкретних обмежених у часі спільних завдань.

Список літератури:

1. Андерсон Б. Уявлені спільноти. Міркування щодо походження й поширення націоналізму; пер. з англ. В. Морозова; 2 вид., перероб. К.: Критика, 2001. 272 с.

2. Байме К. Політичні теорії сучасності; пер з нім. М. Култаєвої та М. Бойченка. К.: Стилос, 2008. 396 с.

3. Балібар Е. Ми громадяни Європи? Кордони, держава, народ; пер. з фр. А. Рєпи. К.: Курс, 2006. 354 с.

4. Бауман З. Индивидуализированное общество; пер. с англ. под ред. В.Л. Иноземцева. М.: Логос, 2002. 390 с.

5. Бек А.А. Новое назначение. М.: Книжная палата, 1987. 216 с.

6. Бойченко М.І. Системний підхід у соціальному пізнанні: ціннісні і функціональні аспекти: монографія. К.: ПРОМІНЬ, 2011. 320 с.

7. Бойченко М.І. Множинність стійких комунікативних спільнот у сучасних соціальних практиках: Materialy VIII Miedzynarodowej naukowi-praktycznej konferencji “Strategiczne pytania swiatowej nauki 2012”. V. 18. Filozofia. Politologija. Panstwowy zarzad. Przemysl: Nauka i studia, 2012. P. 21–30.

8. Бросцат М. Держава Гітлера: створення і розвиток внутрішньої структури Третього рейху; пер. з нім. О. Насика. К.: Наука, 2009. 384 с.

9. Вальденфельс Б. Топографія Чужого: студії до феноменології Чужого; пер. з нім. В. Кебуладзе. Київ: ППС. 2002, 2004. 206 с.

10. Габермас Ю. Залучення іншого: Студії з політичної теорії; переклад з нім. А. Дахній. Львів: Астролябія, 2005. 416 с.

11. Ґелнер Е. Нації та націоналізм; пер. з англ. К.: Таксон, 2003. 300 с.

12. Дзюба І. Нагнітання мороку: від чорносотенців XX ст. до українофобів початку XXI ст. К.: Видавничий дім «Києво-Могилянська академія», 2011. 498 с.

13. Еліас Н. Про німців; пер. з нім. О. Кислюка. К.: Юніверс, 2010. 432 с. (серія «Історична думка»).

14. Зонтгаймер К. Як нацизм прийшов до влади; пер. з нім. Київ: Дух і літера, 2009. 320 с.
15. Кант И. Ответ на вопрос: Что такое Просвещение? Пер. с нем. Кант И. Сочинения: в 6 томах. М.: Мысль, 1966.Т. 6. С. 25–37.
16. Кінг Е. Часи й простори модерності (або кому потрібен постмодернізм?); пер. з англ.. Т. Цимбала. Глобальні модерності / За ред.. М. Фезерстоуна, С. Леша, Р .Робертсона. К.: Ніка-Центр, 2008. С.158–178.
17. Кристева Ю. Самі собі чужі; пер. з фр. З.Борисюк. К.: «Основи», 2004. 262 с.
18. Лангевіше Д. Нація, націоналізм, національна держава в Німеччині і в Європі; пер. з нім. О. Логвиненка. К.: К.І.С., 2008. 240 с.
19. Лісовий В.С. Культура, ідеологія, політика. Збірка есеїв. К.: вид-во ім. Олени Теліги, 1997. 352 с.
20. Лоренц К. Так называемое зло. К истокам агрессии; пер. с нем. И. Андрущенко. К.: Знання, 2011. 351 с.
21. Мере Ж. Принцип суверенітету. Історія та основи новітньої влади; пер. з фр. Л. Кононовича. Л.: Кальварія, 2003. 216 с.
22. Мухарський А. Національна ідея модерної України. А. Мухарський; авт., куратор проекту А. Мухарський; упоряд. І. Корнелюк; відп. за вип. Є. Бєльська; худ. Ю. Журавель. К.: Укр. культурний фронт, 2017. 302 с.
23. Ницше Ф. Веселая наука; пер. с нем. Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1990. Т. 1. С. 491–719.
24. Сміт Е. Культурні основи націй. Ієрархія, заповіт і республіка. Наукове видання; пер. з англ. Петра Таращука. К.: Темпора, 2009. 312 с.
25. Тейлор Ч. Мультикультуралізм і «політика визнання»; пер з англ. К.: Альтерпрес, 2004. 172 с.
26. Тьоніс Ф. Спільнота та суспільство = Gemeinschaft und Gesellschaft: основні поняття чистої соціології; пер з нім. Н. Комарової та О. Погорілого. К.: Дух і Літера, 2005. 262 с.
27. Шнаппер Д. Спільнота громадян. Про модерну концепцію нації; пер. з франц. Р.В. Мрадера. Х.: Фоліо, 2007. 223 с.
28. Эйзенштадт Ш. Революция и преобразование обществ: Сравнительное изучение цивилизаций; пер. с англ. М.: Аспект Пресс, 1999. 416 с.
29. Элиас Н. Общество индивидов = Die Gesellschaft der Individuen; пер. с нем. М.: Праксис, 2001. 330 с.
30. Halfon M.S. Integrity. A Philosophical Inquiry /Mark S. Halfon. Philadelphia: Temple University Press, 1989. – xv + 190 p.
31. Honneth A. Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte. Axel Honneth. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1994. 301 S.
32. Plessner H. Die verspätete Nation. Über die politische Verführbarkeit des bürgerlichen Geistes (1935/1959) / Helmuth Plessner. Plessner H. Gesammelte Schriften. Bd. 4. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1982. S. 7–223.
33. Plessner H. Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus. Helmuth Plessner. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2010. 145 S.

НАЦИЯ КАК ПРОЕКТ: УРОВНИ ТЕОРЕТИЧЕСКОГО ОСМЫСЛЕНИЯ И ПРАКТИЧЕСКОГО ВОПЛОЩЕНИЯ

Проанализированы основные подходы к определению нации как проекта: социально-системный и уровневый. Проведено различие между внешними и внутренним национальным соревнованием. Предложено различать проекты в рамках каждой из социальных систем, как автономные относительно других социальных систем, и одновременно – конкурентные внутри каждой социальной системы. Выявлены особенности создания и восприятия нации как проекта на уровне личности, сообщества, института, государства и общества.

В современном высокодифференцированном обществе линейность противостояния раннего модерна (прогрессизм-традиционализм) замещается многоплановостью воплощения национальной идеи. В сфере идеологии, религии и искусства фактически получаем различные проекты национальной идентичности почти для каждой идеологии, религии, направления искусства или даже художника. Внутреннее национальное соревнование может и должно иметь не только политическое, но и экономическое, правовое (на уровне законопроектов, а не законов, ведь на уровне законов состязательность уже нонсенс), а также другие воплощения в измерениях всех социальных систем – искусства, религии, науки, морали и тому подобное. Такие воплощения внутреннего национального соревнования по принципу различных социальных систем разнообразят плюральность проекта нации: между самими социальными системами нет состязательности, ведь они работают по принципу взаимного дополнения, но внутри каждой из систем есть очень развитая состязательность, иногда даже очень жесткая.

Если в сфере функционирования репрессивного аппарата советское общество эволюционировало в сторону постепенного ухода от ужасов тоталитаризма к росткам демократии, то в области науки и культуры тоталитаризм сохранял свой контроль до последних дней своего существования, а в отдельных проявлениях влияет на постсоветское и в частности украинское общество и по сей день. В том числе и прежде всего это проявляется в полусознательном стремлении заменить один тоталитарный проект другим – советский национальным, ведь когда ставится задача найти единственно правильную модель развития нации: ни к чему другому, кроме тоталитаризма это привести не может, ведь демократические принципы национального строительства предусматривают его принципиальную плюральность.

Ключевые слова: *нация, проект, национальные соревнования, личность, устойчивые коммуникативные сообщества, социальные институты, социальные системы, государство, общество.*

NATION AS A PROJECT: LEVEL OF THEORETICAL UNDERSTANDING AND PRACTICAL IMPLEMENTATION

There are analyzed the main approaches to the definition of the nation as a project: social-systemic and level determined. It is made the distinction between external and internal national competition. It is proposed to distinguish between projects within each of the social systems as autonomous in relation to other social systems and at the same time – competitive within each social system. There are revealed the features of creation and perception of the nation as a project by the individual, community, institution, state and society. In today's highly differentiated society, such a linearity of the opposition to the early modernism (progressism-traditionalism) varies with the multiplicity of the embodiment of the national idea. In the field of ideology, religion, and art, in fact, we receive different projects of national identity almost for every ideology, religion, art trend or even for the every unique artist. Internal national competition could and should have not only political but also economic, legal (at the level of bills, not laws, because at the level of laws competition became nonsense), as well as other embodiments in the dimensions of all other social systems – art, religion, science, morals etc. Such embodiments of the domestic national competition on the principle of different social systems diversify the plurality of the nation's project: there are no rivalry between the social systems themselves, since they operate on the principle of mutual additions, but within each system there is a very developed competition, sometimes even very cruel. If in the sphere of functioning of the repressive apparatus, Soviet society evolved towards the gradual departure from the horror of totalitarianism to the germs of democracy, then in the field of science and culture, totalitarianism retained its control until the last days of its existence, and in some it's manifestations affects post-Soviet and, in particular, Ukrainian society to this day. In particular, this primarily manifests itself in the unconscious desire to replace one totalitarian project instead of another – the national one instead of Soviet one, because when it comes to finding the only correct model for nation-building, it could lead to nothing else but totalitarianism, because the democratic principles of national construction assume its principle plurality.

Key words: *nation, project, national competitions, personality, persistent communication community, social institutions, social systems, state, society.*

УДК 1(008:351.858+323.1)
DOI https://doi.org/10.32838/2709-2933/2020.2/02

Горбань О.В.

ТРАДИЦІЯ ЯК ФЕНОМЕН СОЦІАЛЬНОГО БУТТЯ ЛЮДИНИ

У статті аналізується феномен традиції, як основи соціального порядку і особливий спосіб поведінки людини. Виділяються різні підходи в процесі аналізу концепту традиції в історії філософської думки. Підкреслюється, що традиція є універсальною можливістю людини для задоволення її глибинних антропологічних і екзистенційних потреб.

Ключові слова: *традиція, культура, стабільність, ритуал, соціальна організація буття.*

Процес розвитку суспільства незмінно пов'язаний з відкриттям нових типів відносин між людьми в ході різних соціальних комунікацій. Однак для нормальної життєдіяльності людині потрібен певний канон його буття, основа, що дозволяє бути і діяти у відповідності з уже усталеним соціальним порядком. Такий соціальний порядок, злегка трансформуючись, передається з покоління в покоління як традиційне життєбуття.

Універсалізм, багатозначність вживання терміна «традиція», часто призводить до втрати змісту даного поняття, обумовлює необхідність в концептуалізації досліджуваного поняття за допомогою виділення набору ознак, достатнього для відділення традиційних явищ від інших.

Аналіз існуючих наукових робіт показує, що склалися дві основні парадигми розуміння сутності традиції. Натуралістична або онтологічна парадигма сходить до ідей класичної соціології – в працях К. Манхейма, М. Вебера, Е. Дюркгейма, Ф. Тьоніса, які розглядали традицію і «традиційне» в ракурсі дихотомічного протиставлення індустріального типу суспільства і раціонального типу організації влади. На цей час натуралістична парадигма дослідження традиції представлена підходами, що базуються на уявленні про певну, незмінну (або відносно незмінну) культурну спадщину, що становить основу соціокультурної макроідентичності, в міжгенераційній передачі якої і полягає традиція. Таких поглядів дотримуються Р. де Андраде, Д. Бен-Амос, Е. Гідденс, Д. Гросс, Б. Макдональдс, Ф. Філіпс та інші [1].

Водночас значного поширення набуло конструктивістське розуміння традиції, згідно з яким вона являє собою нескінченно мінливу динамічну реальність, яка створюється культурними і політичними елітами поколінь. У конструктивістському розумінні традиція повністю позбавлена незмінного чітко вираженого ядра. Ця точка зору представлена в роботах Дж. Ліннекін, М. Сміт, К. Торен, Р. Хендлер, Д. Шнайдера [1].

Проміжну позицію в оцінці співвідношення динамічного і статичного в соціокультурній традиції займають такі відомі дослідники традиційного, як Ш. Айзенштадт і Е. Шилз, що виділяють в структурі традиції постійне ядро («центральну зону») і мінливу периферію [1].

Сьогодні соціологи найчастіше використовують визначення, запропоноване П. Штомпкою: «Під традицією <...> ми будемо розуміти сукупність тих об'єктів та ідей, витоки яких лежать в минулому, але які можна виявити в сьогоденні, тобто це все те, що не було знищено, викинуто і розбито. В цьому випадку традиція рівносильна спадщини – тому, що реально зберіглося від минулого <...>. Будь-яка традиція, незалежно від її змісту, може стримувати творчість або новації, пропонуючи готові рецепти вирішення сучасних проблем» [2]. Примикає до цієї дефініції визначення, дане А.І. Кравченко: «Традиція – елементи соціальної і культурної спадщини, що передаються від покоління до покоління і зберігаються в певних суспільствах і соціальних групах протягом тривалого часу <...>» [3].

Водночас традиція розуміється не тільки як певний набір зразків і норм поведінки, а й як процес передачі їх від попереднього покоління до наступного. Так, Ю.А. Левада в «Філософській енциклопедії» пише: «Традиція – механізм відтворення соціальних інститутів і норм, за якого підтримка останніх обґрунтовується, узаконюється самим фактом їх існування в минулому; термін «традиція» нерідко поширюється також на самі соціальні встановлення і норми, які відтворюються подібним чином» [4, с. 140].

С. Лур'є зазначає: «Традицію, можливо, зручніше за все було б визначити як звичайну символізацію моделей соціального порядку і сукупність

кодів, контурів, які визначають межі улаштування культурного порядку, приналежність до нього і його межі, якими окреслюються пов'язані з цим порядком цілі і поведінкові моделі; традицію можна так само розглядати як спосіб оцінювання санкціонованості і легітимності культурного і соціального порядку, як в цілому, так і окремих його складових» [5].

Наведені визначення дозволяють віднести традицію, в першу чергу, до соціальних норм, які регулюють відносини між людьми, групами і суспільством в цілому, встановлюючи певний соціальний порядок і вказуючи на рамки необхідних моделей поведінки, а також до відповідних їм соціальних практик.

Основною особливістю традиції, на яку вказують всі дослідники, є формування її в минулому, але існування в сьогоденні. Сформована ще представниками онтологічного напрямку дослідження традиції дихотомія: «традиція» – «сучасність», синонімічна «минулого» – «теперішньому» є актуальною для всіх наукових течій і шкіл. Подальші дослідження в цій сфері лише зняли знак протиставлення між цими двома категоріями, ліквідувавши оцінку традиції як обмеженого, ірраціонального і, в кінцевому рахунку, негативного явища, на противагу прогресивної і позитивної сучасності.

Проте така особливість традиції, як формування в минулому, є необхідною, але недостатньою умовою визначення даного феномена, оскільки це рівнозначно ототожнення традиції з усім культурним досвідом людства. Крім того, необхідно враховувати проміжок часу існування тих чи інших явищ, достатній для віднесення їх до розряду традиційних. Навіть поверхневий аналіз дозволяє виявити різні проміжки часу формування тих чи інших соціальних норм і практик, що відносяться в подальшому до традицій, в залежності від швидкості зміни поколінь в масштабі всього суспільства в цілому або окремих його інститутів, формальних і неформальних груп. Таким чином, традиція формується попередніми поколіннями і сприймається наступними. І в цьому сенсі, традицію, як і ритуал, можна розглядати як особливий фактор, що забезпечує спадкоємність поколінь.

Це підводить дослідника до наступної особливості традиції – специфічного способу відтворення традиційних норм і практик. Ця властивість використовується багатьма дослідниками для визначення сутності традиції. Згідно М.С. Розову, традиція виступає як певна соціальна програма, що транслюється в культурі за допомогою механізму соціальних естафет. Цей механізм являє собою ланцюжок зразків діяльності або поведінки, що послідовно відтворюються і немов би підхоплюються наступним актом діяльності від попереднього [6, 9–67].

Для традиції характерна мінімальна ступінь раціонального ставлення суб'єкта до виконуваних ним дій, імітація попередніх зразків. Зрозуміло, що не можна говорити про повну відсутність раціональності в діях, які відносяться до традиційних. Повна відсутність раціональності в традиційній дії зустрічається дуже рідко. Суб'єкт ніби переносить раціональність на попередні покоління, обґрунтовуючи свій вибір (дуже часто неусвідомлений) тим, що те, що добре було раніше, добре і зараз. До того слід зазначити, що ступінь раціональності в виконуваних діях може змінюватися, і один і той же тип поведінки у різних ситуаціях може бути класифікований як раціональний або традиційний залежно від ставлення суб'єкта даної дії.

Таким чином, проведений аналіз дозволяє виявити ряд ознак, які дозволяють вичленувати традиційні норми і способи поведінки. До них можна віднести:

– формування традиції попередніми поколіннями певної соціальної спільності;

– існування традиційних норм і практик, як мінімум, протягом двох генерацій членів тієї чи іншої соціальної спільності;

– імітаційний, неусвідомлений характер відтворення минулого;

– відсутність яскраво вираженого раціонального ставлення суб'єкта до виконуваних ним норм.

Виділені характеристики дозволяють визначити традицію як сформовані попередніми поколіннями соціальні норми і відповідні їм практики, що відтворюються шляхом імітації на різних рівнях людського соціуму (в масштабі суспільства в цілому, в масштабах соціального інституту або окремих формальних і неформальних груп) протягом декількох поколінь і передбачають не яскраво виражений раціональний характер.

Поряд з широко поширеними натуралістичними і соціоцентричними концепціями традиції, особливо в конкретних науках (наприклад, в етнографії та етнології, культурології, що використовують поняття «традиції» переважно в аспекті аналізу «звичаїв», «обрядів», «національної психіки» або, як зараз прийнято говорити, «менталітету»), де концепт «традиція» осмислюється як «абстрактний» і «позалюдський» початок, як спо-

сіб примусової, стандартної, стереотипізованої організації життя будь-якої спільноти людей, або як доконсервативний, застиглий «досвід минулого», об'єктивувати у вигляді жорстких зразків думки та поведінки («патернів», за К. Юнгом), протиставлений «живому», «справжньому» і «органічному» життю, наприклад, конкретного етносу (народу), сучасні дослідники пропонують філософсько-антропологічний підхід до розуміння сутності та змісту традиції [7, 170–182].

Таке розуміння аналізованої категорії сфокусовано на людині як на сенсоносному центрі традиційного національного буття. Традиція є функція самовизначення історичного складника в людині. Стосовно до заявленої проблеми суть названого підходу зводиться до пошуків відповіді на питання: як і навіщо людина творить традицію, а вона творить людину? Такий підхід можна розглядати як «антропологічний компас», за допомогою якого виявляється і осмислюється основний стрижень духовного життя традиції – суть образу людини в ній. Подібне розуміння означає замкнутість традиції на людині. Вона виникає і існує лише в ставленні до людини. Поза цими відносинами її просто немає. З цієї точки зору, традиція – це самовираження людини (її самовиявлення і самоствердження) в діалектиці діяльної сутності та існування. Діалектичне розуміння традиції, що виключає тенденцію до її самоабсолютізації, – це завжди реально-конкретно-історична міра самоусвідомленого, справжнього, істинного життя людини і народу.

Антропологічний сенс буття традиції – це можлива основа для різних світоглядів, культур, для розуміння загальнолюдського змісту (як основи цього діалогу) різних цивілізаційних, етнічних, релігійних форм і модифікацій традиції. Людський вимір традиції обумовлює онтологічну (соціальну і духовну) основу для поновлення ідеології інтернаціоналізму і зміцнення дружби між народами. Все це дозволяє теоретично обґрунтувати національний оптимізм на противагу песимізму, боротися з національним смутком, апатією, розпачем і «кликати» народ на опір загрозам своєму національному буттю. Філософсько-антропологічне обґрунтування буття традиції, перш за все, включає в себе:

– вирішення такого завдання, як концептуалізація онтологічного образу традиції в її сутнісній антропологічній характеристиці;

– аналіз певних тематизацій характеру відносин між традицією і народом як конкретно-практичною спільністю людей;

– виявлення місця і ролі традиції в духовному оновленні просторово-часового континууму, в рамках якого організовано буття народу.

Важливим моментом цієї дослідницької практики є виявлення таких характеристик існування індивіда в світі, які роблять достатнім і необхідним його дію на основі традиції (і в її рамках) для виживання роду і процвітання народу. Онтологічно традиція – це те:

– що дозволяє існувати окремому індивіду (народу), залишатися йому самим собою;

– в чому людина (народ) знаходить опору (гарантоване буття) для свого матеріального і духовного існування (знаходить довіру до життя);

– що дозволяє зберігати цілісність і вільний простір свого духу (особистого і суспільно-національного);

– в чому людина знаходить свої метафізичні граничні смисли – це стає для неї свого роду абсолютом, пріоритетною системою цінностей, а тому авторитетним, а отже дисциплінуючим і зобов'язуючим початком (нормою);

– в чому людина осмислює своє життя, виявляє мету, тобто знаходить об'єднуючий центр життя (насамперед духовного), якими є для неї вірування, цінності й ідеали свого народу;

– що стає еталоном належної громадянської поведінки.

В рамках філософсько-антропологічного підходу, традиція – це система цільових та нормативних антропологічних (світоглядних та ментальних) уявлень і установок, об'єктивованих в ритуалі, опосередкованих культурою народу, що виражає сутнісне ядро людського існування і мотивує життєдіяльність людей. Як форма осмислення і зміцнення певного способу людського існування, традиція виникає й існує в контексті духовно-світоглядної і матеріально-соціальної реальності. Вона є універсальною можливістю людини для задоволення її глибинних антропологічних і екзистенціальних потреб:

– потреби в соціально-духовному становленні людини;

– потреби в об'єктивності як формі людського існування;

– потреби в людських сенсах буття;

– потреби в гарантованому, стійкому, безпечному бутті, у набутті довіри до нього;

– потреби в самодостатній інтеграції індивідуального існування людини, в пошуку її ідентичності.

Національний дух на рівні духовного і соціального буття закріплює свідомість про світ «як

опору, втіху, і притулок» (К. Ясперс). Традиція, обумовлена духом (світоглядом і менталітетом) народу, є об'єктивна форма самодостатнього і справжнього шляху його історичного розвитку, оновлення і виправдання його історичної долі.

Будь-яка програма (економічна, соціально-політична, освітня, культурна) повинна орієнтуватися не стільки на прогнозоване майбутнє, скільки виходити з минулого своєї національної історії, де позначені «знаки» майбутнього. Щоб здійснити сьогодні правильний вибір розвитку країни, не можна йти всупереч життю, а потрібно «радитися» зі своїм власним минулим досвідом, критично осмислюючи все негативне і дбайливо «плекаючи» все цінне. Бути людиною своєї традиції – значить зберігати свою культурну, ідеологічну та національну суверенність. Люди, як підкреслював Хосе Ортега-і-Гассет, приречені вибирати себе, вічно вирішувати, ким вони стануть в цьому світі [8, 312].

Національна традиція – єдине і граничне джерело народної сили, її пасіонарної енергії, «мужності бути», яке здатне прийняти на себе всі тривоги, турботи і надії нашого буття в період «неясних років». В традиції людина «накопичує первинне відчуття життя», відстоює автономність і свободу свого духу, не підпорядковуючись універсалізму, космополітизму.

Таким чином, традиція в своїй антропологічної основі – захисна, стабілізуюча організація буття (особистого, суспільного, національного), цивілізаційна траєкторія, знаково і символічно оформлений «інстинкт» самозбереження особистості і суспільства, людини (громадянина) і народу.

Список літератури:

1. Полонская И.Н. Социокультурная традиция: онтология и динамика. Р-н-Д, 2006.
2. Штомпка П. Социология социальных изменений. Москва: Аспект Пресс, 1996. 416 с.
3. Кравченко А.И. Культурология: Словарь. М.: Академический проект, 2000. 671 с.
4. Левада, Ю.А. Традиция. Философская энциклопедия: В 5-ти т. М., 1970. Т. 5.
5. Лурье С. Историческая этнология. М., Аспект Пресс, 1997. 448 с.
6. Розов М.А. Теория социальных эстафет и проблема анализа знания. Теория социальных эстафет: История – Идеи – Перспективы. Новосибирск: НГУ, 1997.
7. Кутырев В.А. Традиция и ничто. Философия и общество. 1998. № 6. С. 170–182.
8. Ортега-и-Гассет Х. Эстетика. Философия культуры. М., 1991.

ТРАДИЦИЯ КАК ФЕНОМЕН СОЦИАЛЬНОГО БЫТИЯ ЧЕЛОВЕКА

В статье анализируется феномен традиции, как основы социального порядка и особый способ поведения человека. Выделяются различные подходы при анализе концепта традиции в истории философской мысли. Подчеркивается, что традиция является универсальной возможностью человека для удовлетворения его глубинных антропологических и экзистенциальных потребностей.

Ключевые слова: *традиция, культура, стабильность, ритуал, социальная организация бытия.*

TRADITION AS A PHENOMENON OF HUMAN SOCIAL LIFE

This article analyzes the phenomenon of tradition as the basis of social order and a special way of human behavior. Highlighted the different approaches in the analysis of the concept of tradition in the history of philosophical thought. It is emphasized that the tradition is a universal human ability to meet its underlying anthropological and existential needs. Any program (economic, socio-political, educational, cultural) should focus not so much on the predicted future but the past of its national history, which marks the "signs" of the future. In order to make the right choice of the country's development today, it is impossible to go against life. It is essential to "consult" with one's own experience by critically comprehending everything negative and carefully "nurturing" everything valuable. To be a person of one's own tradition means to preserve one's cultural, ideological and national sovereignty. People like José Ortega y Gasset stressed doomed to choose themselves, to forever decide who they will become in this world. The national tradition is the only and ultimate source of people's strength, its passion energy, "courage to be", which is able to take on all the worries and hopes of our existence in the period of "unclear years". In tradition, a man "accumulates the primary sense of life", defends the autonomy and freedom of his spirit, not subject to universalism, cosmopolitanism. Thus, tradition in its anthropological basis – a protective, stabilizing organization of life (personal, social, national), the trajectory of civilization, symbolically and symbolically framed "instinct" of self-preservation of the individual and society, man (citizen) and people.

Key words: *tradition, culture, stability, ritual, social organization of life.*

УДК 130.3
DOI https://doi.org/10.32838/2709-2933/2020.2/03

Козак Б.В.

ПОНЯТТЯ «ОСОБИСТІСТЬ» У РОСІЙСЬКІЙ РЕЛІГІЙНІЙ ФІЛОСОФІЇ

У статті розкривається термін «особистість» як одна з найголовніших тем російської філософії XIX – початку XX ст. Автор показує роль цього терміну у розбудові російської релігійної філософії. Орієнтація на особистісність і є фактором унікальності та специфічності російської релігійної філософії.

Ключові слова: *особистість, російська релігійна філософія.*

Постановка проблеми. Російська релігійна філософія XIX – початку XX ст. є унікальним явищем культури. Унікальність цього явища визначалася історичними, культурними і, навіть, політичними чинниками. Але разом з тим у російській релігійній філософії ми спостерігаємо певне протиріччя, яке породжує її стиль філософування. Важливим чинником виникнення в Росії філософії була європейська освіта, яка почала запроваджуватися в Росії завдяки зусиллям Петра І. Європейська освіта, яку Росія отримала великою мірою через Україну, дала можливість російським мислителям ставити філософські питання. І, мабуть, першим філософським запитанням було: що таке Росія? Таке запитання виявило нелегітимність європейського мислення щодо Росії. Для неї була необхідна інша міра. Це протиріччя засобу та предмету породило оригінальну філософію.

Головна специфіка російської релігійної філософії полягає в тому, що вона намагається осмислити Росію як осередок Православ'я. Росія та православна Росія для неї є синонімами. З одного боку, саме орієнтація на Православ'я й робить російську релігійну філософію оригінальною та цікавою. З іншого боку, саме це, осмислення Православ'я як російського Православ'я, обмежує його аналітику, певною мірою додає суто національних мотивів, що в свою чергу змінює «кут зору», дає нову його інтерпретацію. Так, наприклад, месіанство Росії лише заважає рефлексувати Православ'я та вносить певні націоналістичні елементи в російську філософію.

Європейська освіта, а точніше кажучи європейська освіченість та орієнтація на Православ'я, визначили філософське осмислення Росії через протиставлення її Заходу, який сприймається як переважно католицький. Майже кожен релігійний філософ Росії детально прописує критику західної філософії. Переважно звертають увагу та критикують європейський раціоналізм. Хоча раціоналізм за своєю природою є універсальним, і тому він не може бути «європейським», бо він такий же російський або китайський, але з точки зору російської філософії, раціональність є обмеженим конструктом, який вже накладає певну аберацію на дослідження. Російська релігійна філософія протиставляє європейському раціоналізму філософію серця як методологія дослідження феномену особистості. Вище наведене й визначає актуальність даного дослідження.

Постановка завдання. Отже завдання полягає у дослідженні ролі поняття «особистість» у російській релігійній філософії.

Отже об'єктом дослідження є російська релігійна філософія, а предметом є поставання теми особистості у російській релігійній філософії.

Виклад основного матеріалу. Філософія серця є потужним гносеологічним проектом, який має своє коріння ще в Біблії. Українські філософи, Г. Сковорода та П. Юркевич, достатньо розробили цю позицію, щоб далі російська релігійна філософія могла розвиватись. Г. Сковорода, розрізнюючи дві натури, вказував на те, що в людині є «внутрішня людина» – серце, осереддя (рос. средоточие), те, найголовніше, що керує людськими вчинками. Якщо в людині серце світле, добре та сміливе, то й людина в будь-яких життєвих подіях буде вести себе відповідно. Серце в людині, за Сковородою, – це сама людина: «глава в Человѣкѣ всему Сердце Человѣческое. Оно-то есть самый точный в Человѣкѣ Человѣк, а протчее все Околица» [6, 524].

З іншого боку, сковородинівська філософія серця є скоріше антропологічним вченням, ніж

гносеологічним, оскільки «говорячи про «внутрішню людину», Г. Сковорода зазвичай послуговується поняттям «серце», що його можна трактувати як «невидиму природу» психічного життя» [9, 27]. Це означає, що він лише завізував тему серця, змусив звернути на неї увагу. Змістовно тему серця розкриває інший український філософ, а саме П. Юркевич.

Для будь-якого філософа дуже важливо не помилитись з самого початку. Власне, це одна з причин філософського мислення взагалі; і непевність цього початку є непевність та ризик самої філософії. П. Юркевич, як й інші релігійні філософи України та Росії, різко критикував «західний» раціоналізм саме за те, що позиція раціоналізму, попри всю привабливість та ефективність, вже обмежує філософське мислення. Раціоналізм є частиною мислення, а отже й похідною. Про це П. Юркевич пише наступне: «ці однобічні теорії, на які ми тут лише злегка вказуємо, стають зрозумілими з положення, що сутність душі є мислення, і ніщо більше, тому вони слугують для нас опосередкованим спростуванням самого цього положення, яке лежить в їх основі. Мислення не вичерпує всієї повноти духовного людського життя, так точно, як досконалість мислення ще не позначає всіх досконалостей людського духу» [13, 78]. Далі він пише, що «якби людина виявляла себе одним мисленням, то різноманітний, багатий життям і красою світ відкривався б її свідомості як правильна, але разом і млява математична величина» [13, 83]. Це означає, що раціоналізм як певний аспект життя є лише функціональним, а не субстанційним, похідним чи первинним. Первинним є те, що релігійні філософи називають серцем.

П. Юркевич вказував на те, що перш ніж щось осмислювати раціонально, це щось має спочатку потрапити до уваги дослідника. «Світ, як система явищ життєвих, повних краси і знаменності, існує і відкривається, перш за все, для глибокого серця і звідси вже для розуміючого мислення» [13, 83]. Ми сприймаємо дійсність спочатку в її повноті, світ як світ, всією глибиною свого серця, і лише потім раціоналізуємо, тематизуємо те, що вже сприйняли та пережили. Звідси стає зрозумілим ставлення П. Юркевича до раціоналізму. Він пише: «завдання, які вирішує мислення, відбуваються в своїй останній підставі не з впливів зовнішнього світу, а з потягів і непереборних вимог серця. Хто знає, як мало дає нам для знання чуттєвий світ, яким бідним і беззмістовним є те відчуття, яке відбувається від зустрічі свідомості з зовнішніми предметами, той зрозуміє все значення біблійного вчення, за яким основа, життєвість і глибина нашого мислення і свідомості лежить в тій душевній істоті, про яку ми знаємо з безпосереднього внутрішнього досвіду тільки в наших серцевих потягах, тобто в тих потягах, до яких таке чутливе і таке вразливе наше серце» [13, 83–84]. Доля раціонального мислення надавати тим ідеям, що сприйняло серце, «ясності та визначеності». Таким чином, П. Юркевича не можна позначити як ірраціоналіста лише за те, що він розкривав більш фундаментальні гносеологічні підвалини.

Філософія серця вказує нам, що людина пізнає дійсність всією собою, своєю цілісністю, а отже пізнає світ безпосередньо та індивідуально, і лише для комунікації з іншими людьми, або навіть із собою, вона вдається до раціональних побудов, в яких втрачається особистісність, яку й так ніякими засобами не передати, лише натякнути можна. Філософія серця передбачає тему особистості, принаймні вона задає такий масштаб гносеологічного бачення, який не втрачає особистість з поля зору.

Філософія серця як методологічний момент розгортається в творчості російського філософа І. Кірєєвського. Дивним чином в філософії І. Кірєєвського є щось спільне з М. Гайдеггером, вони обидва шукали друге начало філософії. Вся філософія Кірєєвського просякнута мисленнєвою обережністю. Продовжуючи розвивати філософію серця, він звертає увагу на те, що мислення (раціональне мислення) має свою основу в релігійних поглядах мислителя. Він звертає увагу на те, що мислення не є універсальним та самостійним, а завжди залежить від релігійної позиції. Більше того, він зауважує, що різні релігійні позиції (віросповідання) породжують чи потребують різного відношення розуму до мислення, тобто фактично різного мислення: «Кожне особливе сповідання неодмінно передбачає особливе ставлення розуму до віри. Особливе ставлення розуму до віри визначає особливий характер того мислення, яке з нього народжується» [4, 226]. Тому «філософія все-таки народжується з того особливого настрою розуму, який спричинено (в оригіналі «сообщено» – Б. К.) йому особливим характером віри. Той же сенс, яким людина розуміла божественне, служить їй і до розуміння істини взагалі» [4, 246]. Але разом з тим, необхідно зауважити, що, як здається, І. Кірєєвський ніяким чином не мав на увазі, що в католиків одне мислення, а в православних інше мислення. Таке хибне уявлення, спростовується простим емпіричним діалогом

між атеїстом, християнином та юдеєм. Скоріше, справа в іншому. За І. Кірєєвським, ієрархічність релігій корелює з глибиною і повнотою мислення. Він пише: «Внутрішня свідомість, що є в глибині душі, живий загальний осередок для всіх окремих сил розуму, прихований від звичайного стану духу людського, але досяжний для того, хто шукає, і одна гідна осягати вищу істину, – така свідомість постійно підносить самий спосіб мислення людини; упокорюючи її розсудливу зарозумілість, вона не сковує свободи природних законів її розуму; навпаки, зміцнює її самобутність і водночас добровільно підкоряє її вірі. Тоді на будь-яке мислення, що виходить з вищого джерела розуміння, людина дивиться як на неповне і тому невірне знання, яке не може служити вираженням вищої істини, хоча може бути корисним на своєму підлеглому місці і навіть іноді бути необхідним ступенем для іншого знання, що стоїть на щаблі ще нижчому» [4, 250].

Перебуваючи на цьому вищому ступені мислення, «православно віруючий легко і нешкідливо може зрозуміти всі системи мислення, які виходять з нижчих ступенів розуму, і бачити їх обмеженість і разом відносну істинність. Але для мислення, що знаходиться на нижчому ступені, вищий незрозумілий і представляється глупотою. Такий закон людського розуму взагалі» [4, 250–251].

Тут ми бачимо перенесення феодальної структури суспільства на саме мислення з виокремленням «аристократичного» мислення і «посполитого». Певною мірою це може сприйматися як православний націоналізм, оскільки, як вважали І. Кірєєвський та А. Хомяков, істинний зміст християнства зберігся лише в російському православ'ї [2, 73]. Що, зрозуміло, є хибною тезою: думку про те, що православ'я ототожнюється з Росією, мабуть, не сприймає жодна інша православна держава.

Філософія серця як загальна методологія російської релігійної філософії вказує нам формально та змістовно на «предмет» осмислення цієї філософії. Формально це виглядає наступним чином. Філософія серця переважно виникла як опозиція до західної філософії, головна риса якої сприймається як раціональність. Отже філософія серця має осмислювати те, що для європейської раціональності недосяжне, і вважається, що це особистість. Ми впевненні, що вся українська та російська релігійна філософія спрямована на осмислення особистості. Однак специфічність цього «предмету» в тому, що особистість не може бути *предметом* дослідження. Сама предикативна структура раціональної мови вже втрачає тему особистості. Тому українська та російська релігійна філософії шукали інші підходи до осмислення життя особистості.

Першим в українській філософії, хто запропонував оригінальний аналіз особистості, був Г. Сковорода, оскільки він запропонував своє вчення про сродність праці.

Хоча треба зауважити, що термін «сродність» не треба обмежувати відношенням до праці. Сродність може проявитися і в дружбі, і в їжі, способі життя тощо. «Все то сносное, что природное, и Симпатїа (Συμπάθεια) значит природную сносность, касающуюся к Дружбѣ, к Пищѣ, и паче всего к избранїю Званїя» [7, 672]. Сродність – це не просто здатність або схильність до чогось. Сродність – це принцип гармонійного життя, це узгодження, баланс двох натур. Про що й каже російська дослідниця В. Голомонзіна: «Самопізнання руйнує антагонізм макро- й мікрокосмосу, знаходить їх співмірність, взаємну гідність та космічну спорідненість» [1, 43]. Ця спорідненість можлива лише у сродності.

Зазвичай сродність праці розуміють як принцип щасливого життя, на що неодноразово натякає й сам Сковорода: «родное же увеселенїе Сердечное обитает в дѣланїи сродном. Тѣм оно слаже, чем сроднѣе» [7, 664]. Або в іншому місці: «Сказую: если хотиш, чтоб сын твой куражно и удачно отправлял Должность, долженствуеш ему способствовать в выборѣ сроднаго качествам его Званїя. Сто сродностей, сто Званїй, а всѣ почтенные, яко Законные» [7, 654]. Але сродність за своєю сутністю статична. Вона є закон, який визначає щастя чи недолю людини. Людина має пізнати себе, тобто усвідомити, з чим вона сродна; і далі цієї сродності триматися. Це суперечить з нашим буденним досвідом. Бо в дитинстві ми маємо одну сродність, а у зрілих літах іншу. Людина може бути пловцем, і в цьому її сродність, але в другій половині життя ця ж людина стає, наприклад, бізнесменом, і в цьому теж її сродність. Сковорода казав: «Сколько должностей, столько сродностей» [7, 658]. Це не означає, що людина приречена до якоїсь професії, хоча й так буває.

Цей концепт, як здається, є спробою осмислити життя особистості через взаємодію, синергію особистостей. Л. Ушкалов писав, що тема сродності Сковороди є проблема «узгодження людської волі (voluntas) із Божим промислом» [9, с. 27]. Сродність – це певною мірою підкореність Божому плану, це спосіб співприсутності зі Світовим Духом: «сїи разныя, к различным долж-

ностям, Божественныя побужденія означались у них разными разных человѣков именами, своими сродностьми прославившихся. Однак всѣ сіи дарованія, столь различныя, Един и той же Дух святый дѣйствует» [7, с. 658]. І далі: «вить когда сродно, тогда и с Богом» [7, 667]. «Сродність» концепт не стільки етичний, скільки теологічний, бо сродність – це одна з можливостей богопізнання, не теоретична можливість, а особистісне пізнання. Особистість може пізнати лише інша особистість, а отже особистісно. Саме тому В. Ерн називає вчення про сродність «експериментальною метафізикою» [12, 491]. Далі концепт сродності розвивається російською релігійною філософією через поняття соборність, всеєдність, симфонічна особистість тощо.

Для розуміння розвитку російської релігійної філософії важливо звернутись до творчості О. Хомякова, а саме, до його трактовки соборності. Він пише: «Церква кафолична є Церква всіх, або єдності всіх, χαθ ολον των πιστεωντων, Церква вільної одностайності, одностайності повноти, Церква, в якій зникли народності, немає ані греків, ані варварів, немає відмінностей по майну, немає ані рабовласників, ані рабів» [10, 242]. О. Хомяков небагато написав про соборність, але йому вдалося знайти той початок осмислення особистості, який розвинувся в інших філософів. Для О. Хомякова Церква була не лише соціологічною одиницею, а Тілом Христовим. Він сприймав Церков не як організацію, а як особистість Христа, тому вивчаючи Церкву як соборність, він вивчав тему особистості.

Далі систематичний філософський розвій теми соборності знайшов своє вираження у філософії В. Соловйова як філософія всеєдності. Він наступним чином визначає всеєдність. «Цей предмет не може бути визначений ані як факт, ані як річ, ані як природа речей, ані як матерія, ані як світ явищ, ані, нарешті, як система логічно розвинених понять; всі ці абстрактно-емпіричні і абстрактно-раціональні визначення входять в склад істини як її матеріальні і формальні ознаки, але не складають її власної сутності. Це останнє не може бути ані даними досвіду, ані поняттями розуму, воно не може бути зведене ані до фактичного відчуття, ані до логічного мислення, – воно є суще всеєдине. Як таке воно пізнається до чуттєвого досвіду і раціонального мислення в потрійному акті віри, уяви і творчості, який передбачається всяким дійсним пізнанням. Таким чином, в основі істинного знання лежить містичне, чи релігійне сприйняття, від якого тільки наше логічне мислення отримує свою безумовну розумність, а наш досвід – значення безумовної реальності» [8, 589]. Тут бачено, що В. Соловйов розглядав всеєдність як головну умову пізнання світу. Критикуючи сенсуалізм та раціоналізм як однобічні гносеологічні стратегії, він розвиває вчення про всеєдність як певний контекст, в якому все інше отримує свій сенс: «В істинному пізнанні повинен нам відкриватися загальний зміст або розум речей (ratio rerum, ο λόγοζ των όντων), ми повинні пізнавати кожен предмет в його відношенні до всього, тобто ми повинні знати місце, положення або значення, яке даний предмет займає в загальному порядку або плані всього існуючого» [8, 674]. В цьому плані, всеєдність – це істина, причетність до якої робить знання істинним. Це є важливим мисленнєвим ходом, оскільки істина вже не є *предикатом*, як вона використовується в західній філософії, істина стає сущим, вже істина має свої предикати.

Також В. Соловйов звертає увагу на те, що всеєдність не є абстрактним принципом чи поняттям, а є певним сущим [8, 692]. Але поняття сущого він розуміє дещо не у класичний спосіб. Для нього «суще є буттям, але йому належить всяке буття в тому ж сенсі, як ми повинні сказати, наприклад, що людина (мисляча) не є мисленням, але їй належить мислення» [8, 700]. Буття лише предикат, а всеєдине більше за буття чи небуття. Звернення до поняття сущого було спричинено, як здається, не лише прямою алюзією до ім'я Бога, а й намаганням виразити абсолютну конкретність всеєдиного, вона більш конкретна, ніж людина чи певна річ. Це підтверджується тим, що «у всьому, що ми пізнаємо, ми пізнаємо її і без неї нічого пізнавати не можемо; вона одна є сущим предметом пізнання, оскільки всяке пізнання предикату або буття відноситься до суб'єкта цього предиката, до тої істоти, якій це буття належить» [8, 702]. З цього приводу не можна не вказати на явний паралелізм з вченням Г. Палами про пізнання Бога через Божественні енергії.

Фактично Соловйовська всеєдність є філософським синонімом Бога, тому, обґрунтовуючи ідею всеєдності, він одночасно обґрунтовує й ідею Бога. «Якщо внутрішній зв'язок усього (всеєдність) є істина, то в чуттєвому досвіді ця істина вже втрачена, оскільки тут всі предмети є зовнішніми один для одного. У логічному мисленні виражається прагнення суб'єкта відновити в свідомості цю єдність всього, втрачену в дійсності; але зрозуміло, що саме по собі це мислення може відновити тільки форму істини, бо весь зміст тут належить дійсності, а дійсність тут неістинна.

Саме по собі раціональне мислення не має змісту, із зовнішнього ж досвіду воно не може отримати відповідного йому, тобто всеєдиного, або істинного, змісту, отже має отримувати свій зміст з того істотного і позитивного пізнання, яке визначається вірою та ідеальним спогляданням; іншими словами, людина як раціональна істота отримує свій істинний і позитивний зміст від свого містичного, або божественного, елемента; і якщо систему раціонального знання ми називаємо філософією, то ми повинні визнати, що філософія отримує свій зміст від знання релігійного, або теології, розуміючи під цією останньою знання всього в Бозі, або знання сутнісної всеєдності» [8, 736–737]. Всеєдність – це Божественна особистість, яка надає всьому сенс, яка всюди присутня. Саме тому О. Лосєв писав, що «божественна всеєдність є жива особиста сила, а не тільки ідея як предмет споглядання розуму» [5, 141].

Божественне розуміння всеєдності дає зрозуміти й сенс людської особистості, бо «якщо бути суб'єктом абсолютного змісту у вічному і нероздільному акті властиво єдиній істинній Істоті, або Богу, то інша істота може бути суб'єктом того ж змісту в постійному процесі; якщо перше є всеєдність, то друге стає всеєдиним, якщо перше вічно володіє всеєдністю, то друге прогресивно його опановує і остільки з'єднується з першим» [8, 711]. Тобто сенс людини полягає в тому, щоб утворити таке суспільство, яке б було Церквою [8, 588]. Про свобідну теократію В. Соловйов писав не одноразово.

Всеєдність В. Соловйова – це спроба осмислити сенс *особистості*. Всеєдність дає можливість побачити, що особистість може бути лише у співіснуванні з іншою особистістю. Він пише: «Організація всієї нашої дійсності є завдання творчості універсального, предмет великого мистецтва – реалізація людиною божественного начала у всій емпіричній, природній дійсності, здійснення людиною божественних сил в самому реальному бутті природи – свобідна теургія» [8, 743]. Цей момент О. Лосєв коментує так: «Під «теургією» Соловйов зовсім не розуміє колись популярного і такого, що б'є на сенсацію, вчення про різного роду магію і чудеса. Теургія для нього – це просто вільна загальнолюдська творчість, в якій людство здійснює в матеріальній дійсності, в природі свої вищі ідеали» [5, 120]. Теургія Соловйова є здійснення всеєдності на рівні людей, які об'єднані у Церкву. Це співпраця людей з людьми, в якій людині спадає благодать співпрацювати з Богом.

Інший аспект осмислення особистості ми спостерігаємо в творчості Л. Карсавіна, а точніше, в його вченні про симфонічну особистість, яке він розгорнув у праці «Про особистість». Він починає з того, що визначає особистість як «конкретно-духовну, або тілесно-духовну істоту, певне, неповторно-своєрідне і багатолике (в оригіналі «многовидное»)» [3, 19]. Особистість є «до» роздвоєння її на тіло та дух, на матерію та мислення тощо. Всі ці дихотомії є похідними від цілісності особистості. Хоча тут є певна специфіка: дух є «синонімом єдності» [3, 154], тоді як тіло надає особистості індивідуальних рис, тобто особистість є єдністю, але не однорідністю. Далі Л. Карсавін зазначає, що, «визнаючи Бога єдино істинною особистістю, ми повинні зрозуміти людську і взагалі тварну особистість, як таку, що причетна до Божої Іпостасі» [3, 26]. Цей концептуальний момент можна розкрити через образ вогню. Припустимо, що Бог є вогонь, єдина дійсна особистість, тоді те світло, що падає на обличчя людей в ночі, дає їм побачити особистісність один одного, взагалі побачити один одного. Тому, дивлячись в обличчя один одного, ми можемо вгледіти й риси Дійсної Особистості, хоча завжди опосередковано.

Аналізуючи особистість як цілісність, Л. Карсавін помітив один важливий момент. Коли людина пізнає речі, вона пізнає своє інобуття. Тоді, фактично, виходить, що людина в процесі пізнання перетворює інобуття на особистість, що не є логічним. Це означає, що є сенс розуміти світ як одну особистість, яка, як на свої моменти, розпадається на інші особистості. Логічно припустити, що лише особистість може пізнати особистість, що означає, в свою чергу, що все, з чим має справу людина, теж є частиною особистості [3, 93–95]. І ця особистість є симфонічною особистістю.

Симфонічна особистість, на думку Л. Карсавіна, є всім світом: «Весь світ – єдина симфонічна особистість світу як ціле» [3, 144], тобто симфонічна особистість вбирає в себе все, з чим ми хоч якось можемо мати справу, без жодного елімінування [3, 137]. Це стає найбільш загальним поняттям, але не абстрактним. Симфонічна особистість є живою. Він пише: «Життя там, де виявляється самозосередження симфонічної особистості у своєму моменті і якості свого моменту, який активно з себе роз'єднує і возз'єднує буття» [3, 117]. Структурно життя особистості проявляється як «самоєдність, самороз'єднання і самоз'єднання» [3, 43]. Симфонічна особистість тому й симфонічна, що розкладається на свої моменти й існує у єдності множинного. Саме тому симфонічна

особистість не є однорідною. «Тварне буття в цілому – симфонічна особистість, причому одні моменти її є актуальними особистостям, інші ж не піднімаються над зачаточно-особистим (тварини) або навіть тільки потенційно-особистим (речі) буттям» [3, 139–140].

Карсавін в симфонічній особистості виокремлює індивідуальну та соціальну особистість, між якими є складне взаємовідношення. З одного боку, індивідуальна особистість не може існувати без інших індивідуальних особистостей [3, 105], що обґрунтовує необхідність існування соціальної особистості. «Усяке взаємоспілкування двох або більше індивідуумів – бесіда або навіть просто скороминуща зустріч – вже передбачає деяку соціальну особистість, їх двоєдність, триєдність, багатоєдність, без якої неможливо ні взаємопізнання, ні яке б то не було взаємоспілкування. Ця соціальна особистість могла до даної «зустрічі» індивідуумів зовсім не існувати, виникнути або народитися тільки в самому факті їх «зустрічі» [3, 176]. З іншого боку, соціальна особистість, хоча й існує як самостійний суб'єкт (має свій характер, волю, на щось спрямована тощо), завжди проявляється через особистості: «Соціальна і симфонічна особистості реальні лише як багатоєдність індивідуальних і поза індивідуальними не здійснюються» [3, 119–120].

Власне, як здається, Л. Карсавін будує концепт симфонічної особистості для того, щоб проаналізувати, як взагалі можливо пізнати особистість (не треба забувати, що єдиною в повному сенсі цього слова особистістю є Бог, тому пізнання особистості є одночасно й Богопізнання [11, XXX]). Він пише: «Я пізнаю іншу людину, її думки, почуття, прагнення, її стан, весь її образ або вигляд, який, звичайно, є й тілесним. Це означає, що соціальна особистість індивідуюється в ній і в мені, оскільки я є вона, а вона стає мною і робить мене собою. Тут немає «відтворення» в мені того, що відбувається в іншому індивідуумі. Тут один акт соціальної особистості роз'єднує її на два суб'єкта, які возз'єднують її, переходячи одне в одного. Але перехід цей – акт самої соціальної особистості і вона сама. А оскільки я протиставляю себе пізнаваного мною індивідууму і відволікаюся від нашої єдності, я не він і моє знання про нього теж не він» [3, 160].

Висновки. Отже можна визначити, що російська релігійна філософія отримує свою специфічність не стільки через власну релігійність, скільки через «відданість» темі особистості, яку запропонувало християнство. Власне, тема особистості, яка і не може бути достатньою мірою теоретично осмислена, й вирізняє російську релігійну філософію від інших філософій, а також різко її протиставляє західній раціоналістичній традиції.

Пізнання особистості потребує «кружного» шляху. Її не можна пізнати як предмет, а отже неможливо тематизувати й категоризувати, бо особистість за визначенням є унікальною й неповторною, її унікальність завжди уникає узагальнення. Але є інший шлях пізнання особистості, і цей шлях – співпраця, синергія. У співпраці ми щось створюємо, відносно чого ми вже можемо застосовувати певні критерії й розуміти чи добре воно, чи ні. Сама ж співпраця не може бути оціненою об'єктивно, в ній відбувається пізнання одною особистістю іншої. Про особистість ми створюємо судження вже після того, як почули симфонію наших спів-праць, спів-присутності, спів-життя тощо. Власне, ми пізнаємо себе та інших як особистостей через суголосність в симфонії. Це «пізнання» є опосередкованим та нетематичним, воно завжди буде лише «практичним», більш того, воно є самим життям особистості, оскільки, за Л. Карсавіним, людина завжди причетна до симфонічної особистості.

Список літератури:

1. Голомонзина В. Антропологические идеи Г. Сковороды. Вопросы культурологии. 2011. № 9. С. 42–48.

2. Евлампиев И. История русской метафизики в XIX-XX веках. Русская философия в поисках Абсолюта. С.-Пб.: Алетея, 2000. Часть 1. 415 с.

3. Карсавин Л. О личности. Религиозно-философские сочинения. Т. 1. / Сост. и вступ. ст. С. Хоружего. М.: Ренессанс, 1992. С. 3–234.

4. Киреевский И. О необходимости и возможности новых начал для философии. Полное соб. соч. в 2-х т. / под. ред. М. Гершензона. М.: Типография императорского московского университета, 1911. Том 1. С. 223–з 264.

5. Лосев А. Владимир Соловьев и его время / предисл. А. Тахо-Годи. М.: Молодая гвардия, 2009. 2-е изд., исправл., с ил.

6. Сковорода Г. Разговор Пяти путников о истинном щастіи в жизни (Разговор Дружескій о Душевном мирѣ). Повна академічна збірка творів / за редакцією проф. Л. Ушкалова. Харків–Едмонтон–Торонто: Майдан; Видавництво Канадського Інституту Українських Студій, 2011. С. 502-558.

7. Сковорода Г. Разговор, называемый Алфавит, или Буварь Мира. Повна академічна збірка творів / за редакцією проф. Л. Ушкалова. Харків–Едмонтон–Торонто: Майдан; Видавництво Канадського Інституту Українських Студій, 2011. С. 645–728.

8. Соловьев В. Критика отвлеченных начал. Сочинения в 2 т. / сост., общ. ред. и вступ. ст. А. Лосева и А. Гулыги; примеч. С. Л. Кравца и др. М.: Мысль, 1988. Т. 1. С. 581–756.

9. Ушкалов Л. Григорій Сковорода. Повна академічна збірка творів / за редакцією проф. Л. Ушкалова. Харків–Едмонтон–Торонто: Майдан; Видавництво Канадського Інституту Українських Студій, 2011. С. 9–48.

10. Хомяков А. Письмо к редактору «L'Union Chretienne» о значении слов «кафолический» и «соборный» по поводу речи отца Гагарина, иезуита. Сочинения в 2-х томах. М.: Медиум, 1994. Т. 2. Роботы по богословию. С. 238–243.

11. Хоружий С. Жизнь и учение Льва Карсавина. Карсавин Л. Религиозно-философские сочинения. / Сост. и вступ. ст. С. Хоружего. М.: Ренессанс, 1992. Т. 1. С. V–LXXIII.

12. Эрн В. Сковорода. Жизнь и учение. Борьба за Логос. Г. Сковорода. Жизнь и учение. Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. С. 333–589.

13. Юркевич П. Сердце и его значение в духовной жизни человека, по учению слова Божия. Философские произведения. М.: Правда, 1990. С.69–103.

ПОНЯТИЕ «ЛИЧНОСТЬ» В РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ

В статье раскрывается термин «личность» как одна из главных тем российской философии XIX – начала XX в. Автор показывает роль этого термина в развитии русской религиозной философии. Ориентация на личностность является фактором уникальности и специфичности русской религиозной философии.

Ключевые слова: *личность, русская религиозная философия.*

THE CONCEPT OF «PERSONALITY» IN RUSSIAN RELIGIOUS PHILOSOPHY

The article reveals the term «personality» as one of the most important themes of Russian philosophy of the XIX – beginning of the XX century. The author shows the role of this term in the development of Russian religious philosophy. Focusing on personality is a factor in the uniqueness and specificity of Russian religious philosophy. Thus, it can be determined that Russian religious philosophy acquires its specificity not so much through its own religiosity but "devotion" to the theme of personality, which was proposed by Christianity. In fact, the issue of the individual, which cannot be sufficiently theoretically understood, distinguishes Russian religious philosophy from other philosophies, and also sharply opposes it to the Western rationalist tradition. Cognition of personality requires a "circular" path. It cannot be known as an object, and therefore it is impossible to thematize and categorize, because personality by definition is unique and inimitable, its uniqueness always avoids generalization. But there is another way of knowing the individual, and this way is cooperation, synergy. In collaboration, we create something for which we can already apply certain criteria and understand whether it is good or not. Cooperation itself cannot be evaluated objectively; it involves the knowledge of one person by another. We create judgments about the personality after hearing a symphony of our co-works, co-presence, co-life, and so on. In fact, we know ourselves and others as individuals through harmony in the symphony. This "knowledge" is indirect and non-thematic, it will always be only "practical", moreover, it is the very life of the individual, because, according to L. Karsavin, a person is always involved in the symphonic personality.

Key words: *personality, Russian religious philosophy.*

УДК 1:364–78
DOI https://doi.org/10.32838/2709-2933/2020.2/04

Кравченко О.П.

ФІЛОСОФІЯ СОЦІАЛЬНОЇ РОБОТИ: ТЕОРЕТИЧНІ МОДЕЛІ РОЗВИТКУ

Стаття присвячена аналізу теоретичних моделей філософії соціальної роботи – гуманізму, позитивізму, утопізму, професіоналізму. Зокрема, під гуманізмом розуміємо прагнення до людяності, до створення гідних людського життя умов, а також турботу про щастя окремих людей і народів. Стаття доводить, що ознакою гуманізму є захист свобод й прав людини, її всебічний, гармонійний розвиток. Позитивізм визначено, як філософське вчення, згідно з яким існує раціональна істина і єдина реальність, яку можна наближено відображати за допомогою наукових методів. Охарактеризовано філософське вчення про ідеальний суспільний лад – утопізм. Обґрунтовано значення філософії професіоналізму. У статті доведено багатогранну роль філософських цінностей соціальної роботи в загальнокультурній підготовці і професійній діяльності соціальних працівників.

Ключові слова: *філософія соціальної роботи, гуманізм, позитивізм, утопізм, професіоналізм, цінності соціальної роботи.*

Актуальність теми дослідження. Філософія як форма суспільної свідомості, спрямована на формування світогляду, системи ідей, поглядів на світ і місце людини в ньому. Особливо значущим виявляється філософське осмислення проблем діалектичного співвідношення «людина – суспільство». Входження людини у суспільство здійснюється через активну взаємодію з оточенням, у результаті якої вона засвоює зразки поведінки, соціальні норми і цінності. Але нові суспільні реалії та перетворення в Україні ведуть до зростання соціальної напруженості і породжують соціальні проблеми, з якими люди не можуть впоратися самостійно. Дані фактори обумовлюють необхідність і значимість широкого розгортання соціальної роботи як особливого виду діяльності суспільства і держави. Включення людини в повноцінне життя стало основним завданням соціальної роботи, яка в сучасних умовах постала перед потребою формування нових філософсько-світоглядних та методологічних орієнтирів.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Філософські проблеми соціальної роботи вирішувалися як зарубіжними дослідниками (К. Левін, А. Зандер, Ф. Селзник, Р. Мертонг, М. Пейн, Р. Кантер, М. Річмонд, С. Шардлоу, Г. Гольдберг, Є. Холостова, М. Фірсов, В. Ярська, Г. Отюцький та інші), так і вітчизняними фахівцями різних галузей гуманітарного знання. У їх числі Т. Семигіна, І. Грига, М. Лукашевич, І. Мигович, А. Мудрик, А. Капська, Л. Тюптя, В. Бех, В. Андрущенко, М. Попович та ін. В наукових розвідках порушуються питання необхідних особистісних рис соціального працівника та моделі ефективного соціального працівника (В. Бех, І. Пінчук, І. Мигович, У. Лоренц, С. Шардлоу,), проблеми професійної взаємодії як процесу цілеспрямованої комунікативної інтеракції між соціальним працівником і клієнтом (В. Бочарова, Т. Демидова, І. Зінчук, І. Зязюн, Г. Медведєва, Т. Семигіна), професіоналізму, продуктивності і ефективності діяльності спеціалістів з соціальної сфери (С. Толстоухова, В. Васильєв, А. Капська). Різні аспекти взаємовпливу людини і світу були проаналізовані в працях філософів і соціологів В. Афанасьєва, Л. Когана, Ж. Тощенка та інших, які вивчали проблеми соціального управління і планування.

Незважаючи на значні дослідження, теоретичне вивчення соціальної роботи є на сьогодні далеким від завершення, а осмислення філософської суті соціальних проблем залишається одним з необхідних та перспективних напрямів. Адже філософія надає правильний вимір роздумам і судженням соціальних працівників, допомагає оволодіти логічним інструментарієм для адекватної оцінки світу і місця людини в ньому. Потребують ґрунтовного дослідження й теоретичні моделі філософії соціальної роботи.

Мета статті – виокремити та охарактеризувати теоретичні моделі філософії соціальної роботи, розкрити особливості їх функціонування у професійній діяльності соціального працівника.

Виклад основного матеріалу. Філософське осмислення ключових питань взаємодопомоги, підтримки тісно пов'язане з історичною епохою, національною культурою та сферою людського буття. Тому, характеристика конкретних філософських концепцій має важливе значення для розуміння сутності сучасної соціальної роботи. У філософії соціальної роботи чітко простежуються такі основні теоретичні моделі: гуманізм, позитивізм, утопізм, професіоналізм.

Під гуманізмом розуміють прагнення до людяності, до створення гідних людського життя умов, а також турботу про щастя окремих людей і народів [6]. Ознакою гуманізму є захист свобод і прав людини, її всебічний, гармонійний розвиток. Уявлення про гуманізм були окреслені ще в трактатах мислителів Давніх Китаю, Індії, Греції, Риму. Так, китайський мислитель, Мен-цзи збагатив ідейну спадщину конфуціанства концепцією про природжену добру природу людини, наголошуючи, що гуманність, виявляється у стосунках між батьком і сином, почуття обов'язку, справедливості – у відносинах між правителем і підданими, дотримання відповідних норм поведінки – між господарем і гостями, знання моральних чеснот – у наслідуванні мудреця [9, 236]. Античний філософ Арістотель зазначав, що «виключно людина здатна до сприйняття таких понять, як добро та зло, справедливість та несправедливість» [1, 379]. Протагор взагалі проголосив: «Людина є мірою всіх речей» [3, 173].

Подальший розвиток ідеї гуманізму дістали в прогресивних тенденціях середньовіччя, коли зароджувалася нова культура, виникали нові підходи в оцінюванні навколишнього світу. На основі християнських догматів у вчення про людину додається таке поняття як «дух». Дух дарується людині Богом і завжди спрямований до добра й істини. Зло тут мислиться не в самій тілесності, матеріальності, а в її зіпсованості, викликаній гріхопадінням. Але, починаючи з XIII ст., етична доктрина гуманістичної ідеї дедалі частіше стикається з релігійним протистоянням будь-якому прояву волелюбних уявлень про людину та життя взагалі.

Зміни в економічному, політичному, культурному житті принесла нова епоха – доба Відродження. Гуманісти поступово відходили від теоцентричного середньовічного та стверджували антропоцентричний ренесансний погляд на світ. Так, Марсіліо Фічіно, обґрунтовуючи небесне походження людяності, виходить з поняття людини як «родової ідеї», поєднуючи при цьому людську та Божественну природи. Гуманізм неабияк вплинув на суспільні процеси: зумовив першу наукову революцію, коли провідним став принцип генерування наукового знання – доведення через експеримент; у мистецтві було створено новий ідеал – довершене тіло та неповторне обличчя людини; у політиці наголошувалося на суверенності держави на противагу універсальній спільноті християнського світу [8].

В кінці XIX ст. філософія гуманізму з'являється і в соціальній роботі, як сприяння, допомога, співучасть, підтримка, повага до особистості. Поставивши людину в центр соціального буття, гуманізм осмислює явища, процеси, факти від і для людини. Тому ніщо не може бути вищим за людину, і жодна людина не може бути нижчою за іншу.

Пов'язані з положеннями про соціальну благодійність, доктрини гуманізму базується на уявленні про задоволення життєвих потреб людини, коли суспільство прагне забезпечити мінімальні прожиткові стандарти індивіда. У цій якості гуманізм відбиває соціальну дійсність із погляду не сущого, а належного, пред'являє суспільству, і окремим його представникам високі вимоги гідного, шанобливого ставлення до людини, визнання її найбільшою цінністю.

Але гуманізм не зводиться лише до бажання чи несвідомого інстинкту. Як твердять філософи, гуманність передбачає наявність об'єкта людяності та є феноменом, який перебуває у певних відносинах з іншими формами духовно-практичного самовизначення людини і людства – свободою, мистецтвом, наукою, технікою, культурою, владою, цивілізацією, прогресом [2, 67]. Разом з тим соціальна робота є практичним втіленням ідей «нового гуманізму», дієвим способом «олюднення» суспільного буття, який передбачає формування активної громадянської позиції, соціальної відповідальності індивіда за власну державу. Завдяки діяльності соціальних працівників, в сучасному суспільстві реалізуються численні благодійні акції та громадські проекти, налагоджується соціальні зв'язки у громаді, поліпшується життя людей.

У 20-х роках XX ст. модель гуманізму у соціальній роботі була замінена філософією позитивізму. Доктрина позитивізму полягає в абсолютизації знань як критерію об'єктивності. Саме знання дозволяє людям змінювати зовнішні обставини, а науковий метод забезпечує формування уявлень про макро-, мезо- і мікропсихологічні процеси [2, 68]. Так, ще Огюст Конт у своїй основній праці «Курс позитивної філософії» запропонував концепцію, за якою істинне знання про

світ є результатом конкретних наук, очищених від гуманітарних інтерпретацій, які, на його думку, є безпідставними і неістинними [5]. Що стосується природи людини, її освіти і виховання, то Конт виходить з того факту, що самій людській природі притаманні передумови, що роблять можливим соціальне існування. Людина має схильність до суспільства йому подібних і інстинктивно прагне до нього заради нього самого, а не через будь-яку вигоду. За твердженням французького філософа і соціолога Еміля Дюркгейма, наукове пізнання забезпечує фіксування і пояснення суспільних факторів у їх нормі і патології.

Проте абсолютизація наукового знання спричинила становлення пріоритетів дослідницького підходу і применшила одночасно значущість людини та її проблем. Основою ідеології позитивізму стають біхевіоризм, фрейдизм та радикальна соціологія, що закликає до соціальних трансформацій і поціновує практику як засіб перевірки знань. Змпозицій біхевіоризму відбувається обґрунтування правил і законів поведінки і виховання людей в спільності [10, 34]. Знання, отримане на основі вивчення поведінки людини в певних ситуаціях, дає підставу як для вибудовування моделі соціалізації індивідів,так і для формування науково обґрунтованих етичних уявлень.

На зміну моделі позитивізму утвердилася модель утопізму, як вчення про ідеальний суспільний лад, про соціальну перебудову на основі справедливого перерозподілу. Найдавніші варіанти утопій мали місце в античній міфології, де існування ідеального суспільства співвідносилося з «золотим століттям», що залишилося в далекому минулому. Першою філософської утопією можна вважати модель ідеальної держави Платона. В епоху середньовіччя утопія як жанр літератури зникає і набуває актуальності лише в добу Відродження. Вперше поняття «утопія» з'явилось у творі Томаса Мора «Утопія», де змальовуються картини ідеального суспільного устрою на неіснуючому острові. В Італії утопічні ідеї розвивав філософ Томмазо Кампанелла. Його «Місто Сонця» – це соціалістична держава, громадяни якої спільно мешкали у громадських будинках, працювали кілька годин на день і засуджували неробство [4]. Утопічний соціалізм часів Просвітництва прокламував право людини на працю та обов'язковість праці для всіх, соціальної справедливості в розподілі коштів, перетворення землі в загальнодоступну власність. Системи побудови ідеальних суспільств пропонували чимало політичних теоретиків. Найвпливовішим з них вважається Карл Маркс – засновник «наукового комунізму». Тогочасна утопічна література проповідувала загальний аскетизм і зрівняльність та заперечувала особистість людини.

Утопізм втратив свою популярність у XIX ст., привернув до себе увагу лише у 60–70-ті роки XX ст. Філософи та соціологи прагнули створити привабливу для широких мас ліберально-демократичну утопію як альтернативу марксизму з метою ідеалізації капіталізму, ринкових відносин або морального обґрунтування програми їх оновлення [2, 69]. Єжі Шацький вважає, що прихильників утопії сьогодні можна поділити умовно на декілька шкіл. З одного боку, «нові утопісти» захоплюються новітніми можливостями науки, техніки й організації життя у глобальному масштабі. Цей напрямок можна охарактеризувати як технократичний утопізм. З іншого боку, значною є група прихильників утопії, які досліджують не глобальний розвиток сучасної цивілізації, мікрокосм – людську душу як основу якісного відновлення найпростіших міжлюдських відносин – це напрямок гуманістичного утопізму [11]. Особливістю сучасного гуманістичного утопізму є створення моделі суспільства, яка здійснює спробу поєднання технологічної цивілізації, що дегуманізує людину, з ідеальними етико-естетичними вимогами. Таким чином формується утопічна модель, характерною рисою якої є намагання доповнити ідеальні уявлення про досконале суспільство (вимоги соціальної рівності та справедливості тощо) реальними рисами сучасного суспільства. Одним з найвідоміших представників цього напряму новітнього утопізму є Льюіс Мамфорд – автор твору «Історія утопії». Л. Мамфорд прагнув не тільки дати просте історичне пояснення того факту, що утопії, від Платона до Белламі, розглядалися переважно в рамках міста, але й відповісти на питання, чому міста так часто стають місцем утопій [12].

Основою моделі утопізму у філософії соціальної роботи стали ідеї лібералізму і соціал-реформізму. Соціал-реформізм – це течія у соціалістичному русі, яка заперечує необхідність класової революції, вважаючи, що за допомогою реформ, здійснюваних у межах законності, можна побудувати державу загального добробуту і соціальної справедливості. В основі філософії лібералізму – соціально-політична ідеологія, яка підтримує особисту свободу і обмежений контроль з боку уряду, систему вільного підприємництва і віру в права людей, які належать їм від народження і які не залежать від держави.

Сучасна фахова соціальної роботи це філософія професіоналізму, що обґрунтовує свої положення, виходячи із гуманістичних і демократичних ідеалів і цінностей. Вона орієнтована на задоволення потреб людини, розвиток її потенційних здібностей, підвищення добробуту, задоволення індивідуальних, колективних, національних потреб, досягнення соціальної справедливості. Ця філософська система налаштовує соціальну роботу на подолання об'єктивних для людини суспільних перешкод, створення для неї умов, які б сприяли менш болісному освоєнню життєвих ситуацій [2, 70].

Загалом, професіоналізм доцільно розуміти як сукупність рис, якостей і характеристик, які формуються переважно у процесі фахової підготовки і виховання у навчальному закладі професійної освіти. Саме вони безпосередньо забезпечують можливість успішного виконання усієї сукупності функцій в обраній галузі діяльності. Разом з тим професіоналізм включає й духовно-моральнісні характеристики людини, без яких неможливе найбільш ефективне виконання професійної діяльності. Недарма у суспільній думці виникли такі поняття як професійна честь і гідність. Моральна суть людини набуває вияву у створюваних речах через майстерність. Остання поєднана з гідністю. І чим вища професійна майстерність людини, тим сильніше розвинуто в неї почуття гідності. Справжній професіоналізм також передбачає відповідальність працівника [7, 212].

На фахівців соціальної роботи покладається завдання реалізації соціальної політики держави, що визначається як допомога людині в подоланні різних форм відчуження (соціальних, психологічних, трудових, економічних, духовних тощо) та відновленні порушених зв'язків в системі соціальних комунікацій. Соціальні працівники мають бути готовими до виконання складних професійних завдань у процесі взаємодії із різними групами клієнтів для надання їм необхідної допомоги і підтримки. Тому філософські засади соціальної діяльності у кінцевому підсумку сформували ціннісні орієнтації професійної соціальної роботи.

Філософські цінності соціальної роботи виявляються на різних рівнях і створюють своєрідну систему, світоглядний концепт професійної субкультури, де реалізуються переконання і відносини, ідеали і прагнення, норми і практичні принципи взаємодії, етичні правила і професійні цінності [10, 42]. М. Фірсов цінності професійної субкультури пропонує розглядати на чотирьох рівнях: мегарівні, макрорівні, мезорівні та мікрорівні. Водночас мегарівень цінностей розглядається в контексті глобальних цілей і завдань. Це мир, свобода, право на життя, людська гідність, справедливість, відмова від насилля, соціальна відповідальність, гармонія людини і довкілля тощо.

Філософські цінності на макрорівні пов'язані з корпоративними принципами і нормами взаємодії, відносинами і системою колективної відповідальності. Цінності даного рівня обґрунтовують конкретні дії соціального працівника в межах професійної компетенції, визначають його відповідальність перед клієнтами, колегами, професією. Мезорівень ціннісних орієнтацій соціальної роботи уособлює цінності клієнтів: абстрактні, групові, операційні та інструментальні. Люди мають свою ієрархію цінностей, на яку вони спираються в різних життєвих ситуаціях, відповідно до того, наскільки суспільство санкціонує їх дії і вчинки. Як правило, формуючи свою поведінку в суспільстві, людина ідентифікує свої ціннісні орієнтації з основними життєвими проблемами.

Мікрорівень філософських цінностей соціальної роботи відображає ціннісний спектр професійної взаємодії соціального працівника і клієнта. Серед таких цінностей доброзичливість, тактовність, толерантність, справедливість, прагнення зрозуміти іншу людину, допитливість, емпатія, прагнення до самовдосконалення в особистісному і професійному аспектах, впевненість у собі, своїх знаннях і діях, цілях і принципах діяльності, принциповість, рішучість, почуття міри, творча активність. Діяльність соціального педагога це зона довіри між людьми, шлях до взаєморозуміння, взаємодопомоги, взаємовідповідальності.

Висновки. Роль філософії в загальнокультурній і професійній підготовці соціальних працівників багатогранна. Філософія надає правильний вимір роздумам і судженням соціальних працівників, допомагає оволодіти логічним інструментарієм для адекватної оцінки світу і місця людини в ньому. Незважаючи на відмінності концептуальних підходів різних теоретичних моделей у різні історичні періоди, всі вони сходяться на тому, що найвищою цінністю є життя кожної конкретної людини. Цей постулат є універсальним у визначенні суті соціальної роботи. Сучасна соціальна робота базується на ідеях філософії професіоналізму як стратегії соціальної політики і соціальних дій, на розумінні того, що гуманітаризація нашої планети, кожної конкретної країни, середовища буття людини, всієї матеріальної і духовної культури мають бути покладені в основу оптимізації життєдіяльності кожної людини та людства загалом. І підґрунтям цих процесів є філософські цінності соціальної роботи.

Список літератури:

1. Аристотель. Политика. Сочинения в 4т. Т. 4.; ред. тома и авторы вступ. статей А.И. Доватур, Ф.Х. Кессиди. М.: Мысль, 1983. С. 376–644.
2. Вступ до соціальної роботи / за ред. Т.В. Семигіної, І.І. Миговича. К.: Академвидав, 2005. 304 с. (Серія «Альма-матер»).
3. Історія філософії. Словник / за заг. ред. В.І. Ярошовця. К.: Знання України, 2006. 1200 с.
4. Кампанелла Т. Город Солнца; пер. с лат. и коммент. Ф.А. Петровского. М. : АН СССР, 1954. 232 с.
5. Конт О. Дух позитивной философии. Слово о положительном мышлении / О. Конт. – М. : Книжный дом «Либроком», 2011. 80 с.
6. Попович М.В. Гуманізм. Енциклопедія історії України: Т. 2: Г-Д / редкол.: В.А. Смолій (голова) та ін. К.: Наукова думка, 2004. 688 с. URL: http://www.history.org.ua/?termin=Gumanizm.
7. Прикладна етика: навч. посіб./ за наук. ред. Панченко В.І. К.: Центр учбової літератури, 2012. 392 с.
8. Старинець О. Гуманістичні витоки соціалістичної ідеї. Віче. 2008. № 11. С. 30–34.
9. Тофтул М. Г. Сучасний словник з етики. Житомир: Вид-во ЖДУ ім. І. Франка, 2014. 416с.
10. Фирсов М.В. Философия социальной работы / М.В. Фирсов, И.В. Наместникова, Е.Г. Студёнова. М.: КНОРУС, 2016. 254 с.
11. Шацкий Е. Утопия и традиция; общ. ред. и послесл. В.А. Чаликовой. М.: Прогресс, 1990. С. 456.
12. Mumford L. The Story of Utopias. New York: Boni and Liveright, 1922. 315 p.

ФИЛОСОФИЯ СОЦИАЛЬНОЙ РАБОТЫ: ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ МОДЕЛИ РАЗВИТИЯ

Статья посвящена анализу теоретических моделей философии социальной работы – гуманизма, позитивизма, утопизма, профессионализма. В частности, под гуманизмом понимаем стремление к человечности, к созданию достойных человеческой жизни условий, а также заботу о счастье отдельных людей и народов. Статья доказывает, что признаком гуманизма является защита свобод и прав человека, его всестороннее, гармоничное развитие. Позитивизм определен, как философское учение, согласно которому существует рациональная истина и единственная реальность, которую можно приближенно отображать с помощью научных методов. Охарактеризованы философское учение об идеальном общественном строе – утопизм. Обосновано значение философии профессионализма. В статье доказана многогранная роль философских ценностей социальной работы в общекультурной подготовке и профессиональной деятельности социальных работников.

Ключевые слова: *философия социальной работы, гуманизм, позитивизм, утопизм, профессионализм, ценности социальной работы.*

PHILOSOPHY OF SOCIAL WORK: THEORETICAL MODELS OF DEVELOPMENT

The article is devoted to the analysis of theoretical models of the philosophy of social work – humanism, positivism, utopia, and professionalism. In particular, humanism refers to the aspiration for humanity, the creation of decent human life conditions, and the care of the happiness of individuals and peoples. The article proves that the sign of humanism is the protection of freedoms and human rights, its comprehensive, harmonious development. Positivism is defined as a philosophical doctrine, according to which there is a rational truth and a single reality that can be approximated by means of scientific methods. Characterized by the philosophical doctrine of the ideal social system – utopianism. The importance of the philosophy of professionalism is substantiated. The article shows the multifaceted role of philosophical values of social work in the general cultural training and professional activities of social workers. The role of philosophy in the general cultural and professional training of social workers is multifaceted. Philosophy provides the right dimension to the thoughts and judgments of social workers, helps to master the logical tools for adequate assessment of the world and man's place in it. Despite the differences in the conceptual approaches of different theoretical models in different historical periods, they all agree that the highest value is the life of each individual. This postulate is universal in defining the essence of social work. Modern social work is based on the ideas of the philosophy of professionalism as a strategy of social policy and social action, the understanding that the humanization of our planet, each country, human environment, all material and spiritual culture should be the basis for optimizing the lives of each person and humanity in general. And the basis of these processes are the philosophical values of social work.

Key words: *philosophy of social work, humanism, positivism, utopianism, professionalism, values of social work.*

УДК 321.01
DOI https://doi.org/10.32838/2709-2933/2020.2/05

Кудря І.Г.
Таврійський національний університет імені В.І. Вернадського

ПОЛІТИЧНА ТЕОРІЯ ЛЕГІЗМУ

Легізм є першою політичною теорією в стародавньому Китаї. Ця політична теорія послужила методологічною базою формування імперської моделі Цин. В основу політичної теорії легізму була покладена ідея про визначальну роль єдиного закону. Легізм протиставив конфуціанському ритуалу і гуманності закон. Мораль і етику легізм замінив державним примусом, системою винагород і покарань. Управління державою мало здійснюватися на підставі закону, сили і соціальної технології.

Ключові слова: *легізм, політична філософія, право, держава, бюрократія, покарання.*

Вступ. Філософія політики легізму відкинула конфуціанську думку про те, що держава існує для людей, і на її місці запропонувала положення про те, що держава існує заради правителя. Серед визначних представників легізму були Гуань Чжун, Шан Ян, Шен Бухай, Шень Дао і Хань Фей.

Часто політичну теорію легізму визначають, як біхевіоризм та науку про державне управління. Легізм слід розуміти в історичному контексті періоду воюючих держав та епохи Цинь. Репресії за незначні правопорушення та атмосфера страху були актуальними аспектами династії Цинь і однозначно пов'язуються з легістською політичною теорією.

Три головні теми досліджувалися в рамках легізму: суспільно-політичні відносини, державне управління та феномен бюрократії. Зокрема, концепція Хань Фея об'єднала основні концепти політичної теорії легалізму: право (фа), державне управління (шу) та державу (ши).

Постановка завдання. Визначити основні напрями розвитку політичної теорії легізму як першої політичної теорії в стародавньому Китаї.

Виклад основного матеріалу дослідження. Поняття фа в дискусіях між мислителями різних шкіл означало закон або норму. Закон – це шкала, якою вимірюються правильне і неправильне, управляти державою за законом – значить хвалити за правильне і карати за неправильне. Шан Ян був міністром держави Цинь, який запровадив численні реформи модернізації циньської держави, включаючи централізацію влади, створення бюрократії та розробку єдиних кодексів законів.

Особливе місце в політичній теорії легізму займає концепція покарання, легісти вважали за доцільне застосовувати важкі тілесні покарання, такі як відрізання ноги, носа тощо. В концепції покарання Шан Яна жорстокість покарання значно перевершувала відповідний злочин. Наприклад, якщо у бою команда з п'яти солдат втрачає одного, інші чотири обезголовлюються.

Шан Ян зазначив, що непропорційне застосування покарання за злочини призводить до стримування як легких, так і тяжких злочинів, а отже, забезпечить добробут держави.

Теорія та практика покарання була лише частиною більш широкої програми соціальних та політичних змін Шан Яна. Його пропозиції включали сільськогосподарську та економічну реформи, зміцнення армії, а також політичну адміністративну та інституційну реформу. Загалом політична теорія легізму відрізняється надзвичайною ретельністю у своєму підході до контролю над людьми. Зазначимо, що регулювалися найменші аспекти соціального, економічного та політичного життя: врожайність і якість урожаю, ціни на продукти харчування тощо. Правитель мав повністю контролювати ситуацію, не залишаючи місця для несподіваних поворотів життя. Залишити щось відкрите для непередбачених випадків долі – це неприпустима слабкість. Визначення та застосування законів у всіх сферах життя було квантитативним: оцінювали дію або стан справ відповідно до відповідних норм, караючи або винагороджуючи. «Найкращий засіб зміцнення імператорського самодержавства вони знайшли в понятті закону, який встановлює обов'язкові для всіх стандарти поведінки, єдину міру відповідальності, загальні для всіх критерії заслуг і провин» [2, 22]. Програма стандартизації легалістів застосовувалася не лише на рівні поведінки, але і на більш глибокому рівні мислення.

Зосередженість політичної теорії легізму на демографічному факторі є характерною для політичної думки того часу. В рамках політичної філософії легалізму була розроблена ідея створення народу, який би мав цілі і прагнення, санкціоновані лише правителем. Ніщо не може бути більш ефективним для політичного контролю, ніж жорстокий і невблаганний караючий закон. Легістська політична філософія, таким чином, суттєво контрастує з конфуціанським уявленням про доброчесну державу.

Якщо в програмі Шан Яна була розроблена ідея ретельного контролю за масами на підставі системи покарань і винагород, то Шен Бухай доповнив її ідеєю контролю правителя над бюрократією. Шен Бухай був сяном (першим міністром) ханського хоу (маркіза) Чжао (361–333 рр. до н.е.). Відповідно до Хань Фея, політична технологія контролю бюрократії була центральною особливістю суспільно-політичного вчення Шен Бухая. Вона, зокрема, включала створення посад відповідно до обов'язків і вивчення здібностей державних службовців. Шен вважав, що для правителя необхідно мати повний контроль над його чиновниками, оскільки в епоху воюючих держав правитель часто ставав маріонеткою свого адміністративного апарату.

Шен Бухай запропонував встановити систему, яка б могла об'єктивно оцінити здібності та досягнення державних службовців. Шен планував створити систему механізмів обмеження повноважень чиновників. Фактично, концепція Шена є спробою перейти від моделі патримоніальної бюрократії до раціональної моделі державного управління. Інституційні реформи Шена були спрямовані в першу чергу на соціально-політичну стабільність Китаю.

У політичній теорії легізма була сформульована ідея внутрішнього ворога. Жодні високі мури, міцні двері і ворота не захистять правителя від внутрішнього ворога. Цим ворогом найчастіше є один з міністрів правителя, який поступово обмежує те, що правитель має побачити і почути, аж до того, як міністр монополізує свою владу.

Таким чином, Шень показує, що позиція правителя дуже вразлива. Це глибоко відчужена позиція, яка суттєво залежить від бюрократичного апарату. Як правителю убезпечити свою владу від зазіхань чиновників, є основним питанням підходу Шена. Відповіддю на це питання стала концепція шу (технологія) Шена.

Шу – це таємна технологія правління. Для того, щоб позбавитися залежності від радників, слід посилити і викрити свої слабкі сторони. Шу застосовується в системі сін мін (природна сутність та ім'я), тобто природна сутність має відповідати імені. Ця теорія зосереджується на визначенні конкретних завдань та відповідальності, які стосуються окремих посадовців, тобто призначення на посаду повинно бути сумісне зі здібностями претендента.

Згідно концепції сін мін, суб'єкти повинні були відбиратися об'єктивно, а їх діяльність оцінювалася відповідно до ефективності посадовця на відповідних посадах. На практиці, ця система заснована на об'єктивних критеріях, які підтримують верховну владу правителя як єдиного арбітра влади. Метою легістів було підтримання авторитету правителя. Набір критеріїв – це реалізація об'єктивного методу оцінки з метою зменшення варіації через суб'єктивні думки та точки зору. «Як і колишні процедури імперського Китаю, політична система скерована на відбір і просування по службі державних службовців через систему іспитів та оцінювання їхньої діяльності на нижчих щаблях державного управління. Меритократія китайського стилю сповнена недоліків, проте мало хто заперечуватиме, що ця система діє відносно добре порівняно з демократичними режимами у рівних за розмірами та рівнем економічного розвитку країнах, не кажучи вже про сімейні диктатури на Близькому Сході та в інших кінцях світу» [1, 12].

Легістський підхід був особливо важливим для зміцнення влади правителя, оскільки він мав на меті викорінити різницю в поглядах як серед чиновників, так і звичайних людей. Впровадження норм фа є спробою скасувати будь-які відмінності та забезпечити відповідну поведінку.

Завдяки застосуванню цієї системи, правитель міг контролювати величезну кількість населення. Термін шу, крім технології, ще означає число. Точний облік і застосування чисел для контролю є характерними для легістської політичної думки.

Згідно Шеню, правитель має приховувати свої мотиви та дії. Таємничий характер технології управління правителя є критичним для його успіху у збереженні влади. Поки сін мін допомагає правителю з вибором та оцінкою радників, збереження таємності забезпечує його незалежність від бюрократії. Не всі правителі прислухалися до порад своїх міністрів, але майже всі вони вважали доцільним прикидатися, що роблять це.

Поняття ши, фа і шу часто розуміються як три фундаментальні компоненти легізму. Концепції фа Шан Яна та шу Шен Бухай були доповненні

концепцією ши Шена Дао. Його підхід інтегрував даоську та легістську думку, він також вважається одним із творців вчення Хуан-Лао, «< …> яке проповідувало ідею управління державою на основі недіяння і наслідування самоприродності. Водночас доктрина Хуан-Лао стикалася з вченням про безсмертних, з одного боку, і натурфілософією Цзоу Яня – з іншого» [3, 22].

Концепція ши, включала поняття сили, харизми і влади. Поняття ши слід розглядати в контексті дао, в залежності від того, чи ми розуміємо дао як трансцендентну дійсність чи історичну реальність, в якій люди повинні приймати те, що не може бути змінено. У цьому контексті, ши може означати харизму невидимого правителя, або харизматичну здатність правителя опановувати соціальну та політичну реальністю. Політична влада спирається на харизму індивіда. Шень Дао приймав загальну позицію легістів, яка відкидала конфуціанську парадигму доброчесної держави. Чесноти – ненадійна основа для держави, стверджував Шен Дао, тому сила – це те, що підтримує порядок у державі, незалежно від чеснот населення та здатності правителів. Концепція ши створює таємницю та відчуття віддаленості правителя, наголошує на символічності влади. «Оскільки абсолютна влада, що виникає з цілісного і загального порядку речей, абсолютно анонімна, правитель у законників нічого не може представляти в своїй особі і взагалі не повинен проявляти себе в діяльності добре налагодженої державної машини» [2, 21].

Таким чином три концепції фа, шу і ши тісно переплетені у загальну теорію політичного контролю. Запровадження положень цієї політичної теорії значно посилило контроль в імперії Цинь. Ці заходи також значною мірою сприяли соціальному та економічному розвитку Китаю. Проте, незважаючи на всі досягнення епохи Цинь, цей період китайської історії вважається одним з найстрашніших, через свою жорстокість і державний терор. Категорія закону і концепція бюрократії були ключовими поняттями легалістської думки. Третій концептуальний елемент політичної теорії легізму – поняття ши відігравав другорядну роль порівняно з першими двома концептами.

Легісти визначили п’ять основних загроз функціонування державної влади: рен (гуманність), яка несумісна з фа (законом); особисті інтереси чиновників; відсутність державного контролю над військовою силою; корупція; купці та ремісники, які накопичують багатства, створюють бажання у селян (які є неодмінним компонентом міцної держави). Для того, щоб держава не втратила контроль над владою, слід в першу чергу контролювати чисельність населення і не давати превалювати особистим інтересам над колективними. Легізм з особливою недовірою ставився до людської природи. Він не був зацікавлений у культивуванні гуманності, а цікавився в першу чергу питаннями контролю людської поведінки. Філософія легізму не займалася онтологічними питаннями людської природи, зосереджуючи увагу на конкретних соціальних умовах життя.

На відміну від моїзму, який визначає множинність цінностей як основну причину суспільного розбрату, легізм такою причиною визнавав конфлікт інтересів. Два соціально-політичні вчення, конфуціанське та легістське, діаметрально протилежні. В конфуціанстві визнавалося, що суспільство слід виховувати і просвіщати. Легісти навпаки вважали, що суспільство слід спрощувати, залучити більшість людей до аграрного виробництва. Для легалістів населення – це кількісна категорія, яку можна обраховувати.

У конфуціанстві ми можемо побачити, що еліта відіграє домінуючу роль у формуванні суспільства. У легізмі об’єктивні механізми поведінкового контролю стають автоматичними інструментами для досягнення чітко визначених суспільно-політичних цілей. Конфуціанська політична теорія, дозволяла звичайним людям обмежену участь у політичному житті країни, визнавала взаємозалежну природу держави та людей у своєму баченні доброчесної держави. В легістській теорії держави значення людини відсутнє взагалі. Загалом, ставлення легістів до гуманності було негативним, оскільки гуманність підривала систему покарань і загрожувала владі. Чесноти принципово суперечать закону.

В умовах воюючих держав лише реальна і конкретна сила (примус) є джерелом влади. Нова ситуація вимагала розриву з традицією. Обставини змінюються з часом, а заходи змінюються залежно від обставин. Легізм відкидав звичаї та традиції і пропонував реалістичний підхід до подолання тогочасної соціально-політичної кризи.

На відміну від даосизму, легізм стверджував, що гарантією влади є система, а не харизма. Філософія легізму відзначає неефективність харизми як політичного методу управління державою. Харизма завжди призводить до культу окремих осіб. Легізм робить акцент на законодавчій системі в політичній інфраструктурі. Ця система є невіддільною складовою частиною держави.

Відхід від патримоналізму знаменує важливий етап розвитку китайської політичної думки. Але легістській концепції бюрократії не вистачало прозорості та підзвітності, елементарних складових сучасної теорії бюрократії. Нагорода та покарання – головні інструменти влади держави. Якщо вони знаходяться в руках правителя, він контролює бюрократію, якщо вони знаходяться в руках бюрократії, вона контролюють правителя. Легісти надали правителю вільне панування над бюрократією. Влада правителя є найбільш ефективною, коли фа оприлюднюється, а стратегія (шу), зберігається в таємниці.

Легісти постійно підкреслювали, що секретність є невід'ємною частиною політичної влади. Обмеження інформації, доступної людям, мало супроводжуватися жорстким контролем за системою навчанням. Люди були просто інструментами державної влади; вони мали виконувати дві основні функції: виробляти продукти харчування та забезпечувати обороноздатність держави. Інші заняття, які суперечили цим двом основним функціям, були заборонені. Зокрема, нагромадження багатства купцями було заборонено.

Жорстокі покарання, були розроблені для того, щоб тримати людей в страху. Символічно, що жахлива смерть спіткала засновників легізму: тіло Шан Яна було прив'язане до чотирьох колісниць і розірвано, Хань Фей під тиском Лі Си, покінчив життя самогубством, а сам Лі Си був розрубаний навпіл, разом з ним був винищений весь його рід до третього покоління.

Основні ідеї легістської філософії були реалізовані в епоху Цинь, під час правління першого імператора Китаю Цинь Шихуанді (259–210 до н. е.). Будь-які інтелектуальні суперечки в епоху Цинь були безжалісно знижені в ім'я встановлення єдиної імперської ідеології.

Список літератури:

1. Белл Д. Китайська модель. Політична меритократія та межі демократії; пер. з англ. Олександр Дем'янчук. Київ: Наш формат, 2017. 312 с.

2. Малявин В. Военный канон Китая. Москва: РИПОЛ классик, 2015. 416 с.

3. Торчинов Е.А. Пути обретения бессмертия. Даосизм в исследованиях и переводах. Санкт-Петербург: Пальмира, 2017. 604 с.

ПОЛИТИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ ЛЕГИЗМА

Легизм является первой политической теорией в древнем Китае. Эта политическая теория послужила методологической базой формирования имперской модели Цин. В основе политической теории легизма была положена идея об определяющей роли единого закона. Легизм противопоставил конфуцианскому ритуалу и гуманности закон. Мораль и этикулегизм заменил государственным принуждением, системой вознаграждений и наказаний. Управление государством должно было осуществляться на основании закона, силы и социальной технологии.

Ключевые слова: *легизм, политическая философия, право, государство, бюрократия, наказание.*

THE POLITICAL THEORY OF LEGALISM

Legalism is the first political theory in ancient China. This political theory served as the methodological basis for the formation of the imperial model of the Qin. At the heart of the political theory of Legalism was the idea of the determining role of a unified law. Legalism contrasted the Confucian ritual and humanity with the law. Morality and ethics of Legalism replaced by state coercion, a system of rewards and punishments. State administration was to be carried out on the basis of law, force and social technology. Cruel punishments were designed to keep people in fear. It is symbolic that a horrible death befell the founders of Legism: Shang Yang's body was tied to four chariots and torn, Han Fei under the pressure of Li Xi, committed suicide, and Li Xi himself was cut in half- his entire family to third generation was destroyed. The main ideas of Legist philosophy were implemented in the Qin era, during the reign of the first Chinese emperor Qin Shihuang (259-210 BC). Any intellectual controversy in the Qin era was ruthlessly reduced in the name of establishing a single imperial ideology. Legists have repeatedly emphasized that secrecy is an integral part of political power. Restrictions on information available to people were to be accompanied by strict control over the training system. People were the instruments of state power; they had to perform two main functions: to produce food and ensure the state's defense capabilities. Other activities that contradicted these two main functions were banned. In particular, the accumulation of wealth by merchants was prohibited. The legist concept of bureaucracy lacked transparency and accountability, the elementary components of modern bureaucracy theory. Reward and punishment are the main instruments of state power. If they are in the hands of the ruler, he controls the bureaucracy, if they are in the hands of the bureaucracy, it controls the ruler.

Key words: *Legalism, political philosophy, law, state, bureaucracy, punishment.*

УДК 94: 331+159.923.2
DOI https://doi.org/10.32838/2709-2933/2020.2/06

Куц В.А.

ГРИГОРІЙ СКОВОРОДА – УКРАЇНСЬКИЙ ПІЛІГРИМ

У статті розглядаються філософські погляди Г.С.Сковороди, аналізується життєвий шлях і розкривається особлива сторона діяльності мислителя.

Ключові слова: *Г. Сковорода, мислитель, мета життя, самопізнання, мандрівництво, пілігрим.*

«…Бринінням степу, пахощами рутинними,
щось озивалось… Україно, ти?

Він твій мізинець, мамо. І – надія…
Він з посохом довічним пілігрима шукає істини,
а істина в тобі…».
В. Коломієць *[9, с. 85-86].*

Постановка проблеми. Григорій Савич Сковорода відомий всім як самобутній мислитель, філософ-гуманіст, поет, педагог, музикант, знавець іноземних мов, піший мандрівник-просвітитель. Це ім'я вписано золотими літерами в історію науки і культури народів світу. Його загадкова особистість постійно приваблює увагу дослідників.

Мандруючи Україною та поза її межами, мислитель цікавився життям різних верств народу, наукою, мистецтвом і релігією. Сенс категорій «дорога», «шлях», «мандрівка», «странствованія» в його інтерпретації полягав у кінцевій меті – дорозі до себе, в людському щасті, в таємниці душі [4, с. 125].

Дорога для Г. Сковороди була формою філософського руху. Так, визнаючи множинність людських земних шляхів, мислитель обрав свій власний – «путь правди горній препростий» [15, с. 43]. Він навчав, що шлях правди веде до спокою душі: «Житие наше есть путь, а исход к щастию не короткий…» [13, с. 336]. Відповідно до цієї тези, «проклав свій маршрут», ставши пілігримом – шукачем істини, носієм мудрості й прикладом кришталевої моралі, що практично пройшов найдовший шлях, який може пройти людина – шлях до самого себе! «Я <…> після тривалих іспитів над собою побачив, що не можу грати в театрі світу жодної особи гарно, крім низької, простої, безтурботної, самотньої; я обібрав собі роль, взяв і задовольнився» [2, с. 63].

Мислитель визначав сутність людського буття як велику мандрівку:

«Тот на восточный, сей в вечерний край,
Плывет по щастье со всех ветрил,
Иной в полночной стране видит рай,
Иной на полдень путь свой открыл» [13, с. 66].

Г. Сковорода віддалився від суєт зовнішнього світу, любомудрість стала опорою в його житті і правилом нести світло істини людям. Роздумуючи над справжньою ціною свободи, він обрав за життєву стратегію «втечу від спокус і гріхів»: «<…> мне вольность одна есть нравна, и беспечальный, препростый путь» [13, с. 66].

Люди сприймали його як мандрівного дяка-філософа. Та це був обраний ним шлях самореалізації і святий обов'язок, відповідний внутрішньому покликанню. Він усвідомив себе покликаним виконати особливу місію на Землі: «<…> я проник у себе і присвятив себе на синівський послух духу Божому» [5, с. 401].

Мета людини, за Г. Сковородою, в її плаванні «житейским морем», в досягненні заповітного берега: «<…> Гавань есть блаженство!» [13, с. 99]. Щоб досягти мети, потрібно вміти перемагати небезпеки. Поборовши їх, людина ширше розпускає крила свого розуму:

«Ах, простри бодро ветрила, и ума твоего крила,
Пловущи по бурному морю, возведи зеницы вгору,
Да путь потечеш прав» [13, с. 73].

Основною метою філософа було самопізнання, а через нього пізнання сутності світу і людського буття у ньому:

«Узнай себе! Испытай себе крепко.
Право! Не любит сердце, не видя красоты <…>» [13, с. 154].

Він увесь час закликав до життя в гармонії з законами природи, шануючи свободу як найвищу цінність, що виражається душевним спокоєм, характерним для мудрої людини:

«Не пойду в город багатый. Я буду на полях жить,

Буду век мой коротати, где тихо время бежит».

Не дивно, що філософ у своїх подорожах намагався оминати міста, особливо великі:

«Города славны, высоки на море печалей пхнут,

Ворота красны, широки в неволю горьку ведут».

Та для людини, що заглиблюється у себе, поряд з містами небезпеку становить депресивний неспокій, породжений сумнівами й смутком:

«Ах ты, тоска проклята! О докучлива печаль!

Ах ты, скука, ах ты мука, люта мука!» [13, 86].

Порятунок від подібних хвороб філософ навчає шукати у спілкуванні з Богом, а згодом – в колі вдячних слухачів і друзів:

«Кто грусть во утробе носит завсегда,

Тот лежит во гробе, не жил никогда.

Ах, утеха и радость! О сердечная сладость!

Прямая ты жизнь. Не красна долготою, но красна добротою,

Как песнь, так и жизнь» [13, с. 95].

Основним мотивом філософських роздумів Г. Сковороди була позиція-вимога, запозичена з максими Сократа, «пізнай себе», необхідна для вироблення об'єктивного погляду на світ через визначення власного місця і призначення в ньому:

«Не хочу ездить за море, не хочу красных одеж.

Под сими крыется горе, печали, страх и мятеж.

Не хочу за барабаном итти пленять городов,

Не хочу и штатским саном пугать мелочных чинов.

Не хочу и наук новых, кроме здравого ума,

Кроме умностей Христовых, в коих сладостна дума» [15, с. 23].

Самопізнання – це процес вдосконалення і форма пізнання, характерна для активної особистості: «<…> пізнавши себе, станеш собою, добудеш із себе свою духовну суть, здійсниш своє земне призначення» [1, с. 42–43]. Г. Сковорода обрав шлях мандрівного філософа, свідомо відмовившись від усіх вигод, визнань і нагород світу, щоб пізнати його суть:

«Ничего я не желатель, кроме хлеба да воды,

Нищета мне есть приятель – давно мы с нею сваты.

Здравствуй, мой милый покою! Вовеки ты будеш мой.

Добро мне быти с тобою: ты мой век будь, а я твой.

Пропадайте, думы трудны, Города премноголюдны!

А я с хлеба куском умру на месте таком» [16, с. 24].

За свідченням Михайла Ковалинського, улюбленого учня Г. Сковороди: «Дух <…> відхиляв його від усякої приязні й робив приходьком, скитальцем, виробляв у нім серце громадянина всесвітнього, що не має родичів і маєтколюбства» [12, с. 492]. Він не мав навіть кутка, де прихилити голову, тому значно більше одержував насолод від природи, насолоди прості, безтурботні, істинні, які черпав своїм розумом чистим і духом незбитним у скарбах Вічного» [8, с. 13]. Характеризуючи соціальний статус мислителя, дослідники називають його «старцем» – не волоцюгою, а вдумливою релігійною людиною, зрідні мандрівним дякам, просвітником, що переходив з місця на місце, навчаючи людей грамоти та співу [18, с. 167].

Г. Сковорода був мандрівним вчителем у вищому значенні цього слова, що, поряд з вченістю, відзначався надзвичайно скромним життям. Він одягався пристойно, але просто, споживав звичайну їжу, спав не більше чотирьох годин, завжди бадьорий і рухливий, всім задоволений, прихильний до убогих, набожний без марновірства, вчений, але без зазнайства, гідного поводження без лестощів: «Бегай молвы, объемли уединение, люби нищету, целуй целомудрие, дружи с терпением, учись священным языкам, научись хоть одному твердо и будь в числе научонных для Царствия Божия книжников» [13, с. 439].

Розвінчати брехню, святенництво і фарисейство Г. Сковорода вважав за обов'язок, за споріднену працю і честь. Дійсно щасливий той, хто необхідно йде по ньому. Лише вона одна – стійкість – одержить вінок у нагороду. Філософ, що вчить про вічне життя, покинутий і самотній:

«Лутче жити во пустыне,

Затворившись во яскине,

Пребывать в местах безвестных,

И не слышать гласов лестных» [13, с. 73].

Появу такого світ висміює, мудреці звуть дурнем, ченці переслідують, єретики перекручують слово, царі пригнічують [14, с. 386]. Категорично відмовляючись прийняти монаший сан, поважав «істинне монашество», тобто справжню внутрішню духовність: «Имам моему монашеству полное упокоение <…>» [14, с. 357]. Ідеалом чернецтва для нього було досягнення стану «чистого серця», який він пізнав у 69-річному віці: «Воістину самотність відкрила мені небо. Вона є смерть одним, а іншим – насолода!».

Зрілий Г. Сковорода розглядав свою мандрівку повторенням ходінь Ісуса Христа, з повною готовністю йти до кінця: «Веди мене з тобою в путь горній на хрест» [13, с. 64]. Отже суть сродного

покликання філософа – пройти дороги життя шляхом пізнання, залишити людям своє вчення, засноване на біблійній мудрості, та спокійно піти з цього світу. Таке мандрівництво мало внутрішньо мотивовані обмеження щодо маршрутів подорожей, адже, на його думку, ноги спрямовує Бог: «Все чиниться за волею Божою, але я із нею згодний, і вона вже моя воля» [13, с. 345].

Дорогами України, Росії, Польщі, Словаччини, Угорщини, Австрії, Італії, Німеччини водила доля Григорія Сковороду і до кожної з пройдених територій у нього було особливе ставлення («любезна Унгарія» тощо). Він сам постійно вчився, щоб словом і ділом навчати інших. Для нього рідний край був тою стихією «<…> без якої він не міг жити, тужив за ним на чужині і бажав скоро повернутися» [7, с. 218–219].

Філософ невтомно здобував знання, шукав істину, пізнавав світ мандруючи ним, вперто уникаючи його спокус і недосконалості, відмовившись від того, без чого інші не уявляли життя, і був щасливим зробивши цей вибір! «Г. Сковорода являв собою глибокий людський тип, що в своїй душі і самовдосконаленні шукав нового, кращого світу» [19, с. 20]. Для Сковороди-провідника важливу роль зіграли: освіта, наука, культура та совість, підсилена чеснотами. Він, не очікуючи нагального суспільного резонансу від власної творчості, зорієнтував себе на апостольські чесноти в морально-етичному вимірі та богословсько-проповідницький напрям в громадській діяльності, іменуючи себе воїном Христа» [14, с. 316]. Обравши апостольську місію своєю життєвою справою, наш світський лицар Христової віри, свідомо переконував, що твердість волі, глибина віри та наснаженість у її практичному втіленні – суть його вчення, подвижництва й цільності. Духу ситого рабства він протиставив духовно-багату бідність [11, с. 148].

Самотнє життя видатного генія, на жаль, малодосліджене, але відомі факти проливають світло на скритий бік його багатогранної натури: походив з простої родини; мав гарну освіту (Києво-Могилянська академія); володів іноземними мовами (латина, грецька, єврейська, польська, німецька та інші); співав (альт); грав на музичних інструментах (сопілці, флейті, скрипці, кобзі); знав церковний устрій; критикував духовенство, але не був відлучений від церкви; мав зв'язки з монастирями (Київським, Переяславським, Троїце-Сергіївським, Харківським, Сумським, Китаївським, Сіннянським, Святогірським та іншими); розсудливий, досвідчений, ерудований, свідомий, незалежний; реальний містик і символіст – справжній пілігрим.

Пілігрим (від лат. Peregrines – чужоземний); ст. нім. Piligrime [10, с. 501]; італ. Pellegrino [17, с. 1002] – мандрівний богомолець, паломник, прочанин, подорожній. Pere (лат) – переміщення [10, с. 495]; перенос, повернення [17, с. 985]. Per (лат) – повертаючий [10, с. 494]; розглядаючий [10, с. 496]; рухаючий; над [10, с. 497]. No (гр) – розум [10, 740]. Nus (гр) – думка, сенс [17, с. 905]. Поєднання складових утворює Pere-gri-nus – той, що споглядає і мислить (пізнає) сам себе; володіє знаннями (інтелектом).

Сам Григорій Савич ніколи не називав себе пілігримом, проте, підписуючи листи, використовував як автограф оригінальну символічну форму:

– Gregorius Warsava Skovroda: (Григорій – той, що не спить, вартовий; Вар-Сава – син миру /спокою/; сковрада – посуд для жертвоприношень / посуд для випікання.

– Daniel Meingard: (Даниїл Мейн-гард – мій гвардієць, воїн Христового війська).

– Любитель Святої Біблії.

– Всеусердний старчик.

– Пустельник.

– Спостерігач.

Слово-символ – пілігрим – виступає збірним образом і похідним від Pere-gri-nus. Немає жодного сумніву, що для Г.С. Сковороди, як знавця латини і грецької, були відомі ці категорії. Стиль його життя, як і автограф, є реальними відповідниками значення слова пілігрим у символічній формі.

Людина живе справжнім тоді, коли творить добро і прагне допомагати ближньому, адже «житие есть плодоприношение» [14, с. 7]. Винятковим зразком єдності філософської мудрості та особистої діяльності Г.С. Сковороди є розуміння ним просвітительської місії. Бути філософом для нього означало бути навчителем, здатним передати осягнену людську мудрість іншим (курси піїтики у Переяславській семінарії та добронравія у Харківському колегіумі; індивідуальне навчання В.С. Томари і М.І. Ковалинського) [6, с. 131].

Справжнє життя – прямування до правди, коли «наш розум, шукаючи правди, любить відшукувати стежки до неї і веселитися зустрівши її» [3, с. 195]. Г.С. Сковорода дійсно зумів поєднати інтелектуальний акт у пізнанні з вольовим творчим зусиллям. Його інтегральне наукове, містичне поза церковне мислення, вибір способу життя у кращих традиціях самопізнання й ходіння задля пошуків істини були адекватною формою здійснення вчення і духовною реалізацією справж-

ньої людини. Будучи прихильником «убогості», відмовившись від матеріальних благ і фальшивих цінностей, які позбавляють думку рухливості, він відтворив образ самозаглибленого, самокерованого, вільного індивіда та освіченої людини. Ніколи не будучи монахом офіційно, Г.С. Сковорода реально був ним у своєму житті. Шукаючи виходу з трагічних суперечностей недосконалого світу, лише у мандрах відкрив для себе духовне прозріння, рівноцінне катарсисові, втіливши в життя повчання з «Апостола»: «Хто не від світу цього – той помер для нього, перемігши його, того світ ловив і не спіймав!» Адже бути – це набагато краще ніж здаватись.

Список літератури:

1. Алексєєва Т. Творити себе. Урок української. 2004. № 10. С. 40–50.
2. Багалій Д. Український мандрований філософ Г.С. Сковорода. Х., 1926. С. 50–70.
3. Багалій Д.І. Історія Слобідської України. Х.: Основа, 1991. 256 с.
4. Барабаш Ю. Знаю человека. Григорий Сковорода: Поэзия. Философия. Жизнь. М.: Наука, 1989. С. 121–153.
5. Голубовская Л. Новое сознание. М.: Амрита-Русь, 2006. 406 с.
6. Горський В.С. Філософія в українській культурі. К.: Освіта, 2002. С. 120–140.
7. Єфремов Сергій. Історія українського письменства. К.: Либідь, 1995. С. 210–220.
8. Ковалинський М.І. Григорій Савич Сковорода. Лондон, 1956. С. 10–20.
9. Коломієць В.Р. Видива на дорозі. Вибране: Поезії. К.: Дніпро, 1985. С. 80–90.
10. Короткий тлумачний словник іншомовних слів і термінів. / За заг. ред. І.В. Льохіна. К.: Держполітвидав, 1948. 760с.
11. Макаров А. Світло українського бароко. К.: Веселка, 1994. С. 140–160.
12. Сковорода Григорій. Твори: В 2 Т. К.: Дніпро, 1961. Т. 2. С. 480–495.
13. Сковорода Григорій. Повне зібрання творів: У 2 Т. К.: Наукова думка, 1973. Т. 1. 531 с.
14. Сковорода Григорій. Повне зібрання творів: У 2 Т. К.: Наукова думка, 1973. Т. 2. 574 с.
15. Сковорода Г. Твори. К.: Дніпро, 1983. С. 40–50.
16. Сковорода Григорій. Розмова про істинне щастя. За ред. В.О. Шевчука. Харків: Основа, 2002. 280 с.
17. Советский энциклопедический словарь. Под общ. ред. А.М. Прохорова. Изд. 4. М.: Советская энциклопедия, 1987. 1600 с.
18. Сумцов М.Ф. Історія української філософської думки. Збірник Харківського історико-філологічного товариства. Х.: ХПУ, 1998. Т. 7. С. 149–182.
19. Шлемкевич М. Загублена українська людина. К.: Освіта, 1992. С. 10–30.

ГРИГОРИЙ СКОВОРОДА – УКРАИНСКИЙ ПИЛИГРИМ

В статье рассматриваются философские взгляды Г.С. Сковороды, делается анализ жизненного пути и раскрывается особая сторона деятельности мыслителя.

Ключевые слова: *Г. Сковорода, мыслитель, цель жизни, самопознание, странствование, пилигрим.*

HRIGORIY SKOVORODA – UKRAINIAN PILIGRIM

In this article examination the philosophical views H.S. Skovoroda, analyzed the life road end reveal general especially side activity that thinker. H. S. Skovoroda really managed to combine an intellectual act in cognition with a strong-willed creative effort. His integral scientific, mystical non-ecclesiastical thinking, the choice of way of life in the best traditions of self-knowledge and walking in search of truth were an adequate form of action and spiritual realization of a real person. As a supporter of "poverty", giving up material goods and false values that deprive the mind of mobility, he recreated the image of a self-absorbed, self-governing, free individual and educated person. Never being a monk officially, H. S. Skovoroda was really him in his life. Seeking a way out of the tragic contradictions of the imperfect world, only in his travels he discovered a spiritual insight equivalent to catharsis. An exceptional example of the unity of philosophical wisdom and personal activity of H. S. Skovoroda is his understanding of the educational mission. To be a philosopher for him meant to be a teacher who was able to pass on the comprehended human wisdom to others. The word-symbol – pilgrim – is a collective image and derived from Pere-gri-nus. There is no doubt that H. S. Skovoroda, as a connoisseur of Latin and Greek, knew these categories. His lifestyle, like his autograph, is the real equivalent of the meaning of the word pilgrim in symbolic form. An exceptional example of the unity of philosophical wisdom and personal activity of H. S. Skovoroda is his understanding of the educational mission.

Key words: *H. Skovoroda, thinker, the life road, self-determination, wandered, piligrim.*

УДК 101+16+17
DOI https://doi.org/10.32838/2709-2933/2020.2/07

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

«МОДЕРН», «ПОСТМОДЕРН» И АНТИНОМИЯ

Наше время еще недавно уверенно называли временем «постмодерна», временем осуществившейся толерантности (с элементами иронии или безразличия). «Какой-то метастатический беспорядок!», – писал Бодрийяр, то ли радуясь, то ли ужасаясь. Сегодня, когда ставший привычным беспорядок грозит разродиться порядком, но тоже «метастатическим», (то есть перемещенным, возникшим в результате «метастазирования»), самое время спросить, что перемещается? Это «что» как будто непреходяще, как непреходяще беспокойство, с которым мы переживаем и «модерн», и «постмодерн», и то новое, пока безымянное нечто («пост-постмодерн»?). Забегая вперед, скажу: это «что» – антиномия, но не в кантовском смысле как порождение теоретического разума, а как «схваченная» этим разумом противоречивость самой нашей практики.

Ключевые слова: *«модерн», «постмодерн», «метастатический» беспорядок (порядок), антиномия, отчуждение, деятельность.*

«Модерн», «постмодерн», etc. – способы вопрошания о мире (действительности, деятельности) и шаблоны ответов на эти вопросы; через них действительность обретает язык, не всегда точный. В метании от «истины» (как элемента *«идеологии»*: научная истина живет своей жизнью и, скорее, изъята из этих метаний) к «игре» и обратно – от «игры» к «истине» – проступает специфическое отношение человека к своей деятельности; эта деятельность – будь то в форме «игры» или «истины» – вдруг предстает как угрожающе-чуждая. Пора, – бросает клич Деррида, – положить конец «фаллоцентризму и логоцентризму»! [6, с. 19]. И вот «истины» уже не созданы нами, а грозят нам: через них всякого рода системы осуществляют свое «присваивающее господство». Но не тем же ли «присваивающим господством» в отношении нас обладает и бодрийяровский «метастатический беспорядок»? И там, и там мы имеем *разрыв* человека с его деятельностью – с его произведениями (как родового существа), названными, правда, не очень дружелюбно: то «фаллоцентризм и логоцентризм», то «метастатический беспорядок». Этот (и не только этот) разрыв человека с его деятельностью, или *отчуждение* человека от его деятельности, *самоотчуждение деятельности*, при условии, что он (разрыв) выражен понятийно, я и буду именовать – антиномия.

К постановке проблемы «Модерн» и «постмодерн» разделены отношением к антиномиям.

«Модерн» знает, допустим, что прогресс – антиномия. Хорошо-то – хорошо, но плохо; плохо-то – плохо, но хорошо, или как пишет Маркс: «человеческий прогресс уподобляется тому отвратительному языческому идолу, который не желал пить нектар иначе, как из черепов убитых» [8, с. 230]. Но «модерн» знает, или думает, что знает *еще что-то*. Для него антиномия – то, что подлежит «снятию» в *новом* качестве, на новом витке *прогресса*, там, где однажды прогресс утратит свое *не-А*.

«Постмодерн» знает *только* антиномию.

«Может быть, – задается вопросом Бодрийяр, – в каждой системе, в каждом индивидууме заложено тайное стремление избавиться от идеи своего существования, от своей сущности [то есть стремление к самоотчужденной деятельности – *М.П.*] с тем, чтобы обрести способность размножаться и экстраполировать себя во всех направлениях?» [2, с. 12].

Или: «…метастатический беспорядок…» [2, с. 13].

Прогресс есть самоотчужденная деятельность всегда.

Примечание. Самоотчужденная деятельность становится фактом для теологического сознания как антиномия теизм / атеизм. Кант, творец первых антиномий, решает ее в «практическом разуме», волевым усилием выбирая теизм. Маркс же видит «снятие» не просто в «практическом разуме», а в *новом витке практики*: «Но так как для *неотчужденного* человека *вся так называемая всемирная история* есть нечто иное, как порождение человека человеческим трудом, становление природы для человека, то у него есть наглядное, неопровер-

жимое доказательство своего *порождения* самим собою, *процесса* своего *возникновения.* Следовательно, стал практически невозможным вопрос о каком-то *чуждом* существе, о существе, стоящем над природой и человеком, – вопрос, заключающий в себе признание несущественности природы и человека. *Атеизм*, как отрицание этой несущественности, не имеет больше никакого смысла, потому что атеизм является *отрицанием бога* и утверждает *бытие человека* именно посредством этого отрицания; но новое неотчужденное состояние уже не нуждается в таком опосредствовании» [11, с. 598]. То есть *теоретический* спор («практический разум» тоже, по существу, – разум теоретический, только занятый вопросами морали) теизм / атеизм на *данном* витке практики может длиться бесконечно, как бег по кругу: пока *данная* практика есть не что иное, как самоотчужденная деятельность, теизм воспроизводит себя. Но на *новом* витке практики этот же спор уже *практически* невозможен: у теизма больше нет *земных* оснований.

Антиномия может не иметь «снятия», но будь у нее «снятие» – оно на *новом витке практики*. Тогда *наш вопрос*: есть ли «в сегодня» нечто, что выводит *за пределы* данной теории и данной практики? Иначе: есть ли такое нечто, с точки зрения которого, наша теория и наша практика есть ограниченность?

Среди антиномий есть те, что находятся *на пределе*, они *еще* принадлежат нашей практике (поэтому – антиномии), но *уже* намечают *границы* нашей практики – то, что *препятствует* движению:

– «Индустрия 4.0» снимает проклятие труда: труд больше *не* заточение, труд больше *не* тиражирование, труд *уже* может быть творчеством; ***и*** «Индустрия 4.0» доводит до предела асимметрию в свободе: капитал «путешествует налегке» (З. Бауман), он достиг той степени свободы от рабочей силы, о которой всегда мечтал;

– «гражданская открытость» ищет выход во всеобщность: тезис «только собственник есть человек» остался в прошлом, теперь «каждый есть человек», никого нельзя дискриминировать; ***и*** «гражданская открытость» сопротивляется выходу во всеобщность: тезис «только собственник есть человек» де-факто все еще истинный, он обретает голос в, казалось бы, позабытом кличе – «пора элитам восстать против масс!»;

– Я свободен в обособлении от Другого: я могу бросить работу, я могу уехать; ***и*** я не свободен в *изменении* условий своей жизни в *данной* точке, «здесь и сейчас», бегство в надежде на лучшее – единственное, что мне остается.

Антиномия I: «труд/творчество». «Индустрия 4.0»

Во всякого рода «логоцентризмах» и «метастатических беспорядках» человек отбрасывает *не*-живую (пугающую его самого) тень на мир: созерцает *мертвый* (объективированный, вещный) мир и в *нем* узнает себя. Но чтобы отбросить *данную* тень, нужно уже быть *вещью*, иначе: человек становится вещью *за пределами* познания – в *деятельности* (где познание лишь момент).

Деятельность – кругооборот, бег по «спирали»: то, что Ильенков описывает формулой «вещь – дело – слово – дело – вещь» [7, с. 193]; или: *двойственность* – слово и дело, два в одном. В разрыве, отделении одного от другого рождаются *пары* понятий: производительные силы и формы общения (Маркс); труд и интеракция (Хабермас); проще: инструментальное и коммуникативное *действия*. (Труд, или целерациональное действие, по Хабермасу – это инструментальное действие плюс рациональный выбор [12, с. 66–67].) В любой паре (какую ни выбрать) одно действие опосредовано *орудием*, другое – *словом*.

I – Инструментальное действие. «Но орудие не имеет еще деятельности в себе самом, оно еще *косная* вещь, – процитируем Гегеля – Нужно еще, чтобы я работал с его помощью. <...> Я экономлю только количественно, все равно натираю себе мозоли. *Делание-меня-вещью* [курсив мой – *М.П.*] еще необходимый момент» [4, с. 307]. Иначе, в старом «раб – говорящее орудие» не только цинизм, но также истина: раб – *деятель*, тот, кто приводит в движение орудие, но в этом акте он не выше, а *равен* орудию – существует как мускульная сила, *двигатель* орудия. То, что *это* – раб, случайно, а вот «говорящее орудие» – необходимо: *любой* – будь то царь или раб – в инструментальном действии лишь «говорящее орудие». Так орудие обнаруживает свою *двойственность*: оно делает человека субъектом (ура!) и вещью (увы!), субъектом-вещью.

Орудие плохо тем, что я, трудясь, натираю мозоли. (Мозоли делают меня вещью.) А если орудие станет самодеятельным?

О машинах написано много. Революцию машин обещают что ни год. А теперь точно (?) час ее бьет. Так думает Клаус Шваб, отец-основатель форума в Давосе, – тот, кто в 2016-м предлагает «мировым лидерам» тему: «Четвертая промышленная революция», иначе «Индустрия 4.0». «Новая индустрия, – пишет Шваб, – это слияние технологий, размывание границ между физическими, цифровыми, биологическими средами» [13]. Очень по-бодрийяровски. Проще:

в «Индустрии 3.0» рабочий уже не натирает мозоли, но еще контролирует работу машин, а в «Индустрии 4.0» «умные» машины все делают сами – собирают и обрабатывают информацию, делают выводы и корректируют работу. Все: точный, педантичный «синий воротничок» не нужен. *Воспроизводство* уступает место *творчеству*.

Но: II – Коммуникативное действие. В давно минувшем, а потому уже добром XIX веке Гофман создает новеллу «Песочный человек», имеющую кое-какое отношение к нашему сюжету: у нас только что человек был вещью, теперь вещь (автомат) станет человеком.

Студент Натанаэль отчаянно запутался. Невесту – *живую*, но чуждую романтизму Клару – называет автоматом. А в *автомат* – куклу Олимпию – безумно влюблен: та прилежно слушает его стихи, не зевает, не критикует и лишь вздыхает «Ахах!». Неземная дева! Натанаэль заплатит за ошибку: однажды увидит своего ангела в разобранном виде и сойдет с ума. Нет – автомату, да – человеку. Но все сложнее: почему автомат можно принять за человека?

Полна сарказма мораль новеллы, реакция общества на «историю»: «все почли совершенно недозволительным обманом вместо живого человека контрабандой вводить в *рассудительные благомыслящие* [курсив мой – *М.П.*] светские собрания за чайным столом деревянную куклу (Олимпия с успехом посещала такие чаепития). <...> Рассказ об автомате глубоко запал всем в душу, и в них вселилась отвратительная недоверчивость к человеческим лицам. Многие влюбленные, дабы совершенно удостовериться, что они пленены не деревянной куклой, требовали от своих возлюбленных, чтобы <...> они не только слушали, но иногда говорили и сами, да так, *чтобы их речи и впрямь выражали мысли и чувства* [курсив мой – *М.П.*]» [5, с. 550–551].

Люди принимают автомат за человека, потому что *сами* – автоматы: в рассудительных благомыслящих собраниях не высказывают *живых* мыслей, потому *это* – рассудительные и благомыслящие собрания. В мире филистеров «снят» разрыв человек / автомат: один *заменим* на другого, нет разницы – суждения каждого предсказуемы. Похоже, парадокс: другой стал вещью в труде, чтобы мы (почтенная публика) были людьми, но раз – и мы *в коммуникации* становимся автоматами (тоже вещью).

Инструментальное действие (конструирование автомата) *взламывает* коммуникацию и обнаруживает ее пустоту. Дьявол не Коппелиус, а общество за чайным столом – Teeists (слово-каламбур у Гофмана). Автомат-Олимпия остался бы искусной подделкой, *аналогом*, будь у чаепиетистов *живая* коммуникация. К тому же отсутствию «должного быть» подводит «Индустрия 4.0»: рабочие руки хотят (если верить социологам) остаться *эквивалентом* машине потому, что нет коммуникации для их языков (или у рук нет языков для коммуникации).

Антиномия II: «bourgeois/citoyen». «Масса»

«Гражданская открытость» начинается с тождества «только bourgeois (бюргер) есть citoyen (гражданин)». И в этом тождестве (как в любом *движущемся* тождестве) есть противоречие: citoyen – нечто *всеобщее*, то, что выводит *за пределы* сословий, существует *вне* частной ограниченности, как *открытость*; bourgeois – *частное*, то, что очерчивает *границы*, замыкает открытость в *закрытости*. «Пока интерес бюргерского класса идентифицируется как *всеобщий*, – пишет Хабермас, – открытость [бюргерская открытость – *М.П.*] воспринимается как открытость «вообще». По мере разрушения этой идентификации открытость переходит в *закрытость*» [3, с. 133–134].

Bourgeois (=citoyen) – последнее *политическое* выражение различий; ценз – последняя *политическая* форма признания частной собственности [9]. В «старом» (*до*-буржуазном) обществе любое *различие* – будь то профессия или религия – создает *политическую* группу: миряне / клирики, гугеноты / католики, шииты / сунниты – *политические* партии (и уж потом: профессиональные группы, кружки по интересам).

Великая Французская Революция в одном акте утверждает и ничтожит bourgeois=citoyen: в ней выражен *частный* интерес бюргера, и она же творит государство как *общее* дело. «Государство на свой лад, – пишет Маркс, – упраздняет различия *происхождения, сословия, образования, профессии*, когда объявляет <их> *неполитическими* различиями, провозглашает, не обращая внимания на эти различия, каждого человека *равноправным* участником народного суверенитета <…> Несмотря на все это, государство позволяет частной собственности, образованию, профессии *действовать свойственным им* способом и проявлять их *особую* сущность в качестве частной собственности, образования, профессии. Весьма далекое от того, чтобы упразднить все эти *фактические* различия, государство существует лишь при условии, что эти различия существуют, государство чувствует себя *политическим государством* и осуществляет свою *всеобщность* лишь в противо-

положность к этим своим элементам» [9, с. 390].

Границы «публики» расширяются: *все* читают, *все* голосуют. Место *избранной* «резонерствующей публики» теперь занято массой, – сетует Хабермас [3]. В гимн всеобщности пробиваются фальшивые ноты: элиты клянут массы, массы – элиты. (После Brexit и Трампа «демократические» публицисты много писали на тему: «Пора элитам восстать против масс!» [14].) Всеобщность политического государства существует *в противоположность* фактическим различиям; это – *негативная* всеобщность, которая *не* дает политически объединяться по различиям, но *не* объединяет поверх различий; это – всеобщность для всех и ни для кого.

Bourgeois/citoyen по-прежнему образуют стороны противоречия. Де-юре все равны, все «граждане государства», но *только* де-юре. Де-факто «публика» (элита) отнюдь не ничтожится: если нет *политической* партии элиты (в противоположность партии не-элиты), то лишь потому, что *все* партии – это *ее* партии. Пресловутая победа Трампа – не «восстание масс»: Трамп умело проделывает фокус, превращая недовольство «синих воротничков» в голоса. Так же, как Клинтон трансформирует протест «черных» в свою пользу. Не будь политической всеобщности, этот метаморфоз был бы невозможен. Восстань элиты против масс, произойди политическое обособление, активисты движения «Жизни черных имеют значение» и миллиардер Уоррен Баффетт, вряд ли, отдали бы свои голоса *одному* человеку. Пока существует *политическое* неравенство (citoyen=белый), есть вера в то, что равенство вводят декретом. Когда же citoyen – *каждый*, *не*-белый – президент, а равенства в частной жизни нет, то *что* тогда? *Не*-равенство в *частной* жизни рождает предчувствие «восстания масс».

Пример. В США избрание Обамы создает концепт «пострасового общества», но Фергюсон этот концепт разрушает. Фергюсон стал известен бунтом «черных», вызванным «необъективностью» полиции, системой штрафов – к примеру, штраф за неподстриженный газон или манеру ходить вдоль проезжей части – причем 95% оштрафованных были афроамериканцы (выпуск CNN от 10.08.2015).

Гражданская «религия» (политическая всеобщность) так же уязвима для критики, как религия ex professo (допустим, христианская всеобщность). Вопрос в том, можно ли *политическими* средствами сделать больше того, что сделано. Пока *политическое равенство* сосуществует с *частным не*-равенством, а государство служит формой выражения этой антиномии.

Антиномия III: Я/Другой. Вместо заключения

Эти антиномии-тенденции сходятся в одной точке – союз с Другим как условие свободы, то, без чего невозможно *изменять* жизнь, будь то в индустрии или «формах общения»: «Существует широкая и растущая брешь, – пишет об этом Бауман, – между общественным положением людей де-юре и их возможностями стать индивидуумами де-факто, то есть управлять своей судьбой и выбирать варианты, которых они действительно желают. <…> Эта брешь не может быть закрыта только индивидуальными усилиями – средствами и ресурсами, доступными в пределах самостоятельной жизненной политики. Перекрытие этой бреши – вопрос Политики с большой буквы» [1, с. 47].

Одно «но»: Политика с большой буквы не может быть старой политикой, шире, искомый союз с Другим – старым союзом.

Самоотчужденная деятельность имеет своих субъектов, она проявляет себя *в отношении* меня к другому; *здесь* я решаю двуединую задачу: как превратить другого в *средство* достижения *моих* целей, и как самому не стать средством для другого – использовать, не будучи используемым. *Это – не*-человеческая «форма общения».

Поэтому *первым* побуждением гуманизма является выход из всех «форм общения»: я не позволяю использовать себя, и я не использую других; я не делаю другому того, чего не хочу, чтобы он делал мне. Это – гуманизм Сартра, а еще раньше – богов Эпикура. Но это – гуманизм *абстрактной единичности*, той, что достигает свободы, *уклоняясь* от противостоящего ей наличного бытия. «Абстрактная единичность есть свобода от наличного бытия, а не свобода в этом бытии» [10, с. 54]. То, что такая свобода есть *ограниченность*, проясняется, стоит наличному бытию нарушить нейтралитет в отношении моей свободы.

Именно ограниченность абстрактной свободы заставляет меня искать союза с другим. Но в поисках этого союза я не могу забыть то, что узнал, как абстрактная единичность, иначе: союз *уже* не может быть основан на чьей-то жертве; я ищу *человеческого* союза.

Моя абстрактная единичность снимается не в союзе in abstracto, а в союзе, в котором моя потребность в другом стала *человеческой* потребностью, я нуждаюсь в другом не как в средстве, а как в *человеке*, и соответственно другой также нуждается во мне. Но *это* отношение *уже* не может быть проявлением самоотчужденной деятельности.

Иначе, мой союз с другим как условие снятия антиномий может быть *только* проявлением *деятельности присвоения*, той *новой* деятельности, которая есть негацией отчуждения.

Список литературы:

1. Бауман З. Текучая современность. Пер. с англ. СПб.: Питер, 2008. 240 с.
2. Бодрийяр Ж. Прозрачность зла. Пер. с фр. Л. Любарской, Е. Марковской. М.: Добросвет, 2000. 257 с.
3. Габермас Ю. Структурні перетворення у сфері відкритости; пер. з нім. А. Онишко. Львів: Літопис, 2000. 317 с.
4. Гегель Г.В.Ф. Иенская реальная философия. Г.В.Ф. Гегель; пер. с нем. Работы разных лет: в 2-х тт. Т. 1. М.: Мысль, 1970. С. 287–385.
5. Гофман Э.Т.А. Песочный человек; пер. с нем. Житейские воззрения кота Мурра. Повести и рассказы. М.: Художественная литература, 1967. С. 522–553.
6. Деррида Ж. Тимпан; пер. с фр. Д.Ю. Кралечкина. Поля философии. М.: Академический проект, 2012. С. 9–23.
7. Ильенков Э. В. Диалектическая логика. Очерки истории и теории. М.: Политиздат, 1974. 271 с.
8. Маркс К. Будущие результаты британского владычества в Индии К. Маркс, Ф. Энгельс; пер. с нем. Сочинения. Издание второе. Т. 9. М.: Политиздат, 1957. С. 224–230.
9. Маркс К.К еврейскому вопросу; пер. с нем. Сочинения. Издание второе. Т. 1. М.: Политиздат, 1955. С. 382–413.
10. Маркс К. Различие между натурфилософией Демокрита и натурфилософией Эпикура; пер. с нем. Из ранних произведений. М.: Политиздат, 1956. С. 17–98.
11. Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года. К. Маркс, Ф. Энгельс; пер. с нем. Из ранних произведений. М.: Политиздат, 1956. С. 517–642.
12. Хабермас Ю. Техника и наука как «идеология»; пер. с нем. М.: Праксис, 2007. 208 с.
13. Schwab Klaus. The Fourth Industrial Revolution. World Economic Forum (January 11, 2016). 199 p.
14. Traub James Its time for the elites to rise up against ignorant masses. Foreign Policy от 28.06.2016. URL: http://foreignpolicy.com/2016/06/28/its-time-for-the-elites-to-rise-up-against-ignorant-masses-trump-2016-brexit.

«МОДЕРН», «ПОСТМОДЕРН» ТА АНТИНОМІЯ

Наш час нещодавно впевнено називали часом постмодерну, часом, коли здійснилась толерантність (нехай не лише з елементами іронії, але й байдужості). «Якісь метастатичний безлад!», – писав Бодрійяр; він чи радів цьому, чи жахався. Сьогодні, коли вже знайомий нам безлад обіцяє розродиться порядком, але також «метастатичним» (переміщеним, тобто тим, що виник в наслідок «метастазування»), саме час запитати, що переміщується? Це «що» здається неминущим, як неминуща занепокоєність, з котрою ми переживаємо й «модерн», й «постмодерн», й щось нове – те, що поки не має назви. Це «що» – антиномія, але не в розумінні Канта (як творіння нашого теоретичного розуму), а як те, що притаманне саме нашій практиці.

Ключові слова: *«модерн», «постмодерн», «метастатичний» безлад (лад), антиномія, відчуження, діяльність.*

"MODERN", "POSTMODERN" AND ANNINOMY

Our time has recently been called "postmodern". It was a time when tolerance became real (although with elements of irony and indifference). Baudrillard wrote that this is a "metastatic" disorder. He was either happy with this, or was terrified. Today this disorder promises to turn into an order, but this order is also "metastatic" (that is, the one that arose as a result of displacement, "metastasis"). It's time to ask a question, what is moving? This "what" seems eternal, how eternal is the anxiety with which we are experiencing both "modern", and "postmodern", and "post-postmodern". This is antinomy, contradiction of the practice itself. Self-alienated activity has its subjects, it manifests itself in relation to me; here I am solving a twofold problem: how to turn the other into a means to achieve my goals, and how not to become a means for the other myself – to use without being used. This is a non-human "form of communication". Therefore, the first impulse of humanism is to get out of all "forms of communication": I do not allow myself to be used, and I do not use others; I do not do to another what I do not want him to do to me. It is the limitation of abstract freedom that makes me seek union with another. But in search of this union I cannot forget what I learned as an abstract singularity, otherwise: the union can no longer be based on someone's sacrifice; I'm looking for a human union. My abstract singularity is removed not in the union in abstracto, but in the union in which my need for another has become a human need, I need the other not as a means, but as a person, and, accordingly, another also needs me. But this attitude can no longer be a manifestation of self-alienated activity. Otherwise, my union with the other as a condition for the removal of antinomies can only be a manifestation of the activity of appropriation, that new activity that is the negation of alienation.

Kew words: *"modern", "postmodern", "metastatic" disorder (order), antinomy, alienation, activity.*

УДК 17.022.1
DOI https://doi.org/10.32838/2709-2933/2020.2/08

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

ПОВЕРНЕННЯ ВТРАЧЕНОЇ ТАЇНИ СВІТОБУДОВИ

У даній статті розглядається феномен цілісності в бутті людини як один з адаптаційних механізмів подолання конфліктів як зовнішніх, так і внутрішніх. Феномен андрогінності прояснює цілісність особистості, розкриває її якості в їхньому максимальному прояві. Одним з таких механізмів є творчість, завдяки якій людина може створювати та одухотворювати своє буття та буття інших.

Ключові слова: *творчість, таїна, цілісність, андрогінність, людина, буття.*

Філософська антропологія розвиває інноваційне знання, і, як передвісник майбутніх змін у суспільстві, змін на краще, сучасна антропологія допомагає розширити горизонти мислення, актуалізувати філософський світогляд – самостійний, критичний, творчий і системний. У сучасному світі, незважаючи на складність ситуацій у всіх сферах буття, творчість стає справжньою перетворювальною силою; вона збагачується новими філософськими дослідженнями, сутнісно розширюючи своє значення в суспільстві, виконуючи духовно-регулятивну функцію в життєдіяльності людини й соціуму. Утрачена таїна світобудови може бути повернена людині для переживання й творчого споглядання. Цілісне гармонійне буття людини дозволяє їй зберігати таїну особистості, роздрібненість буття провокує втрату, зраду своєї духовної сутності, чим і зумовлена *актуальність* даної проблеми.

Ціль даної статті: з'ясування цілісності у бутті сучасної людини, її практик самовизначення та саморепрезентації, а також уявлення себе іншою із урахуванням реалій суспільства ризику.

Викладення основного матеріалу. Звернувшись до великих геніальних дослідників, треба визнати, що вони вміли споглядати тайни світобудови й здивовуватися їм щиро й глибинно. Можна було б сказати, що великий дослідник стає до свого дослідження з відчуттям, що він протистоїть якійсь великій таїні, і закінчує свою працю з переконанням, що він не оволодів таїною світу й не вичерпав її. Всяке серйозне дослідження веде нас у глибину буття, але на один крок; ніяке пояснення не вичерпує цієї глибини. Через своє дослідження науковець сам дотикається до величної таїни, і насамперед, це необхідно йому. Цим можна пояснити вибір теми дослідження: ми не випадково обираємо ту чи іншу тему. Тема, яка нас спонукає до дослідження, є актуальним максимумом того, що необхідно для нашого внутрішнього світу. У наших дослідженнях ми виділяємо з цієї понад складної й таємно-зв'язної матерії окремі «фрагменти» або низки; і тому ми повинні пам'ятати, що таких виділених і теоретично препарованих частин у реальному світі немає… Ми забуваємо, що в дійсному світі цей одиничний фрагмент стоїть у різноманітному взаємовпливі з іншими «фрагментами» і що ця окрема природно-закономірна низка залучена в неосяжну матерію інших, по-своєму закономірних низок [5, с. 495]. Творчість допомагає людині відновити андрогінізм, таке гармонійне поєднання й узгодження всіх її світів, що максимально наближує до цілісності особистості.

Сенс філософії – духовне відродження людини, і це відродження – другий історичний Ренесанс для творчої самореалізації кожної індивідуальної людської сутності. Сучасна філософія – філософія сили людського духу, яка, не нав'язуючи волі іншим, веде до соціального та духовного співробітництва на загальному шляху людства. Сучасний філософський максимум – ніхто не може виграти коштом іншого: індивідуум діє за своїм самопізнанням, реалізацією своєї духовної сутності. В епоху духовної революції кожен окремо має створити сам себе через усвідомлення творчої верховної сили, що керує всіма процесами, – Креативності та Творчості; заперечення внутрішнього пошуку й зовнішня сліпа віра – це застій розуму й повна відсутність любові.

Істинний пошук нерозривно пов'язаний з творчістю і виражений як прояв духу в дії, але в дії, що не виявляє, а створює. Якщо взяти до уваги, що мозок людини складається з трильйона синапсів, а кількість нервових клітин, які передають інфор-

мацію, перевищує десять трильйонів, то навіть із фізіологічних даних випливає висновок про можливість величезного потенціалу. Одна частина людей перебуває в пасивному стані, інша – в активному, третя – у стані пасивної активності; а значить, активна частина людства проводить активну роботу з підкорення еволюції: творче начало, розум, вище начало, інтелект, чуття, мудрість, мудрість майбутнього, інтелект минулого – питання активної частини людства. Виходячи з цього, можна виділити фактори, які впливають на поведінку людини:

1) рівень духовності;
2) рівень підсвідомої агресії;
3) рівень комунікаційності людини;
4) ступінь адаптації в новому середовищі;
5) рівень свободи від усталених традицій, способу існування культури навколишнього середовища;
6) рівень свідомості.

Ці фактори впливають на актуалізацію, реалізацію креативності. Завдяки актуалізації, ідея переходить до об'єктивованого світу, унаслідок чого народжуються плоди творчості. Об'єктивація є процесом утілення ідеї в тому чи іншому професійному матеріалі, в артефакті, творі (монографія, роман, кінофільм, скульптура тощо), у тому, що найчастіше й розуміють як творчість у точному значенні слова.

Зауважимо, що творчість має два змісти: внутрішній творчий акт і творчий продукт, який виявляється зовні. Важливо зрозуміти, чи є творче втілення об'єктивацією, чи потрібно розрізняти об'єктивацію та втілення. У першому розділі ми вказали, що природа об'єктивації амбівалентна: об'єктивацією може бути творче втілення ідеї, а може бути її падіння, утрата. Творчість – це прорив до нового світу, у творчому стані людина окрилена, творчість має подолати матерію світу. Тобто творець поставлений перед світом об'єктивації, а результати творчості повинні ввійти до шляху об'єктивації: у цьому і є одна з головних проблем креативності; це своєрідна драматичність творчості. Креативність справжнього філософа повинна змінювати світ, а не лише його збагачувати філософськими творами. М. Бердяєв, розглядаючи цю проблему, зазначав, що людина в стані творчості перебуває в деякому злеті, прагне не до реалізації цілі, а до прояву та втілення такого стану [1, с. 512]. Тобто цілісна людина не може залишатися в собі, вона повинна вийти за власні межі. Цей вихід мислитель називає втіленням. Але творчість не має форми, у творчості немає матерії, немає змісту без форми; творчий акт завжди безкінечний, а форма творчого акту – конечна. Якраз мистецтво втілювати створене у світі об'єктивації є тим мистецтвом, яке проявляється щораз унаслідок опору матерії творчому акту. Власне, мистецтво людини є якраз перетворенням цієї сили опору на силу творчу, на творчу зброю. М. Бердяєв говорить далі, що творчий вогонь у людині може зникнути у встановлених соціальних формах, що «втілення духу може стати об'єктивацією духу, і тоді вже дух неможливо впізнати у втіленні. Об'єктивація духу є виснаженням духу» [1, с. 514]. Він досить глибоко розуміє проблему втілення креативності у світі людини: «Творчість есхатологічна, тому що вона зі своєї причини пов'язана з незадоволенням цього світу. Творчість є кінець цього світу і є початок нового світу» [1, с. 515]. Філософа-персоналіста дивує, чому раніше не було помічено есхатологію креативності, він пояснює це двома перспективами творчого акту:

1) кінець цього світу, початок нового світу;
2) удосконалення та зміцнення цього світу.

Сам творчий акт пізнання теж має есхатологічний характер. Пізнання об'єктивується й перетворюється на царство законності, необхідності, а творча свобода людини саме укріплюється й загартовується в опорі цього світу, у його невдоволенні творчістю, тому що творчість несе кінець і новий початок. Творчість за своїм характером ноуменальна, але вона знаходить себе у світі феноменальному, продукт творчості належить до феноменів; у ньому висвітлюється вічне. Пізнання та творчість здійснюються через об'єктивацію. З аналізу доцільного освоєння реальності випливає, що пізнання існує в двох формах: 1) пізнання вже пізнаного; 2) пізнання ще непізнаного. Для здійснення пізнання й творчості потрібна воля та натхнення. З'ясовуючи, що необхідно для здійснення пізнання й творчості, виявляємо головні відмінності між пізнанням і творчістю. Пізнання є процесом особистісного переживання, аналізу й узагальнення вже неіснуючого буття, тоді як творчість є процесом особистісного створення нового буття – це не просто примноження буття, а поява чогось самобутнього, неповторного, унікального [1, с. 261]. Пізнання здійснюється через об'єктивацію буття, творчість також є актом об'єктивації: особистість створює не весь світ у цілому і не все буття в цілому, а лише деякі об'єкти, своїм внутрішнім змістом і формою визначаючи ідею Творця. І пізнання, і творчість є об'єктивацією свободи людини, свободи як можливості ставати й бути ким завгодно. У пізнанні й творчості присутні як воля, так і натхнення. Воля до натхнення возвеличує волю до влади, звільняючи її від деструктивної самотності. Навіть більше, воля до натхнення долає волю як таку, як

одне спрямоване прагнення. Трагічна суперечливість пізнання й творчості багато в чому аналогічна суперечливості волі й натхнення. Якщо воля є прагненням до буття, то натхнення – самим буттям. Воля до натхнення реалізується у волі до пізнання й волі до творчості – двох досить суперечливих началах; подоланням же такої суперечливості є розуміння творчості як процесу, який коріниться в культурі, але виходить за її межі. У дослідженні сам собою постає висновок, що андрогінність людини і є таїною її цілісності, у своєму максимумі є її кульмінацією.

У філософській антропології існують дві інтенції свідомості – інтенція до поневолювального світу об'єктності, до царства необхідності й до світу справжнього, до царства свободи. Феноменально-природний світ має символічний характер, він повний знаків іншого і є симптомом роздвоєння й відчуження щодо духу. Немає природного об'єктивного світу як реальності в собі, є лише два світи: вільний божий і вільний людський. Об'єктивний світ є рабством і гріховністю [1, с. 512]. Об'єктивація, невіддільність феноменального світу зовсім не означає, що світ людей, тварин, рослин, мінералів і так далі, нереальний і що за ним є зовсім несхожі речі в собі, а значить, що цей світ перебуває в невідповідному й аморальному стані, у стані рабства, утрати свободи, кризи, ворожнечі, відчуженості, примирення з необхідністю. Об'єктивація є пауперизм, екстеоризація, підвладність умовам простору, часу, причинності, раціоналізації. В екзистенційній глибині людина перебуває в спілкуванні з духовним світом і з усім космосом. Аналізуючи твори М. Бердяєва, у яких присутній дух персоналізму, зіштовхуємося з можливістю вивчати цілісність саме в контексті культурології, антропології, метаантропології; а досліджуючи поняття об'єктивації креативності, доходимо висновку: креативність компенсує людині втрачений зв'язок із глибинним світом, що надає їй сенс власного буття в культурі.

Пробудження й розвиток свідомості супроводжується роздвоєнням і відчуженням. Людина повинна пережити критику самосвідомості, критику розуму, а проходження через об'єктивацію є долею духу в цьому світі. Об'єктивація в позитивному значенні може озброювати й захищати людину [1, с. 427]. Доречно провести аналогію щодо цілісності особистості: її онтологічного сутнісного ядра, яке дає духовний імунітет і захист. У цілісності духовного «Я» людини заключається таїна особистості. М. Бердяєв до самої глибини дослідив поняття об'єктивації творчості, дійшовши висновку, що в таїні об'єктивації прихована таємниця світу, у ній джерело зла й страждання світового життя. Проблема об'єктивації не має нічого спільного з проблемою психічного, фізичного й навіть буденного співвідношення суб'єктивного та об'єктивного. Ця проблема екзистенційна, яка означає розпад і сковування світу, відчуженість і рабську залежність; вона породжена гріховністю екзистенційного суб'єкта, для якого все екстеріоризується й підкорюється необхідності. Ознаки об'єктивації виникнення об'єктивних відносин у світі проявляються в таких чинниках:

1) відчуженість суб'єкта від об'єкта;

2) переважання неповторно-індивідуального, особистого над загальним, над безособистісно-універсальним;

3) панування необхідності, детермінація зовні, насилля й закриття свободи;

4) пристосування до безмежності світу та історії, до посередньої людини, соціалізації людини та її думки, оригінальності, яка знищується.

Цьому протиставляється спілкування в симпатії й любові, подолання відчуженості; персоналізм, вираження особистісно-індивідуального характеру різного існування; перехід до царства свободи, визначеного внутрішньо, перемога над рабством необхідності; перевага якості над кількістю; творчості над пристосуванням. Феномен і ноумен визначені процесом об'єктивації. Боротьба проти влади об'єктивації є духовним повстанням ноуменів проти феноменів, духовною революцією. Ноумен є дух, є особистість, є свобода, є творча енергія, що діє в цьому світі. З огляду на це, завданням творчості, як зазначає М. Бердяєв, є визволення від необхідності, від насильницької влади об'єктності в природі та історії, набуття духовності й свободи як повноти реального існування, завжди особистісного на своїй вершині, особистого, і разом з тим, ком'юнітарного. Дух супротивний не за природою, а за залежним становищем, зовні скутим і зв'язаним; цей світ є моєю об'єктивацією, яка породжує ідолів та ілюзії свідомості, тому я можу створити інший, кращий світ. Отже творчість є виходом за межі об'єктивації, вона компенсує те, що не може дати об'єктивований світ. Усе зводиться до традиційної проблеми співвідношення духу й матерії. Світ матеріальний має певну реальність, і ми перебуваємо в дуже великій від нього залежності. Моє тіло входить у цілісну структуру мого образу, моєї особистості, Я не безтілесний дух. Але тілесна структура людини перебуває в тому становищі природного світу, який породжено об'єктивацією, тобто екстеоризацією, відчуженням, рабством. Тілесний

світ може вийти з об'єктивації в суб'єктивність, тобто вийти до духу, до духовного стану. Це є шлях перетворення природного світу [1, с. 430].

Пророки людства, його творчі генії приходять у цей світ зі світу ноуменального, це – посланці Духу. Але немає безперервного еволюційного процесу, а є перервний, стрибковий творчий процес, який повинен стати креативно-активним. Геній – несвоєчасна людина, людина, неадаптована до свого часу, вона кидає виклик світові. Але геній несе в собі динаміку Духу, він ніби передбачає століття, виявляючи ілюзію цього світу. Есхатологія креативності якраз у тому, що творчості не вдається подолати об'єктивацію цього світу. Можна сказати, що творчі втілення людини мають подвійне значення, у них відображається боротьба двох світів. Творчість помирає, коли вона не може реалізуватися: будучи однією з актуальних проблем нашого суспільства, вона вимагає від людини продукти творчості, не надаючи для їхньої реалізації ніяких ресурсів; окрім того, творчість повинна долати великі перепони до своєї об'єктивації.

«Досліджуючи світове та історичне середовище, у яке проривається і входить новий творчий акт, детермінізм і натуралістичний еволюціонізм удають, що пояснюють сам творчий акт. Безумовно, великі творці залежать від світового середовища, від своєї історичної епохи й від історичних сил, що діють у ній. Але головна проблема в тому, що вони вносять принципово нове, те, чого не було у світовому та історичному житті, що вони вносять, а не що отримують, що з них виходить, а не що в них входить» [1, с. 504]. Можливо, основна помилка в тому, що креативність намагаються пояснити з досвіду минулого, а вона може бути пояснена лише з майбутнього. М. Бердяєв пише, що в цьому таїна творчості й поява новизни, у цьому таїна свободи. Саме відмінність між минулим і майбутнім існує лише до часу об'єктивного світу [1, с. 512]. «Духовність стосується всієї повноти життя, до цілісної людини <…> Цілісна людяність, завжди пов'язана з духовністю, долає фальшивий дуалізм, втілює дух, одухотворює плоть, одухотворює всі форми діяльності. Цілісна людяність буде новою духовністю, яка буде стосуватися всіх сфер життя людини» [1, с. 259–260]. М. Бердяєв зазначає: «Об'єктивація духу в культурі є його соціалізація. Культура має соціальну природу. Звідси значення традиції. Аристократичний початок у культурі, без якого вона неможлива, ніскільки не протирічить її соціалізованому характеру. Водночас культура має символічний характер, усі її досягнення не реалістичні, а символічні. Ідеал досконалої об'єктивації духу в культурі, в пізнанні науковому і філософському, в мистецтві, в моральному і соціальному порядку є ідеал класичний. Класицизм у творчості є завершена об'єктивація, вихід духу в кінечне, досягаючому досконалість» [1, с. 271–272].

Як було сказано вище, акти творчості зустрічають опір об'єктивного світу; сила свободи вимірюється силою опору. Свобода в цьому світі є не насолодою, а боротьбою. Фіхте вважає, що «Я» є «не-Я», чинячи опір тому, що потрібно подолати, за Фіхте, це не є остання істина [6, с. 178]. Остання істина для нього – це те, що «не-Я», яке подавляє тяжкість об'єктивного світу, породження об'єктивації, закриваючи інші «Я» [6, с. 179]. Таким чином, драма в тому, що креативна новизна підкорена законам об'єктивного світу. Визначаючи поняття об'єктивації, можна зазначити, що вона набуває сенсу лише як момент актуалізації, коли стає можливістю розвитку й комунікації особистостей.

Б. Паскаль стверджував, що «свідомість нікчемності людини є ознакою її величі» [6, с. 85]. Можливо, людина духу усвідомлює свою нікчемність перед могутністю пізнання і створення, що й заважає їй утілювати свої творчі задуми й разом з цим допомагає долати перепони в об'єктивованому світі.

М. Бердяєв зробив висновок, що таїна особистості в незмінності в зміненні («неизменность в изменении») [1, с. 659]. Мислитель зазначає: «Людині притаманна туга за цільністю. Кожна особистість андрогінна, містить в собі смутні спогади про свою колишню цілісність» [1, с. 13]. Проте життя статі настільки спотворене, що воно збільшує роздроблення людини. Стать за своєю природою не цнотлива, тобто не цілісна. До цілісності веде лише справжня любов, любов у духовному плані, душевному й фізичному. Лише гармонія за всіма планами буття людини в єдиному надає можливість цілісності, відтворену через любов. Тому людині притаманна туга за цілісністю і тому любов – пошук, подолання розпаду чоловічого і жіночого начал. Феномен андрогінізму має дві протилежні сторони. Перша – це всі спотворення, що стосуються цього явища, це виклик вийти за межі, але це деструктивні дії. Друга сторона – це воля до пізнання, творчості, створення нових моделей буття. Серединою цього феномена і є цілісність, яка надає можливість людині постійно створювати, а деструктивну частину поступово перетворювати й робити її підґрунтям для створення нового буття. От ми й маємо екзистенційні явища – гермафродизму й андрогінізму.

Цілісність людини активізує її інтуїцію, можна сказати: інтуїція – міст цілісності. Проходження цих сходинок свого власного досвіду саме через

пізнання й творчість і є таїною буття людини. Сама таїна завжди пов'язана з творчістю, а творчість завжди сакральна, тому що вона виходить, народжується із духовних глибин. Слова «цілісність» і «зцілення» мають однакові корені, що засвідчує внутрішній стан цільності як деякого зцілення через прояв гармонії. Поняття «*синдерсис*» означає тонке розуміння, поєднане з безпомилковою інтуїцією. Як називати «великий синдерсис» – це трон розуму, основа мудрості; хто ним володіє, той подолає все. Це Дар Неба, найбільш бажаний, найбільш цінний, найбільш головний. Сенс синдерсису – у природному потягу лише до того, що узгоджено з розумом і інтуїцією й узгоджується з вибором правильного шляху. Інтуїція – «споглядання», придивляння, безпосереднє осягнення істини без логічного аналізу, що ґрунтується на образності, емпатії та досвіді, проникливість. Цілісна людина поєднує в собі ці гідності повною мірою. Ми з'ясовуємо, що таїна андрогінної особистості є саме в її творчості. Анрогінна особистість розвиває себе до тої міри, коли в її внутрішньому світі гармонійно поєднуються й чоловіча, і жіноча енергія. Необхідною складником в цьому процесі є співтворчість чоловіка й жінки, яка надає можливість повною мірою проявити цілісність особистості. Ідея андрогінізму говорить нам про поєднання божественного й людського, а отже про цілісну сутність людини.

Слідуючи традиції класичної та новокласичної філософії, необхідно визнати, що одним з перспективних напрямків дослідження є розгляд інтроверсального андрогінізму в онтологічному ракурсі, в межах якого відкривається можливість визначити стратегії, які виводять людину на подолання внутрішньої конфліктності «чоловічого» й «жіночого» начал, до набуття андрогінної цілісності буття.

Г. Гегель зазначив, що «суб'єкт вбачає в об'єкті свій власний недолік, свою власну односторонність, вбачає в об'єкті дещо притаманне до його власної сутності і в той же час йому не достаючої. Однією з умов подолання половинчастості і набуття своєї цілісності є інша людина – «друга половина», інше «Я». Людина володіє унікальною здатністю заповнювати себе через відносини з іншою людиною, знаходити в іншому своє власне продовження, розкриватись в ньому у всій повноті своїх сил. Власне «Я» стикається з буттям іншої людини, проникає в «простір» духовного світу іншої особистості.

Висновок, до якого підводить нас мислитель, гранично простий: досконале, божественне завжди й у всі часи означає єдине, благе, цілісне. Саме єдине й цілісне проявляється через творчість, співтворчість чоловіка й жінки, але в сакральній глибині їхнього буття, а це означає таїну творчості цілісності особистості.

Висновки. Отже, досліджуючи поняття таїни творчості андрогінної особистості, констатуємо, що закономірно взаємопроникають такі аспекти буття людини: творчість, стать, свобода, духовність, любов. Ці складники проявляють саме цілісність особистості. Цілісна особистість – вільна, творча, любляча, здатна й іншим допомогти в розкритті потенціалу та реалізації його. Але таємничість творчості особистості необхідно розглядати в контексті поєднання з таїною всесвіту. Як зазначає І. Ільїн: «Світ залишається, насамперед, – великим і таємничим дивом, яке виникло з творчості деякої розумно-сокровенної Влади, наділеної цілісно-образною силою, яка рухається до деякої віддалено-сокровенної цілі» [5, с. 495–496]. «Хто визнає таїну всесвіту, той як дослідження правильно зрозуміє завдання; а саме, він навчиться послідовно відрізняти між самим предметом і спостережним змістом досвіду <…> Насправді все залучено до великого процесу всеєдиного й таємничого всесвіту» [5, с. 497]. Тому можна зробити висновок, що сама таїна містить у собі цілісність, яка є відображенням, проявом світової таїни. Цілісність особистості може проявитися через таїну її творчості. «Дослідження складається зовсім інакше залежно від того, споглядає дослідник свій «уривчастий вміст» *в промені світової таїни* й великому контексті Предмета, або ні» [5, с. 498]. Філософ пояснює: якщо дослідник забуває про велику таїну цілісного всесвіту, якщо він приймає уривчастий вміст за першопочаткову й самодостатню величину, тоді він утрачає таємну глибину і в предметі, і в досвідному змісті. Він ізолює свій «уривок» від духу Цілого й робить його плоским і мертвим [5, с. 498].

«Утрачена таїна світобудови може бути повернена людині для переживання й творчого споглядання. Ось чому людині необхідно відновлювати свою цілісність через акт пізнання й творчості. І смисл андрогінності полягає саме у відновленні цілісності через творчість. Таїна ніколи не буде доступна для простого чуттєвого спостерігання. Вона не буде доступна й аналітичному розсудку. Предметна таїна світобудови доступна для глибинного споглядання. Саме такий був у загальному й цілому акт великих дослідників. Вони підходили до світу з відкритим, люблячим і здивованим серцем; вони спостерігали, споглядали й медитували: вони думали, глибинно відчуваючи предмет, і схилялись перед його мудрою таємністю й до кінця радісно впевнюва-

лись у ній. Їхнє серце трепетало разом із всесвітом і перебувало в ньому. І тому світ жив у них і розкривав перед ними свої глибини; а вони самі були не лише дослідниками світу, але й мудрецями й улюбленцями природи» [5, с. 498]. Майбутнє передбачається у відродженні саме такого пізнання, до якого й здатна цілісна особистість, і в цьому є таїна її творчості. Сама позитивна наука, емпірична, довідна – та, яка вводить у споглядання великої таїни всесвіту. Таїна особистості проявляється саме через творчість, створення нових артефактів культури й інших різноманітних форм буття як духовного, так і матеріального світів.

Список літератури:

1. Бердяев Н.А.: Дух и реальность. Вступ. ст. и сост. В.Н. Калюжного. ООО «Издательство АСТ»; Харьков: «Фолио», Харьков (2003).

2. Бердяев Н.А.: Спасение и творчество. Эрос и личность. Философия пола и любви. Прометей, Москва (1989).

3. Бердяев Н.А.: Философия неравенства. Письма к недругам по социальной философии. АСТ: Астрель: Полиграфиздат, Москва (2010).

4. Бердяев Н.А.: Эрос и личность. Философия пола и любви. СПб: «Азбука-Классика», Санкт-Петербург (2008).

5. Ильин И.А: Религиозный смысл философии. ООО Издательство АСТ, Москва (2003).

6. Таранов П.С.: Анатомия мудрости: 120 философов: в 2 т. Реноме, Симферополь (1998).

7. Тарасюк Л.С.: Проблема цілісності буття людини. Грані: науково-теоретичний і громадсько-політичний альманах. 9 (101), 66–71 (2013).

8. Тарасюк Л.С.: Феномен целостности как философско-антропологическая проблема. Научная перспектива: научно-аналитический журнал. (45), 76–78 (2013).

9. Тарасюк Л.С.: Цілісність і зіпсованість людини як моральна проблема. Гілея: науковий вісник : зб. наук. праць. (9), 188–190 (2013).

10. Тарасюк Л.С.: Осмысление проблемы целостности через категории «часть» и «целое». Грані: науково-теоретичний і громадсько-політичний альманах. 7 (111), 16–20 (2014).

11. Тарасюк Л.С.: Логос преобразовывает хаос (в контексте философской антропологии). Науково-практичний журнал «Актуальні проблеми філософії та соціології». 8, 127–130 (2015).

ВОЗВРАЩЕНИЕ УТЕРЯННОЙ ТАЙНЫ МИРОЗДАНИЯ

В данной статье рассматривается феномен целостности в бытие человека как один из адаптационных механизмов преодоления конфликтов как внешних, так и внутренних. Феномен андрогинности проясняет целостность личности, раскрывает ее качества в максимальном проявлении. Одним из таких механизмов есть творчество, благодаря которому человек может созидать и одухотворять свое бытие и бытие других.

Ключевые слова: *творчество, тайна, целостность, андрогинность, человек, бытие.*

LOST SECRET OF THE UNIVERSE RETURN

This article deals with phenomenon of integrity in person's being as one of the adaptive mechanisms to overcome both internal and external conflicts. Phenomenon of androgynity clarifies person's integrity, reveals its qualities in their highest possible manifestation. One of such mechanisms is creative work, thanks to it a person can create and spiritualize one's being and the being of others. Thus, exploring the concept of the mystery of creativity of the androgynous personality, we state that the following aspects of human existence naturally interpenetrate: creativity, gender, freedom, spirituality, love. These components show the integrity of the individual. A holistic personality – free, creative, loving, able to help others in the discovery of potential and its realization. But the mystery of the creativity of the individual must be considered in the context of combining with the mystery of the universe. It can be concluded that the mystery itself contains integrity, which is a reflection, a manifestation of world mystery. The integrity of the individual can be manifested through the mystery of his work. "The study is quite different depending on whether the researcher contemplates his" fragmentary content "in the rays of world mystery and the great context of the Subject, or not". The philosopher explains: if the researcher forgets the great mystery of the whole universe, if he takes the fragmentary content for the original and self-sufficient value, then he loses the secret depth both in the subject and in the experiential content. The lost mystery of the universe can be returned to man for experience and creative contemplation. That is why a person needs to restore his integrity through the act of cognition and creativity. And the meaning of androgyny is to restore integrity through creativity. The mystery will never be available for simple sensory observation. It will not be available to analytical reason.

Key words: *creative, work, secret, integrity, androgynity, person, being.*

УДК 17 026. 4
DOI https://doi.org/10.32838/2709-2933/2020.2/09

Тимошенко Т.С.
Таврійський національний університет імені В.І. Вернадського

МОРАЛЬ ЯК СПЕЦИФІЧНА ФОРМА МОТИВАЦІЇ ЛЮДСЬКОЇ ДІЯЛЬНОСТІ

Статтю присвячено терміну «мораль» як специфічної форми мотивації людської діяльності, визначенню моральної діяльності як аспекту людської діяльності. Автор доводить, що специфіка моральності полягає в тому, що вона є найбільш універсальною формою особистого світорозуміння і світосприйняття, активним стимулом до соціальних дій, акумулятором ціннісних орієнтацій індивіда, соціальних груп і суспільства в цілому, регулятором суспільно-політичних і духовних процесів у суспільстві.

Ключові слова: *мораль, людська діяльність, моральна оцінка, суспільні правила, світорозуміння, світосприйняття, соціум.*

Постановка проблеми. В сучасному суспільно-політичному житті надзвичайно актуальною є проблема визначення основних чинників соціально-політичної стабільності. Розв'язання цієї проблеми спонукає до окреслення відносно замкнутого кола джерел, механізмів, орієнтирів, завдяки яким стає можливим дійсно ефективний процес сталого розвитку будь-якої соціальної системи. Серцевиною вирішення даної проблеми постає ідея громадянської злагоди, пошук її загально-цивілізаційних засад як в контексті історії, так і за умов суперечливого і конфліктного сьогодення. Адже нашій країні потрібен насамперед громадянський консенсус, необхідне поступове входження України в прогресивний, цивілізовано налаштований соціальний світ.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Проблемам визначення моралі і моральності присвячені дослідження таких вітчизняних та зарубіжних вчених: Ф. Бурлацького, А. Галкина, О. Дробницького, І. Бойченка, О. Романенка, М. Бойченко, В. Куценка, В. Багінського, А. Леонтьева, Б. Уледова, Б. Новікова, І. Канта, М. Монтеня, Дж. Мура та інших.

Постановка завдання. Визначити термін «мораль» як специфічну форму мотивації людської діяльності. Дослідити моральну діяльність як аспект людської діяльності. З'ясувати, в чому полягає специфіка моральності і чому вона є найбільш універсальною формою особистого світорозуміння і світосприйняття.

Виклад основного матеріалу дослідження. Виділення в моралі універсальних діяльнісних характеристик дозволяє вирішити питання про те, чи є вибір цілеспрямованих засобів невіддільним елементом системи – моральної діяльності, чи критерій цілеспрямованості є зовнішнім, і таким, що не виражає сутності морального вибору, і останній вичерпується аксеологічною перевагою, містить у собі цінність безвідносно до ефективної реалізації поставленої мети. Визначення співвідношення моралі і людської діяльності як аспекту і цілого обумовлює долю етико-праксеологічного дослідження морального вибору, включаючи його в рамки загально-філософського цільового аналізу. Цільовий аналіз визначає в моральній діяльності такі загальні характеристики, як аксіологічну і праксеологічну, і визначає роль моралі в регулюванні цих сторін моральної діяльності. Об'єктом етико-праксеологічного дослідження моральної діяльності взагалі і морального вибору зокрема, виявляється і моральна оцінка праксеологічної діяльності людини, і праксеологічна оцінка моральної сторони людської діяльності, а сам праксеологічний аспект вибору виступає елементом цілого – моральної діяльності.

Визначення моральної діяльності як аспекту людської діяльності означає застосування до дослідження моралі такого аспекту цільового аналізу як праксеологічний. У зв'язку з цим необхідно висловити своє ставлення до позиції тих авторів, котрі представляють моральну діяльність лише в аксіологічних рисах, і таким чином спробувати виявити суть розмежувань, оскільки зрештою виявляється, що ці розмежування виражають і визначають уявлення про структуру моральної діяльності взагалі і морального вибору зокрема. Перше розмежування точок зору полягає у визна-

ченні моральної діяльності або ж як виду – самостійного феномена людської діяльності, що має свій «сектор» в сфері людської діяльності, або як сторони, аспекту людської діяльності, зрізу всієї її сфери. До того ж слід підкреслити, що в сучасних роботах з етики практично подолано ставлення до моралі як до автономної сфери суспільного життя. Найчастіше воно зустрічається у формі еклектичного вкраплювання в іншу точку зору і саме цим зміщенням утруднює вияснення своєї суті і проблему її критики.

Одним із найбільш поширених є розрізнення моральної діяльності як поведінки, орієнтованої на моральні цінності, і морального аспекту людської діяльності, тобто можливості застосування до вчинків людей моральної оцінки. Підставою такого поділу є протиставлення дій навмисно-моральних і таких дій, які не стали наслідком моральної мотивації. Це протиставлення досить привабливе, але викликає сумнів те, чи можна точно назвати «морально немотивовані» дії «моральним аспектом людської діяльності». Обидва види дій є об'єктами моральної регуляції і тому обидва повинні називатися «моральним аспектом людської діяльності» або просто «моральною діяльністю». Тому не переконливо виглядає розмежування дій морально-значимих, тобто таких, що підпадають під моральну оцінку, але не регулюються моральною свідомістю людини, і власне моральних дій, якщо стосовно одних та інших не встановлений родовидовий зв'язок, оскільки обидва варіанти дій підлягають моральній оцінці і різняться лише за ступенем (рівнем) мотивованості. Стосовно усвідомленості й неусвідомленості мотивів людської діяльності слід зазначити, що «немотивована» діяльність практично виявляється не «безмотивною», а лише мотивованою у прихованому вигляді [6, с. 102].

Друге розходження полягає в самій характеристиці моралі як аспекту людської діяльності, в значеннях, які вкладаються в риси моралі, що виражають її універсальність і специфічність. Своєрідним вираженням даної дискусії про значення поняття «моральний аспект людської діяльності» є виокремлення «власне моральної діяльності», котрим упереджують характеристику специфіки людської діяльності в прагненні вийти за рамки ставлення до неї як «лише аспекту», що слід розглянути детальніше.

В тому випадку, коли суспільна діяльність не має власне моральної цілі, але в ієрархії її мотивів є моральний мотив, можна говорити про моральний аспект діяльності, підкреслюючи, що такий поділ власне моральної діяльності і морального аспекту діяльності містить в собі, як методологічну основу, концепцію О. Уледова про специфіку моралі, відзначає неправомірність ігнорування специфіки моралі, підкреслюючи, що мораль є стороною, аспектом людської діяльності. Він зауважує, що універсальність моральних відносин не означає, що вони являють собою лише аспект суспільних відносин з точки зору етичних категорій. Суть питання полягає в тому, що моральні відносини мають свою специфіку [12, с. 63]. Проте, на наш погляд, справедливість вимагає справжньої оцінки обох рис: і універсальності, і специфічності, до того ж, не за принципом «і те й інше є важливим», а з урахуванням конкретного місця кожної риси.

Будучи самостійною і специфічною, мораль є аспектом людської діяльності не в тому значенні, що вона тлумачиться з точки зору категорій етики, а в зазначеному вище значенні – сторони, зрізу людської діяльності. Моральна діяльність є аспектом людської діяльності, і тому саме поняття «моральна діяльність» є досить умовним і не повинне тлумачитися як певний уособлений вид людської діяльності. Кожен вид людської діяльності має моральну сторону. Конкретизуючи цей підхід, О. Дробницький писав, що моральна діяльність є моментом в будь-якій діяльності, де вона підлягає моральній регуляції, детермінується моральними відносинами (підпадає під відповідні приписи й заборони, мотивується моральними задачами, включається у сферу моральних вказівок, стає об'єктом моральної оцінки). Ця діяльність виступає як реалізація обов'язку (будучи водночас детермінованою й цілим рядом інших соціальних факторів). Звісно, з цього не випливає, що поняття «власне моральна діяльність» слід відкинути. Навіть більше, ми вважаємо доцільним його застосування, але в тому випадку, коли він означає характеристику самоцілі моральної діяльності. Так, О. Титаренко вважає, що в суспільстві має формуватися така самоціль моральної діяльності, як інтереси іншої людини, потреба спілкування з людьми, безкорисність творення добра, орієнтація на розквіт духовного життя тощо [11, с. 275–276]. Не вдаючись у спеціальний аналіз питання, відзначимо, що всі самоцілі в кінцевому висновку є похідними або підпорядкованими моральним самоцілям. Таким чином, виділення «власне моральної діяльності» є актуальним і доцільним, проте зміст, що вкладається в цей вираз, повинен обмежуватися наступним: «самоціль моральної діяльності як аспекту людської діяльності».

Розглянуті вище точки зору на моральну діяльність засвідчують, що в питанні про те, чи є моральна діяльність самостійним феноменом людської діяльності чи її аспектом в прихованій формі міститься більш фундаментальне питання про всезагальність характеристик людської діяльності і про застосовуваність їх під час дослідження моральності. Водночас непослідовність у ставленні до моральної діяльності як до моменту, аспекту людської діяльності, позбавляє дослідника можливості повною мірою використати в методологічному плані діяльний підхід. Це стосується, по-перше, точки зору на моральну діяльність як лише духовну, що не має матеріального втілення в рамках моралі, по-друге, точки зору на «операційний» – праксеологічний – елемент у вчинку як чужий в специфіці моральної діяльності.

Гостра необхідність самовизначення моральності, рецидиви вульгарного розуміння її специфіки, традиційне пояснення моралі лише як форми суспільної свідомості породили однобічність зворотної властивості, зведеної, в свою чергу, до діяльності лише духовної. А проте – і це природно – взаємопов'язаними виявилися обидві точки зору. Пошлемося на дві етичні праці, що розглядають цю проблему. В. Шердаков вважає, що необхідно розрізняти вчинки, у виборі яких присутні моральні мотиви, від тих, які людина здійснює без моральної мотивації. Останні, з його точки зору, підпадають під моральну оцінку постільки, поскільки в них виражені свідомі акти волі, тобто проявляється людський вибір. Однак, погоджуючись назвати вчинки, у виборі яких проявились моральні мотиви, «втіленою моральною свідомістю», автор зазначає, що поняття «моральна дія» означає лише мотивацію дії або її підзвітність моральним оцінкам, а вчинки (дії) до моральності не відносяться, оскільки «речовини моральності тут немає» [13, с. 156–158]. В цій концепції за розмежуванням морально-мотивованих і немотивованих дій проглядається відповідна точка зору на моральну діяльність, особливістю якої є розрив елементів діяльності. Відкидання існування «речовини моралі» тут проявляється не в тому значенні, що – як сказали б ми – «речовиною» цією є вся людська діяльність, будь-який її вид, а в тому, що з моральної діяльності виключаються засоби й результати, що складають «матеріальний» елемент вчинку в цілому і морального вибору як його моменту. Г. Гумницький виділяє зі всієї сукупності людської діяльності етичну поведінку як момент, що має специфічну цілісну характеристику. В той же час автор вважає за необхідне розрізняти поведінку і діяльність, оскільки, по-перше, з його точки зору, під моральною діяльністю розуміється лише «процес морального вибору, що відбувається у психіці суб'єкта, але не сама поведінка», і по-друге, з моральною поведінкою не пов'язана будь-яка технологія, притаманна всім видам людської діяльності, будь-які своєрідні операції [2, с. 22]. Поділяючи оцінку моральної поведінки як моменту людської діяльності, вище вказані автори, ототожнили моральну діяльність і звели її до діяльності духовної. Недоцільність розглядати моральну діяльність лише з точки зору духовної стає очевидною вже в результаті усвідомлення помилковості розрізнення форм суспільної свідомості на противагу їх реальному змісту. Методологічна причина такого помилкового розрізнення полягає, як зазначає В. Ротницький, по-перше, в метафізичному трактуванні співвідношення форми і змісту, згідно з яким форма у своєму протиставленні змісту не лише не залежить від змісту, але й може бути «вмістилищем» будь-якого змісту, а по-друге, – в ототожненні змісту форм суспільної свідомості з буттям взагалі, тобто, в ототожненні суспільного буття як об'єкта відображення з об'єктом відображення [10].

Кожна форма суспільної свідомості має свій власний предмет. Але предмет будь-якої форми суспільної свідомості не є зовсім відокремленою частиною, відмежованим сектором суспільного буття, він – сторона складної структури суспільного буття як цілого. Цей підхід є підґрунтям для розуміння єдності всіх форм суспільної свідомості та їх специфіки, що реалізуються в суспільній практиці. Тому форми суспільної свідомості мають відношення до всього в суспільному бутті, але до різних його сторін. В цьому значенні кожна форма суспільної свідомості є універсальною і специфічною в різних відношеннях. Стосовно моралі це означає, що, по-перше, вона універсальна – моральне значення має будь-який акт людської діяльності. Відображаючи моральне буття, моральна свідомість в свою чергу об'єктивується в ньому і тому – по-друге – універсальність моралі може бути представлена як універсальність моральної діяльності в єдності її матеріальної і духовної сторін.

Важливий крок у подоланні абсолютизації духовної сторони моралі полягає у вірному вирішенні питання про співвідношення в ній буття і свідомості, у виділенні «буття моральності». Матеріалістична концепція моралі вимагає послідовного застосування основного питання філосо-

фії і в сфері моральної діяльності. В. Василенко вважає, що абсолютно виправданим як в історико-філософському, так і в іманентно-логічному плані є прагнення багатьох дослідників «вловити» предмет етики в повному обсязі, доповнити вже отримані результати вивчення моральної свідомості, суб'єктивно-духовного компонента моралі змістовним аналізом реальних моральних вчинків, ситуацій і відносин. Навіть спеціальна дослідницька ціль – аналіз «мови моралі», таких специфічних механізмів моральної свідомості як мотивація, почуття відповідальності, совість тощо, не дає права забувати про моральну діяльність як систему елементів, в яких засоби саморегулювання моралі є, зрештою, засобами регуляції всієї людської діяльності. В той же час невірним є уявлення про моральну діяльність як про таку, що знаходиться поруч з моральною свідомістю.

Таким чином, трактування моральної діяльності як відокремленого виду людської діяльності не може бути вірним тому, що призводить до протиставлення матеріальних і духовних елементів моралі, до абсолютизації рис моральної свідомості і зведенням їх до суті моральної діяльності в цілому. Визначення моральної діяльності як аспекту людської діяльності дає можливість застосувати до самої моралі «цільовий аналіз» і тим самим виявити недопустимість уявлень про неї як про виключно духовний феномен.

Ступінь послідовності застосування концепції моральної діяльності як аспекту людської діяльності і тим самим цільового аналізу морального вибору обумовлює уявлення дослідників про структуру вчинку як «клітинки» моральної діяльності і, в першу чергу, про роль «операційного» елементу вчинку, його відношення до морального вибору і моралі в цілому. Принципове значення в цьому плані має традиційне розрізнення «дій-операцій» і «дій-вчинків». Необхідним підґрунтям для моральної оцінки вчинку в цілому, морального вибору в тому числі, є єдність мотивів і результатів. Однак часте неспівпадіння і невідповідність мотиву й результату, що викликається об'єктивними і непідвладними людині обставинами, змушує етиків корегувати вимоги до вчинку. Прагнучі водночас уникнути крайнощів – абсолютизації ролі мотиву або результату, деякі автори вносять пропозицію інакше сформулювати підстави для оцінки морального вчинку і тим самим усунути втручання зовнішніх обставин із факторів, що аналізують моральну діяльність. Оскільки це втручання виражається, в першу чергу, в результаті вчинку, достатньою основою є єдність мотиву і дії як практично значимого акту. Однак виключення з підстави моральної оцінки такого елемента діяльності, як її результати, не дозволяє вважати єдність мотиву і дії достатньою підставою, якщо під дією розуміти – у відповідності з визначенням О. Леонтьєва – цілеспрямованість практичної фази вчинку. Відповідність мотиву і дії необхідно призводить до того, що поступок кваліфікується як морально позитивний або аморальний лише в тому випадку, якщо під дією розуміється єдність і цілей, і засобів, і результатів. В цьому випадку необхідно корегувати і традиційні підстави оцінки вчинку – відповідність мотиву і результату. Методологічне осмислення значимості аналізу в моральному виборі цілі, засобу і результату з точки зору необхідності і достатності цих елементів, визнання їх єдності для морального вибору принципів людської діяльності є актуальним завданням етичної теорії в цілому і теорії морального вибору в тому числі.

Ситуація морального вибору виникає в тому випадку, коли суб'єкт постає перед необхідністю прийняття рішення про відповідний варіант вчинку. Однак умовою виникнення необхідності морального вибору є об'єктивна можливість чинити так чи інакше, вибирати моральні цілі і засоби їх реалізації. Діапазон цих можливостей є об'єктивною детермінантою ситуації морального вибору. Разом із залежністю вибору вчинку від самого суб'єкта, від його здатності віддати перевагу позитивній моральній цінності і визначити оптимальні шляхи її досягнення ми, таким чином, виділяємо два елементи будь-якої ситуації морального вибору: можливість вибору і здатність вибирати. Тим самим багатогранність ситуації в нашому випадку обмежується власне праксеологічним аспектом меж і вимог морального вибору; суб'єкт і об'єкт ситуації виступають під відповідним кутом зору, котрий, зрозуміло, враховує тип ситуації і складнощі її вирішення. Досліджуючи філософський аспект свободи вибору, К. Новиков відзначає такі види вибору: 1) за їх значимістю; 2) за ступенем їх узагальнення; 3) за ступенем їх евристичності. Свою класифікацію видів вибору автор виводить з аналізу соціальної сфери актів вибору суб'єкта. Настільки багатогранна діяльність людини, її зв'язок з природою, суспільством та іншими людьми, зазначає автор, наскільки є багатогранним її вибір. Багатогранність тієї соціальної сфери, в якій особистість проявляє себе, детермінує і видову різноманітність вибору [9, с. 39]. В зміст поняття значимість автор вклю-

чає об'єктивну і суб'єктивну цінність вчинку, його суспільне і особисте звучання. У зв'язку з цим в першому виді акти вибору суб'єкта він поділяє на такі класи: суспільно і особисто значимий, суспільно-значимий, особисто значимий.

Характеризуючи другий вид вибору, К. Новиков розрізняє рівні узагальнення і усуспільнення вибору. Свобода вибору, зазначає автор, розглядається на відповідному рівні узагальнення в залежності від об'єкта вибору, того «обсягу», котрий займає він у соціальному просторі (вибір, що стосується долі людства, в межах невеликої соціальної групи, індивідуальний вибір). А рівень усуспільнення показує, наскільки той чи інший конкретний акт (чи він стосується долі людства, соціальної системи чи окремої соціальної групи) став груповим, масовим, загальнолюдським [9, с. 38]. Третій вид вибору автор розрізняє за ступенем їх творчого начала, відокремлення його від ситуацій, в яких застосовується репродуктивне мислення.

Як робоча концепція така класифікація актів вільного вибору може бути застосована і в етичному дослідженні. Однак, не критикуючи концепції К. Новикова, зазначимо, що ефективнішим для праксеологічного підходу до морального вибору особи є цілісний підхід, тобто класифікація ситуації вибору в єдності її суб'єктивних і об'єктивних моментів. В цьому випадку можна зробити висновок не лише про те, що високий масштаб об'єкта морального вибору детермінує менш високий (вибір смислу життя – одиничні поступки), а вибір суб'єкта такого масштабу як клас, група – вибір індивіда, але й про те, що індивідуальна ситуація морального вибору втілює в собі істотні риси виборних ситуацій групи, класу, суспільства в цілому.

Суб'єкт ситуації морального вибору може бути досить різноманітним: це й індивід, що вибирає відповідний поступок; і колектив людей, що визначають норми взаємовідносин між собою; клас, що прагне змінити чи зберегти свою соціально-політичну структуру; нарешті, суспільство в цілому, що вирішує питання перспектив свого розвитку. Уже в такому наближеному розумінні суб'єкта ситуації міститься інформація про багатогранність об'єкта морального вибору. До цього можна віднести такі моральні феномени, як вибір одиничного вчинку й ідеалів; смислу життя і лінії поведінки; цілі-замислу і засобів її реалізації тощо. Факт, з яким ми зустрічаємося під час дослідження морально-праксеологічного аспекту ситуації морального вибору полягає в тому, що варіативне уявлення про моральну діяльність, необхідність множини варіантів моральних рішень і засобів їх реалізації, тобто, в нашому аспекті – об'єктивна можливість вибирати, не означає соціальної і моральної безмежності діапазону морального вибору. Можливість вибирати обумовлена способом життя людини, її місцем в системі суспільних відносин, визначеними і закріпленими в культурі системами моральних цінностей.

Соціальна обумовленість морального вибору полягає, перш за все, в характері об'єктивних можливостей поступати так чи інакше, оскільки людина може вибирати завжди між відповідними речами, що входять в її життєве коло. Формальна багатогранність варіантів поведінки жорстко обмежується соціальними обставинами, діапазон рішень суттєво відрізняється у людей, що мають неоднаковий статус у структурі суспільства. Соціальна обумовленість можливостей вибору пов'язана і з світоглядною і моральною обумовленістю рішень людини, з внутрішньою детермінацією вчинків. Конкретне рішення про найбільш прийнятний варіант вчинку – не менш важлива умова вибору, ніж об'єктивна можливість поступати так чи інакше; однак з усього цього не слідує, що моральний вибір може здійснюватися поза межами добра і зла. Врахування моральної допустимості альтернатив детермінує рішення людини не менше, ніж свідомість об'єктивно неможливих варіантів дії за відповідних соціальних обставин.

Моральна поведінка індивіда, соціальної групи, класу передбачає й моральну необхідність – вираження детермінації людських вчинків існуючими в суспільстві системами моральних норм та цінностей. Моральна необхідність відбивається у свідомості у вигляді мети (цілі), котру індивід має реалізувати в своєму вчинкові. Тому моральний вибір може бути справді вільним лише в тому випадку, коли він виступає результатом свідомого, і такого, що відповідає цій необхідності рішення. Усвідомлено приймаючи рішення, людина перетворює моральну необхідність із зовнішньої причини, що діє поза волею людини, в самодетермінацію. В цьому значенні співвідношення свободи і необхідності вибору виступає як діалектичне співвідношення причини і наслідку в ланцюзі людських вчинків: будучи передумовою морального вибору в історико-генетичному відношенні в рамках конкретних вчинків сама людська діяльність виступає породженням моральної регуляції. Інакше кажучи, свобода вибору – умова його моральності, але оскільки вибір обмежений діапазоном добра і зла, то він сам регулює свободу

вибору. Саме такий підхід дозволяє пояснити той факт, що в конкретних виборних ситуаціях моральна свобода може виявлятися не умовою, а наслідком механізму моральної регуляції.

Таким чином, усвідомлення морального вибору особистості як акту моральної діяльності, котрий виникає в ситуації, що вимагає переваги одного з варіантів вчинку, і виражається в моральному цілепродукуванні рішення про ефективні засоби досягнення мети і виконання морального рішення, практичній реалізації його у відповідності з моральними цілями результату, ґрунтується на діяльному підході до моралі. Такий підхід дозволяє виділити в моралі універсальні риси людської діяльності і тим самим застосувати до морального вибору «цільовий підхід»: аналіз співвідношення цілей, засобів і результатів. Значимість морально-праксеологічного дослідження визначається тим, що ефективність морального вибору обумовлює реалізацію його ціннісної спрямованості. Питання про специфіку моральності часто виступало у вигляді питання про характер самої моралістичної діяльності, співвідношення її з повсякденною життєдіяльністю людини. Від стародавніх часів до сучасності, в етиці простежується дві протилежні моделі розуміння цієї проблеми. В гедоністичній моделі, мораль виводилась із «звичайної» природи людини, з її життєвих попитів, мається на увазі, що люди самі зацікавлені в реалізації моралістичних вимог. Ця традиція досягла свого найвищого розвитку у концепції «розумного егоїзму», але в історії вимоги моральності як внутрішнього чинника людської діяльності часто вступали у гостре протиріччя з прагненням індивіда. В моралістичній свідомості це сформувалось у вигляді думки про вічний конфлікт між схильністю та обов'язком, практичним розрахунком і високим мотивом, що було підґрунтям для ригористичної моделі, в межах якої знаходяться етичні концепції стоїцизму, кантіанства, більшості течій християнства і східних релігій. Представники такого підходу вважають неможливим виводити обґрунтування моральності із природи людини і тлумачать мораль, як щось первісно протилежне практичним інтересам і природній схильності людей. З цього протиставлення, по-перше, виходить аскетичне розуміння моральної діяльності як суворого пригнічення людиною своїх природних устремлінь, а спонтанне устремління до добра вважається моральним тільки умовно і не в повній мірі (Лютер, Кант, Барт). По-друге, з цим пов'язана й песимістична оцінка моралістичної дієздатності людини, теза протестантської неоортодоксії про неможливість практикувати дійсну мораль у земному житті, положення екзистенціалізму про принципову неспроможність людини практично реалізувати свої ідеали. Таке розуміння моралістичної діяльності, а також ідеї про невиведення моральних начал з буття людини і про неможливість знайти основи моральності у сфері сущого, знайшло своє втілення у концепціях автономної етики, яка у XX сторіччі стала на позицію заперечення соціально-доцільного характеру моралістичної діяльності, що характерно для екзистенціалізму, неортодоксії, деонтологічного інтуїтивізму.

Кардинальний поштовх до розвитку був даний цій проблемі в епоху Відродження. Скажімо, в поглядах М. Монтеня можна спостерігати людину та її життя не через призму метафізичного синтезу та абстрактної гармонії, а у драматичному конфлікті, що виникає на зіткненні особистого та суспільного. Його хвилює питання відмінності моральності від звичаєво-традиційних настанов. Формулює він цю проблему у дусі свого часу. Звичаї людства досить багатопланові, загально прийняті погляди різноманітні, в них немає місця єдиній правді та істині, рівній для всіх. Найбезглуздіша вигадка може бути у певного народу «загально поширеним звичаєм», але там, де цей звичай практикується, усі відхилення від звичаю вважаються відхиленням від розуму. Звичаї та доброчесність, «про які прийнято казати, що вони породжені самою природою, породжуються в дійсності тим самим звичаєм» [7, с. 146–149]. Такі доброчесності умовні й конвенціональні, але не розумні у справжньому значенні. Загально визнаний звичай зовсім не є гарантом того, що відповідні йому вчинки будуть завжди доброчесними, підпорядкованими принципам моральності. Монтень вказує на «неправедність наших звичаїв». Всезагальна звичка «затуляє собою дійсний стан речей». Зірвавши з подібних речей личину та співставивши її з істиною та розумом, людина відчуватиме, що хоча її попередні судження зазнали змін, але підґрунтя під ногами все ж таки стало твердішим. На його думку, судити про будь-що, треба спираючись на розум, а не на суспільну думку [7]. Усталені у того чи іншого народу звичаї, не є ще мораллю або дійсною доброчесністю. Щоб збагнути істинної доброчесності, слід «зірвати личину» зовнішніх суспільних установлень, звернутись до власного розуму.

Наприкінці XVI сторіччя, в епоху розвитку індивідуалізму, егоїзму та політичного честолюбства, міжусобних війн та релігійних конфліктів,

зазнає поразки ілюзія, що у вирішенні моралістичних проблем можна покластися на людину як таку, на її природні потреби та устремління, на ті внутрішні закони, які кожний може черпати з самого себе. Монтень, чітко помічаючи цю критичну проблему часу, бачить «надмірними закоханість у себе та високу думку про себе, де власні погляди ставляться на високий рівень, щоб заради їх тріумфу не зупинитись перед порушенням суспільного спокою… Звичайний правопорядок не визнає виключних випадків, тому що людське життя передбачає упорядковану спільноту, в якій кожний виконує встановлені для нього обов'язки й усі в злагоді дотримуються єдиних законів. У будь-яких нововведеннях він бачить прагнення підкорити усталені суспільні правила та установи несталості свавілля» [8]. Не приховує Монтень і джерел власного побоювання перед високою думкою про себе тих, хто переступає закони звичаю. Це міжусобиці і ворожнеча між політичними та релігійними таборами, безвідповідальність законодавців, готових все влаштувати по новому, фанатична самовпевненість сторін, які ведуть боротьбу, кожна з яких прагне нав'язати іншій свою правду, не бажаючи знати доводи іншої сторони, войовнича нетерпимість та презирство до того, що для нас недосяжне. «Безглуздо судити, що істинне, а що хибне на підставі нашої обізнаності», – пише Монтень. Він вказує на «розумників», які оцінюють все за власною міркою, паплюжать доброчесність інших [7].

Виявляється, що «безглузда нерозсудливість» високої думки про себе складається з того, що притаманне звичаєво-традиційному, приватно-локальному, замкнуто-становому погляду на речі, з прагнення вимірювати все власною міркою та не сприймати того, що далеке від власної точки зору. Таким чином, стають зіпсованими не тільки суспільні звичаї, проти яких ми виступаємо, але й ми самі: «Зло засіло в нашій душі, а вона не в змозі втекти від самої себе». Отже дійсна доброчесність не перебуває а ні в суспільних норовах, а ні в душі індивіда. Монтень приходить до висновку, що у власній суспільній діяльності ми повинні дотримуватись заведених порядків, «кожен повинен скорятись законам держави, у якій живе», але «суспільство не має ніякої справи до наших поглядів» [7]. Суспільне життя зі своїми законами, потребами та інтересами не може бути, за Монтенем, підґрунтям дійсної доброчесності. «Загальне благо вимагає, щоб в ім'я його йшли на зраду, брехню та нещадне винищення». Брехня «часто приносила користь, і більшість справ людських існує за її рахунок і тримається на ній. Існують вади, шановані законами, і бувають «хороші або пробачливі вчинки, які так чи інакше незаконні». Таким чином суспільна користь і моральність – речі різні. «Мірилом чесності і краси того чи іншого вчинку ми помилково вважаємо його корисність», але треба проводити «відмінність між корисним і чесним, вважати природні вчинки, не тільки корисними й вкрай необхідними, але й брудними та небезпечними». Помилково також вважати, стверджує Монтень, що людські співтовариства «існують за рахунок доброчесності їх членів. Вони «складаються і тримаються, чого б це їм не коштувало». Люди «із своїх власних вад створили політичне об'єднання, а також цілеспрямовано влаштоване й справедливе суспільство» [7]. Отже моральність не може ґрунтуватись ані на особистих, ані на суспільних інтересах: вона не співпадає ні з тим, ні з іншим. Такий висновок створює теоретикам моралі складну проблему стосовно основи доброчесності, якщо вона не ґрунтується ні на особистих, ні на суспільних потребах людини, а вступає у протиріччя з одним та другим. Філософська думка в майбутньому безуспішно намагатиметься розв'язати цю проблему, вбачаючи в цьому найбільш суттєве у специфічній природі моральності.

Підсумовуючи філософсько-етичні концепції специфіки моральності, можна зробити висновок, що мораль в її теоретичному поясненні, зводилась: по-перше, або до природи людини, розумного законодавства, організації суспільного життя; або до пізнання світу та людини. По-друге, її специфіка усвідомлювалась хоча і по різному, але визначалась завдяки зверненню до деяких простих очевидностей моральної свідомості, тобто визнавалась але аналізу не піддавалась. Внутрішній зв'язок філософської проблематики з певними напрямками моралістичного світогляду безумовний, але й існують принципові відмінності між цими двома способами мислення. Тому питання про співвідношення філософії з моральною свідомістю неодноразово ставало гострою проблемою. Філософи не тільки свідомо чи несвідомо приймали в систему своїх суджень деякі моральні постулати та моралістичні способи аргументації, але й інколи зовсім критично ставились до відтворення моральних ідей в сфері філософського мислення, протиставляючи наївному моралізуванню сувору об'єктивність неупередженого дослідження або реального історичного досвіду.

Моральна регуляція поведінки людей у суспільстві здійснюється завдяки внутрішньому

переконанню особистості, громадській думці, традиції, моральному авторитетові. Мораль охоплює широкий спектр суспільних явищ. Як регулятивний інститут соціуму вона включає моральну свідомість, моральні відносини, моральну діяльність. Мораль – це не тільки форма суспільної свідомості, як вважалось раніше, а й соціальний інститут, що виконує в суспільстві (разом з регулятивною) функції пізнання, комунікації, виховання, успадкування тощо. Центром моральної регуляції є моральна норма, яка має загальний характер. Якщо релігія апелює насамперед до віруючих, то мораль однаково вимогливо ставиться до всіх. Загальність моральної норми полягає не в тому, що її ніхто ніколи не порушує, а в тому, що кожна людина потребує її дотримання для себе. Моральні норми дають можливість людині оцінювати свої і чужі вчинки, співставити їх з еталоном, спрямовувати й регулювати відносини з іншими людьми. Моральна норма постає водночас у трьох головних якостях – як норма-заборона, норма-розпорядження і норма-наказ. Прості норми моралі – уявлення людей про добро, зло, обов'язок, щастя, справедливість – передаються від покоління до покоління. Звичайно, вони конкретно-історично зумовлені, на них позначаються суперечності тих чи інших періодів життя суспільства, соціальні катаклізми. Проте загальна гуманістична основа залишається незмінною. Елементарні норми моралі (а вони завдяки їх простоті є виявом найбільш узагальнених моральних вимог і розпоряджень) мають загальнолюдський характер і такий широкий діапазон регулятивної дії, що навіть складно визначити більш-менш явні межі їх функціонування.

Систематизація моральних регуляторів людства – справа надзвичайно складна. Досвід показує, що мораль не можна загнати в будь-який перелік нормативів. Будь-яка регламентація моральності створює безвихідь. Винятком є, мабуть, лише Біблія, бо в ній немає штучних моральних систем, а фіксується лише те, що вивірено досвідом морального спілкування людства: «У всьому як хочете, щоб інші чинили з вами, чиніть ви з ними». Проте це не означає, що споконвічні моральні норми не можуть бути приведені в систему, об'єднані принципом, ідеєю, ідеалом. Навпаки, лише в системі вони здатні виконувати свою регулятивну функцію. Пошук об'єднуючих принципів, ідей, ідеалів, який було розпочато ще в сиву давнину, не закінчено і нині. Тому людство в черговий раз звертається до таких мислителів як Конфуцій та І. Кант. Саме Конфуцій за 500 років до нашої ери знайшов формулу одвічного морального закону: «Чого не бажаєш собі, того не роби іншому». І. Кант інтерпретував цю формулу в контексті категорій західноєвропейської цивілізації: «Роби так, щоб максима твоєї поведінки була законом поведінки для всіх» [5]. Моральна регуляція спирається на громадську думку і совість кожної людини. У цьому – її сила і таємниця ефективності застосування практично до всіх сфер суспільного життя і водночас її слабкість. Якщо людина не має совісті, моральні регулятиви безсилі. Громадська думка може засудити (психологічно, морально), хоча не може покарати. Дуже багато людей нехтують її вимогами, зневажають традиції, не визнають загальнокультурних цінностей. Звичайно, в такому разі мораль безсила, але не безсилі люди. Зважаючи на це, вони продовжували пошук нових регулятивних механізмів життєдіяльності і врешті-решт знаходили їх.

Одним із надзвичайно ефективних механізмів регуляції функціонування та розвитку соціуму на стадії його класової поляризації стало право. Напевно, джерело права – в суспільній практиці людей, яка поляризувала їхні відносини (завдяки поділу праці та приватній власності), що унеможливлювало їхню регуляцію релігією та мораллю. Держава узагальнила природні відносини людей, котрі контактували в суспільстві, поділеному на протилежні класи. Узагальнення набуло статусу норми, пізніше – права й виконувало регулятивну функцію, спираючись на авторитет і силу держави.

Органічне єднання правових регуляторів з державними структурами формує ще один якісно новий механізм регуляції, функціонування та розвитку соціуму, який дістав назву політики. Як регулятивний механізм, політика охоплює насамперед відносини між великими соціальними групами – класами, націями, народностями тощо. Разом з тим вона не цурається особистості. Суб'єкт соціального розвитку – це індивіди та соціальні спільності. Політика стосується всіх людей разом і кожної особистості зокрема. Регулятивні можливості політики не обмежуються сферою економічного життя суспільства. Політика проникає в науку і культуру, соціальну сферу. Політика відстоює державний інтерес, тому є всі підстави говорити про економічну, культурну, наукову, соціальну політику тощо. Політика є завжди державною або антидержавною. Методи політичного регулювання тих чи інших підрозділів суспільного життя, як і соціуму в цілому, визначаються тим, що держава (навіть за наявності

опозиції) володіє монополією на політичну владу в суспільстві. Політика – соціальний феномен, що складається з різних (матеріальних, соціальних, духовних) підрозділів суспільного життя. Вважається, що цей феномен охоплює такі елементи як політична свідомість (масова та індивідуальна); політичні відносини, явища та процеси; політичні інститути та установи; політичні норми [1, с. 32].

Висновки. Таким чином, можна переконатися, що моральність, усупереч поширеному тлумаченню, не є явищем виключно соціальним. Виходячи у своєму застосуванні далеко за межі міжлюдських стосунків, тобто соціальності, вона й за самою своєю суттю не може бути зведена до останніх, не може розглядатися тільки як похідна від них – так само як не можуть розглядатися подібним чином ні мистецтво, ні філософія, ні релігія, ні наука. Всі ці форми духовності є цілісними проявами людини; людина ж співвідноситься у своєму формуванні й існуванні з усім загалом навколишнього буття, тому її неможливо звести до будь-якого особливого аспекту, навіть найочевиднішого для нас.

Особливість моралі, як засобу регуляції людської діяльності полягає в тому, що моралістичні вимоги й оцінки, безпосередньо виробляються масовою свідомістю, санкціонуються волею суспільства та претендують на загальнолюдську значимість, усвідомлюються й формулюються у вигляді норм однотипної поведінки, а також принципів та ідеалів, які мають ціннісні обґрунтування і для своєї реалізації вимагають усвідомлення окремими індивідами у вигляді особистого переконання і мотиву. І це стосується не лише окремих вчинків, поведінки індивідів чи груп, але й до життєвого устрою суспільства в цілому. Маючи такі особливості, мораль – як засіб регуляції діяльності, виступає специфічною формою свідомості, має своїм предметом моралістичні аспекти не тільки повсякденного індивідуального та колективного життя, але й ставлення індивідів до процесу історичного розвитку.

Політична свідомість є опосередкованим відображенням політичного життя суспільства, суттю якого є проблема влади, формування, розвиток і задоволення інтересів та потреб політичних суб'єктів. Зрозуміло, що деякі світоглядні стереотипи (чи навіть архетипи), ідеї можуть бути лише опосередковано пов'язані з тим, як люди розуміють державу і політику. Свідома чи несвідома зміна смислу політичних ідей може здійснюватися і в часовому контексті – від покоління до покоління, і в разі перенесення тих чи інших ідей з одного ґрунту на інший. Ідеї можуть – залежно від тих чи інших ситуацій і того чи іншого соціального підґрунтя – мати дуже несподівані переосмислення. Отже специфіка моральності полягає в тому, що вона є найбільш універсальною формою особистого світорозуміння і світосприйняття, активним стимулом до соціальних дій, акумулятором ціннісних орієнтацій індивіда, соціальних груп і суспільства в цілому, регулятором суспільно-політичних і духовних процесів у суспільстві.

Список літератури:

1. Бурлацкий Ф., Галкин А. Современный левиафан. М., 1985. 382 с.
2. Гумницкий Г. Основные проблемы теории морали. Иваново, 1992. 227 с.
3. Дробницкий О. Проблемы нравственности. М.: Наука, 1977. 333 с.
4. Бойченко І., Романенко О., Бойченко М., Куценко В., Багінський В. Цивілізація: структура і динаміка інститут філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України; Київський ін-т бізнесу та технологій; Київський національний ун-т. ім. Тараса Шевченка // І.В. Бойченко (заг. ред.). К.: видавець Купріянова О.О., 2003. 448 с.
5. Кант И. Основы метафики нравственности. М.: Мысль, 1999. 528 с.
6. Леонтьев А. Деятельность. Сознание. Личность. М., Наука, 1989. 566 с.
7. Монтень М. Опыты в 3-х кн. М.: Голос, 1992, кн. 1. 383 с.
8. Мур Дж. Принципы этики. М.: Прогресс, 1984. 326 с.
9. Новиков Б. Контуры духовности. Новые контексты идентификации. Вопросы философии.1992. № 12. С. 21–41.
10. Ротницкий В. Диалектика форм общественного сознания. Тюмень: Изд.-во Тюменьского университета, 1993. 356 с.
11. Титаренко А. Структуры нравственного сознания. М.: Мысль 1974. 278 с.
12. Уледов А. Структура общественного сознания. М.: Мысль, 1988. 324 с.
13. Шердаков В. Аксиология и этика. Тбилиси: Изд. – во Тбилиского университета, 1990. 168 с.

МОРАЛЬ КАК СПЕЦИФИЧЕСКАЯ ФОРМА МОТИВАЦИИ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ

Статья посвящена термину «мораль» как специфической формы мотивации человеческой деятельности, определению нравственной деятельности как аспекта человеческой деятельности. Автор доказывает, что специфика нравственности заключается в том, что она является наиболее универсальной формой личного миропонимания и мировосприятия, активным стимулом к социальным действиям, аккумулятором ценностных ориентаций индивида, социальных групп и общества в целом, регулятором общественно-политических и духовных процессов в обществе.

Ключевые слова: *мораль, человеческая деятельность, нравственная оценка, общественные правила, миропонимание, мироощущение, социум.*

MORAL AS A SPECIFIC FORM OF MOTIVATION OF HUMAN ACTIVITY

The article is devoted to the term "morality" as a specific form of motivation of human activity, the definition of moral activity as an aspect of human activity. The author proves that the specificity of morality lies in the fact that it is the most universal form of personal understanding of the world and perception of the world, an active stimulus to social actions, an accumulator of the individual's value orientations, social groups and society as a whole, and a regulator of socio-political and spiritual processes in society. Thus, we can be sure that morality, contrary to popular belief, is not a purely social phenomenon. Proceeding from the interpersonal relations, that is, sociality, it cannot be reduced to the latter by its very nature, nor can it be regarded merely as a derivative of them — just as neither art, nor philosophy, nor philosophy can be regarded in this way. religion or science. All these forms of spirituality are integral manifestations of man; man, on the other hand, correlates in his formation and existence with the whole of the surrounding life in general, so it cannot be reduced to any special aspect, even the most obvious to us. The peculiarity of morality as a means of regulating human activity is that moralistic requirements and assessments, directly produced by the mass consciousness, sanctioned by the will of society and claim to universal significance, are realized and formulated in the form of norms of uniform behavior and principles and ideals justifications and for their implementation require awareness. And this applies not only to individual actions, behavior of individuals or groups, but also to the way of life of society as a whole. Having such features, morality – as a means of regulating activity, acts as a specific form of consciousness, has as its subject the moralistic aspects not only of everyday individual and collective life, but also the attitude of individuals to the process of historical development.

Key words: *morality, human activity, moral evaluation, social rules, world outlook, attitude, society.*

УДК 17.023.34
DOI https://doi.org/10.32838/2709-2933/2020.2/10

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

ЦІННІСНІ ВИМІРИ КОНЦЕПТУ ЩАСТЯ У ФІЛОСОФІЇ ГРИГОРІЯ СКОВОРОДИ

У статті розкривається концепція щастя Григорія Сковороди як основа особистісного буття, самореалізації та творчої діяльності людини. Аналізується проблема людини, її існування. Життя людини має бути радісним, а зробити його таким може тільки вона сама. Григорій Сковорода стверджує, що щастя досяжне для всіх. Для того, щоб його пізнати, не обов'язково осягнути складну філософську матерію чи прилучитися до кола вибраних. Щастя – просте і за змістом, і за формою. Особлива увага звертається на самопізнання як осмислення вищого закону історичного, за самою своєю суттю, буття людини, яке Г. Сковорода трактує в найзагальнішому плані. Розкрито філософські погляди українського філософа, що проявляються у свободі самовираження, в пошуках щастя, істини і пізнанні самого себе.

Ключові слова: *філософія, пізнання, самопізнання, щастя, буття, людина, особистість, суспільство, духовні цінності.*

Актуальність теми дослідження. Нині у філософській думці актуалізуються процеси переосмислення феномену людини, передусім у аспекті інтеграції духовного та соціального. Вирішення цієї проблеми передбачає звернення до ідей видатного українського мислителя Григорія Сковороди, котрі здатні багато чого прояснити у сучасних пошуках гармонійного існування людини у соціумі. Сковорода моделює ідеал людини, тільки не «людини-героя», для якої сенс життя вимірюється матеріальними цінностями, а, навпаки, духовно багатої, узгодженої з зовнішнім світом через «сродну працю».

У центрі його уваги перебувала й проблема щастя. Вона пов'язувалася в нього зі «сродною працею», яка, на тверде переконання філософа, є необхідною передумовою щастя.

Актуальність цієї теми зумовлюється необхідністю поглибленого вивчення філософських аспектів концепції самопізнання Г. Сковороди для обґрунтування основоположних принципів і засад становлення та самореалізації творчої особистості в умовах інтенсивного розвитку національного соціокультурного простору.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Література, присвячена цій темі, надзвичайно чисельна і різноманітна. Вона охоплює широке коло історичних та філософських проблем.

Розвиток філософської думки кінця XVI – XVIII ст. проаналізований та узагальнений в працях В. Нічик [4], окремі проблеми глибоко розглянуті дослідниками Ю. Вільчинським, М. Кашубою, В. Литвиновим, І. Огородником, М.Д. Роговичем, Л.В. Ушкаловим, З. Хижняк, Н. Мозговою, Ю. Федівим та іншими. Ці автори визначають характерні риси розвитку теоретичного мислення, виявляють закономірності становлення оригінальної філософської думки цього періоду, розглядають питання братського руху, діяльність мислителів Києво-Могилянської академії, дають обґрунтовану оцінку їх творчості, розкривають її ідейний зв'язок з надбаннями західноєвропейської філософії, наголошуючи на створенні вітчизняної філософської традиції.

Специфіку людської діяльності, основи творчої, «сродної» праці у філософії мислителя аналізували Г. Волинка, Б. Кульчицький, М. Сич та інші.

У сучасній вітчизняній філософії розгорнуто широке дослідження усього спектру філософських проблем сковородинознавства, плідні ідеї у вивченні яких обґрунтовують І. Бичко [1], І. Бойченко, Г. Волинка, Г. Горак [2], В. Микитась, М. Попович [6], Є. Причепій, В. Табачковський та інші.

Мета статті – визначити та проаналізувати концепцію щастя Г. Сковороди як основу особистісного буття людини.

Виклад основного матеріалу. Основне спрямування праці Г. Сковороди зводиться до дослі-

дження людини, її існування. Науку про людину та її щастя він вважав найважливішою з-поміж усіх інших наук.

На ґрунті об'єднання категоріальних сутностей любові та віри у пізнанні людиною самої себе складається категорія «щастя». Щастя міститься в нас самих, осягаючи себе, знаходимо духовний спокій «Щастіе наше есть мир душевный, но сей мир к коему-либо веществу не причитается; он ни золото, ни сребро, ни древо, ни огонь, ни вода, ни звѣзды, ни планеты.» [8; с. 361]. Щастя легко досягається, коли людина йде шляхом любові та віри. Його досягнення залежить тільки від самої людини, її серця. Всі люди народжені для щастя, але не всі досягають його, вважає мислитель. Ті, хто задовольняється багатством, почестями, владою та іншими зовнішніми атрибутами земного існування, роблять величезну помилку, стверджуючи, що вони досягли щастя. Вони отримують не щастя, а його привид, образ, який у кінцевому рахунку перетворюється на прах. Г. Сковорода наполегливо підкреслює, що люди переважно вступають на легкий шлях його видимості. Він стверджує, що не в насолоді щастя, а в чистоті серця, в духовній рівновазі, в радості.

Г. Сковорода своїм власним життям утверджує оригінальну думку, що заклик «Пізнай себе» – це не тільки вираження необхідності пізнання людської екзистенції, а й вказівка основного шляху цього пізнання. А суть її в тому, що найкраще себе може пізнати сама людина, бо шлях пізнання – це не лише раціональне осягнення людського життя, а, насамперед, переживання його. Мабуть, тому Г. Сковорода прагнув самотності, бо найвищим щастям вбачав досягнення глибин власної душі. Задля цього не прагнув самоізоляції, а самовдосконалення.

У міркуваннях Г. Сковороди про щастя наявний такий важливий аспект: «Правда, мы родились к істинному щастію и путешествуем к нему, а жизнь наша есть путь, как рѣка текучій» [8, с. 324]. Тобто людське щастя втілюється не тільки в духовних шуканнях, у сердечній радості, а й у праці, зокрема спорідненій. Філософ вказує, що здібності дає людині Бог, що царство Боже всередині людини. Прислухаючись до свого внутрішнього голосу, людина має обрати собі заняття не тільки не шкідливе для суспільства, а й таке, котре приносить їй внутрішнє задоволення і душевний спокій. Всі заняття добрі лише тоді, коли виконуються у відповідності з внутрішньою схильністю.

Таким чином, філософ наполягає на тому, що життя людини має бути радісним, а зробити його таким може тільки вона сама. Він стверджує, що щастя досяжне для всіх. Для того, щоб його пізнати, не обов'язково осягнути складну філософську матерію чи прилучитися до кола вибраних. Щастя – просте і за змістом, і за формою. На підставі такого його розуміння філософ проповідував простоту життя, бідність (але не аскетизм, а розумну достатність), задоволення, яке випливає із спілкування людини з природою. Особливістю філософії Г. Сковороди є поділ світу на два начала: вічне та тлінне. Переважного значення він надає Вічному, нетлінному.

Центром розгортання соціальної проблематики є проблема людського щастя. Виходячи з концепції двоїстої природи світу, Г. Сковорода розрізняє в людині її тілесну і духовну (божисту) натури. В цьому не було б нічого нового, якби філософ безпосередньо наслідував теософську традицію протиставлення смертного тіла безсмертній душі. На перший погляд роздвоєний «мікрокосм» Г. Сковороди так і сприймається: адже в людині є «божисте», невидиме, й матеріальне, тілесне. Проте автор не завжди дотримується жорсткої традиційної схеми їх протиставлення. Він не стільки протиставляє ці дві природи в людині, скільки підкреслює перевагу невидимої природи над видимою, тілесною. Бо дійсна людина – це її внутрішній, духовний світ з притаманними йому волею, розумом, почуттями, прагненнями, природними здібностями, що приносять задоволення й щастя.

Концепція людини в творчості Г. Сковороди набула подальшого розвитку в ученні про «сродну працю».

У складній алегоричній, символічній системі його вчення, автор визнавав чітко відображені основні духовні цінності селянського стану. Про це свідчать заклики до поміркованості в життєйських потребах.

Г. Сковорода був мудрою людиною, філософом; він бачив панівне соціальне зло, нерівність і несправедливість. Його ставлення до них негативне, осудливе, але це осуд зовнішнього спостерігача, котрий переконаний у нездоланності наявного зла, хоча шляхи й рецепти подолання його відомі. Цю особливість соціального протесту філософа-громадянина проти «мира лукавого» його кумирів та ідолів тонко підмітив Іван Франко, підкресливши, що мислитель цінував понад усе свободу і бачив, що для його поглядів й ідеалів, його вдачі і моральної чистоти не було місця в суспільній ієрархії.

Спосіб життя Г. Сковороди відповідав його переконанням, ідеалам і вченню. Мудрець мріяв

про ідеальне суспільство, засноване на принципах свободи, людської взаємоприязні та щастя.

Таким чином, ідеал суспільства й соціальних взаємин він вбачає не в світі матеріальних, уречевлених, предметних взаємин, а у стосунках, опертих на глибинні духовні й моральні засади, на внутрішні переконання людини, здатної керувати тілом і тілесними пристрастями, які суперечать божистому й людському, духовні, є ідеалами добра, щастя та істини. Г. Сковорода стверджує: «Щастіе твое внутр. Тебе есть, тут центр его зарыт: узнав себе, все познаеш, не узнав себе, во тмѣ ходить будеш и убоишися страха, гдѣ его не бывало. Узнать себе полно, познаться и задружить с собою сей есть неотъемлемый мир, истинное щасті и мудрость совершенная» [8, с. 372]. Сковорода продовжує: «Слушай, хрістіанине, с твоим языческым серцем! Долго ль тебе лежать на земли? Будеш ли ты когда-нибудь человѣком? Не будеш – для чего? Для того, что на плотскую занавѣсу засмотрѣлся, а на лице истиннаго божіего человѣка смотрѣть никак твоєму оку нетерпеливо» [8, с. 137].

У своєму творі під назвою «Наркісс» Сковорода звертається до однойменного персонажа, щоб показати різницю між самолюбством, егоїстичною любов'ю і справжньою любов'ю до власного «Я», що витікає із пізнання самого себе. По-справжньому пізнати себе – значить полюбити себе. «Видно, что любов есть Софіина дщерь. Гдѣ мудрость узріла, там любов сгорѣла» [8, с. 154]. Сковорода продовжує: «Наркісов образ благовѣстит сіє: «Узнай себе!». Будьто бы сказал: хощеши ли быть доволен собою и влюбиться в самаго себе? Узнай же себе! Испытай себе крѣпко. Право! Како бо можно влюбитися в невѣдомое?» [8 с. 154].

Отже це не значить любити себе заради самозакоханості. Ця любов до себе не має нічого спільного із самолюбством, а, навпаки, вона протиставляється йому. Любов до свого «я» заснована на любові до ближнього, на любові до «я» ближнього. Я люблю себе, щоб любити свого ближнього, тому що я повинен любити свого ближнього так, як я люблю себе самого. Ось основний сенс тези Сковороди, відповідно до якої потрібно пізнати себе, щоб полюбити себе. Але наш філософ іде далі: «… ести кто щастлив <…> Будь добр ко всѣм. Не обидиш и врага свого, ести хоть мало узнать себе потщишься. Но презираю природу твою и радуюсь. Конечно, узнаєш себя, ести любить будеш вникать крѣпко внутрь себе, крѣпко, крѣпко…» [8, с. 372]. Любити – значить любити серце іншого, хоча воно й відрізняється від вашого.

Тим часом людина може «відродитися», щоб стати справжньою людиною, оскільки, як зазначає мислитель «Источником нещастія есть нам наше безсовѣтіе: оно-то нас плѣняет, представляя горкое сладким, а сладкое горким. Но сего б не было, естли бы мы сами с собою посовѣтовали» [8, с. 330].

Основне у філософії Г. Сковороди – це пошук справжньої, істинної людини. Ця мета і лежить в основі його пошуку: світ, суспільство відійшли далеко від абсолюту і людина втратила сенс свого покликання.

Людина – більша, ніж сума її знань, ніж соціальна структура, яку вона створює і в яку включає себе, бо суть справжньої людини не залежить від її становища у видимому світі. Людина – це сума прагнень, здогадів, безкінечних бажань усього людства. Вона має необмежені можливості серця.

Основна філософська ідея Г. Сковороди сконцентрована навколо поняття «серце» людини. Він вважає, що поняття «зовнішня людина» належить до царини почуттів та психологічної сфери життя людини, включаючи і психологічну діяльність. Те, що більшість людей вкладає у поняття внутрішнього життя, включає в себе діяльність нашого мозку, аналітичні і творчі здібності, які виявляються в аналітичному мисленні та логічному міркуванні. Сковорода охоче з цим погоджується, але він розглядає цю так звану внутрішню активність як поверхневу і другорядну стосовно до більш глибокого, що є в людини – основного духовного суб'єкта. Він допускає, проте, що цю сферу свідомого і духовного життя людини можна назвати загальними словами «внутрішній світ».

Ідеї самопізнання Г. Сковорода відводив особливе місце у своїх філософських роздумах, духовних розмовах і педагогічній практиці. Перша виступає у філософа неодмінною умовою істинного шляху пізнання. Проблема самопізнання знаходить своє відображення в його трактатах «Нарцис», «Асхань», в багатьох листах, байках і духовних віршах.

Сенс життя у філософії українського філософа виявляється в самопізнанні і самовдосконаленні, в розкритті людиною самої себе. Звичайно, ця самореалізація людини припускає повернення до глибоких основ її існування.

Щасливою, на думку мислителя, людина може бути лише тоді, коли вона живе й працює згідно зі своєю «сродністю», а щастя – одна з центральних категорій його етики. Той, хто не дає мож-

ливості людині так жити, робить її нещасною і, згідно з філософськими поглядами Г. Сковороди, морально засуджується. Відстоюючи право на свободу, Г. Сковорода захищає право на самобутність і свободу її прояву. На це спрямована його теорія «сродностей». Проблему самобутності він розв'язує кардинально й однозначно. Самобутність особистості, а, отже, як випливає з його вчення, і народу, нації визнається й цінується, оскільки вона не тільки має статус божистості, а й корисна людству, бо її самореалізація збагачує людство досягненнями такої ж самобутньої «сродної» праці.

Г. Сковорода вказує на ту обставину, що найважча праця, якщо вона виконується з Богом, стає легкою. Людина, котра знайшла свою «сродність», працює натхненно й легко, долає будь-які труднощі. Така людина незламна у реалізації своєї волі, бо її воля стає тотожною з Божою волею. Сродна праця – праця цілеспрямована, обов'язкова і її ознака – це її корисність, потрібність іншим. Сродності, згідно з ученням Г. Сковороди, розподіляє Бог і, отже, розподіляє найкращим чином. Люди, які роблять свій внесок до вселюдської праці, співпрацюють згідно з божественним планом, а діяльність кожної людини збагачує людство й ощасливлює того, хто втілює, самореалізує себе в спорідненій праці. Під Богом можна розуміти й відчужену людську сутність, яка, у свою чергу, є соціальною. Тоді «сродна» діяльність може розумітися як така, що перебуває в гармонії з потребами людини, людства.

Основну увагу філософ зосередив на проблемі людини та її щастя. Він невтомно шукав шляхів до цього щастя: «Не знаєш ли ты, что и самой щастія истиннаго иск есть то шествіе путем божіим и путем мира, имѣющим свои многія степени? И не начало ли сіе есть истиннаго щастія, а чтобы находится на пути мирном?» [8, с. 341]. На думку мислителя, важливу роль у створенні ґрунту для добробуту людини і всього людства повинна відігравати творча праця. Така умова буде реальною лише тоді, коли праця відповідатиме душевному покликанню людини, її нахилам. Так народилася оригінальна теорія «сродної праці». Природа чи Бог кожній людині від народження дає певні здібності і важливо не занедбати їх, а відчути і жити згідно з ними. А це значить, що треба жити за натурою, але не йти за сліпою натурою, а за внутрішнім своїм блаженним духом. Людина ж іде проти цього духу, коли, за Сковородою, входить у неспоріднену стать, бере непридатний для себе обов'язок, навчається тому, для чого не народжена, приятелює з тими, до яких не народжена. Якщо притримуватися цих умов, то можна стати щасливим у всякому стані та на будь-якій посаді, коли тільки знайти те, до чого веде природа, а без неї не зроблять щасливими ні багатство, ні великі чини.

Щастя не має матеріальних відповідників, воно є духовною субстанцією. Щасливим може бути лише той, у кого спокійне сумління. «Живые проживаимо, други мои, жизнь нашу, да протѣкают безумныя дни наши и минуты. О всем нужном для теченія дней наших промышляимо, но первѣйшее попеченіе наше пусть будет о мирѣ душевном, сирѣчь о жизни, здравіи и спасеніи ея» [8, с. 349].

Метою людського життя є досягнення вищих доброчинностей, і в цьому досягненні людина не повинна ставити собі жодних меж. Пізнаючи себе та самовдосконалюючись шляхом цілковитої перемоги духу та душевного спокою, кожний зможе досягнути щастя.

Висновок. Український любомудр, поет-мислитель Григорій Сковорода, котрий уособлює в собі цілісність серця, розуму та вчинку, є зразком таких намагань. Поставивши в центрі своєї філософської системи людину, її реальні потреби й прагнення, він виходив з необхідності озброїти її засобами досягнення щасливого життя, яке має за основу Епікурову вимогу «живи за природою». Цю тезу мислитель вперше в історії української філософії перетворив на вимогу працювати за «сродністю», яка взаємопов'язана з теорією самопізнання і вченням про загальне щастя. У ній він вбачає одну з найважливіших передумов досягнення людиною щастя, реалізації дійсно людського способу життєдіяльності. Сковорода підходить до ідеї перетворення праці із засобу існування в найпершу природну потребу і найвищу насолоду особистості, бо «сродна» праця, тобто праця за природними нахилами, здібностями визначає життя людини і становить його смисл, духовно збагачує особу і дає можливість їй віднайти свій справжній шлях і своє місце в складній системі суспільних взаємозв'язків і відносин, зорієнтуватися в ціннісно-смисловому універсумі культури.

Г. Сковорода виходив із передумови, згідно з якою людина не може виробити об'єктивного погляду на світ, якщо вона не визначить своє місце в природі та суспільстві. Філософ бачив у пізнанні самої людини ключ до пізнання природи і суспільного розвитку. Людину він розглядав не просто як частину природи, а як особливий маленький світик – мікросвіт, який за складністю своєї організації перевершує всі явища природи,

і який складається з тих же двох натур (зовнішньої та внутрішньої), що й макрокосм. Ідея перетворення людини із зовнішньої у внутрішню, духовну, що є в основі вчення Г. Сковороди, спрямована на внутрішнє життя людини. Шлях до внутрішнього духовного розвитку пролягає через її моральне вдосконалення, вагомість якої визначається її якостями, такими як розум, знання, працьовитість, віра, милосердя, справедливість і проявляється в її справах. Діяльність усіх у суспільстві повинна визначатись природним покликанням, природними нахилами людини до праці, а праця має бути направлена, перш за все, на добробут суспільства. Мета людини – не переробити себе і природу відповідно до надуманих ідей, а розвивати те, що вже закладено в ній, очистити душу, досягти гармонії відповідно до «сродності». Зміст людського життя, існування мислитель вбачає у самопізнанні, якого він прагнув досягти в процесі діалогу з іншими людьми та розмови зі своїм «Я». Вислів «Пізнай самого себе» став поштовхом до його філософствування та визначив напрям до пошуків істини. Філософ сприйняв його як поклик до пізнання взагалі, до вияснення змісту, ролі та меж людського пізнання у відповідності з божистою мудрістю.

За вченням Г. Сковороди, наближення до основ істинного знання – мета і обов'язок кожної людини, що прагне розумного та щасливого життя. Провідником людини в цьому виступає пізнання, яке допомагає розумно вести людські справи, прийти до розуміння свого місця в суспільстві. Внаслідок цього виникає особлива атмосфера існування, що дозволяє людям реалізувати свої сутнісні сили. Отже в процесі самопізнання людина знаходить сенс свого буття, змінюється і вдосконалюється як сама, так і суспільні стосунки.

Масштабність мислення Г. Сковороди найповніше виявляється у концепції «сродної» праці, акцентованої таким чином, що природа постає одним з найважливіших центрів світобудови. У природі все влаштоване розумно і людина повинна зріднитися з нею і жити в гармонії. Природа для Г. Сковороди була джерелом радості, спокою, щастя, давала поштовх людині для творчості. Мислитель вважав, що свободу, духовне задоволення можна знайти лише у єдності з природою. Свій життєвий ідеал він порівнює з образом зеленої верби над чистою водою. Автор шукає свої ідеали в простому оточенні на лоні природи, яка надихає його на роздуми та самопізнання.

В самопізнанні та творчій активності людини виявляється її прагнення до самореалізації. Сутність перетворення праці в першу життєву потребу полягає у перевтіленні її (праці) у творчий процес, у формуванні потреби в праці, як в творчості. Отже етичною стороною творчості виступає активна життєва позиція людини, її зацікавлене ставлення до праці, коли вирішальним стимулом до неї є сама діяльність як необхідна, внутрішня потреба людини у виявленні та реалізації власних сутнісних сил через «сродність».

Список літератури:

1. Бичко А., Бичко І. Концентрично-бароковий контекст української філософії: феномен Сковороди. Сковорода Григорій: ідейна спадщина і сучасність. К.: Інститут філософії АН України, 2003. С.51–78.

2. Горак Г. Природа в контексті екзистенції української людини. Філософія. Антропологія. Екологія 2001: Ноосферна альтернатива та нові пізнавальні стратегії. К.: Стилос, 2001. С.51–60.

3. Горський В.С. Історія української філософії: Навч. посібник. 4-е видання, доп. К.: Наук. думка, 2001. 376 с.

4. Нічик В.М. Реформаційні й гуманістичні ідеї в братських школах. Нічик В.М., Литвинов В.Д., Стратій Я.М. Гуманістичні і реформаційні ідеї на Україні (XVI – початок XVII ст.). К.: Наукова думка, 1990. С. 134–167.

5. Огородник І., Русин М. Історія української філософії. К.: Академвидав, 2008. 624 с.

6. Попович М.В. Нарис історії культури України. К.: Артек, 1999. 728 с.

7. Сковорода Григорій. Вірші. Пісні. Байки. Діалоги. Трактати. Притчі. Прозові переклади. Листи. К.: Наукова думка, 1983. 345 с.

8. Сковорода Григорій Повне зібрання творів. Григорій Сковорода. У 2-х т. К., 1973. Т. 1. 532 с.

9. Сковорода Григорій Повне зібрання творів. У 2-х т. К., 1973. Т. 2 567 с.

10. Словник символів / За заг. ред. О.І. Потапенка, М.К. Дмитренка. К.: Ред. колегія часопису «Народознавство», 1997. 156 с.

ЦЕННОСТНЫЕ ИЗМЕРЕНИЯ КОНЦЕПТА СЧАСТЬЯ В ФИЛОСОФИИ ГРИГОРИЯ СКОВОРОДЫ

В статье раскрывается концепция счастья Григория Сковороды как основа личностного бытия, самореализации и творческой деятельности человека. Анализируется проблема человека, его существования. Жизнь человека должна быть радостной, а сделать ее такой может только он сам. Григорий Сковорода утверждает, что счастье достижимо для всех. Для того, чтобы его познать, не обязательно постичь сложную философскую материю или приобщиться к кругу избранных. Счастье –просто и по содержанию, и по форме. Особое внимание обращается на самопознание как осмысление высшего закона исторического, по самой своей сути, бытия человека, которое Сковорода трактует в самом общем плане. Раскрыты философские взгляды украинского философа, которые проявляются в свободе самовыражения, в поисках счастья, истины и познании самого себя.

Ключевые слова: *философия, познание, самопознание, счастье, бытие, человек, личность, общество, духовные ценности.*

VALUABLE MEASUREMENTS OF THE CONCEPT OF HAPPINESS IN PHILOSOPHY GREGORY SKOVORODA

The article deals with the concept of self-knowledge as a basis G. Skovoroda personal life, self-fulfillment and human creativity. The problem of man, his happiness and how to achieve this happiness. Particular attention is drawn to the self-understanding as a higher law of historical by its very nature of being human, which G. Skovoroda treats in a very general sense, namely as the unity of the human understanding itself, microcosm, macrocosm with. Revealed philosophies of Ukrainian philosopher, manifested in freedom of expression, in search of happiness, truth and self-knowledge. The meaning of life in the philosophy of the Ukrainian philosopher is manifested in self-knowledge and self-perfection, in the disclosure of man himself. The main focus of the philosopher has focused on the problem of man and his happiness. The scale of G. Skovoroda's thinking is most fully manifested in the concept of "related" work emphasized in such a way that nature is one of the most important centers of the universe. In nature, everything is arranged intelligently and man must become acquainted with it and live in harmony. Nature for G. Skovoroda was a source of joy, peace, happiness, gave impetus to man for creativity. The thinker believed that freedom, spiritual satisfaction can be found only in unity with nature. He compares his ideal of life with the image of a green willow over clear water. The author seeks his ideals in a simple environment in the bosom of nature, which inspires him to think and self-knowledge. The ethical side of creativity is an active life position of man, his interested attitude to work, when the decisive stimulus to it is the activity itself as necessary, the inner need of man to identify and realize their own essential forces through "affinity".

Key words: *philosophy, cognition, self-knowledge, consciousness, happiness, man, personality, society, is spiritual.*

УДК 17.022.1
DOI https://doi.org/10.32838/2709-2933/2020.2/11

Юхименко Н.Ф.

ДУХОВНІ ПОТРЕБИ ЯК ФАКТОР СТАНОВЛЕННЯ ДІЯЛЬНО-ТВОРЧОЇ ОСОБИСТОСТІ

У статті здійснено спробу дослідити найбільш суттєві аспекти ролі потреб у системі самореалізації особистості через її гуманістичні параметри. Зазначено, що потреби є безпосередньою умовою поєднання власного досвіду людини та її особистісного буття з універсальністю життєвого досвіду людства. Визначено, що від сформованих суспільством і самим індивідом соціальних сил в структурі особистості індивіда залежить його самореалізація, самоствердження і соціальний статус. Досліджено процес формування духовних потреб особистості та виявлено їх роль у процесі становлення особистості та її самореалізації.

Ключові слова: *особистість, суспільство, потреби, духовні потреби, самореалізація.*

Актуальність. 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. І в усі часи перед людством поставала одна й та ж проблема: що саме передати нащадкам у спадок? Чи правильно визначено загальнолюдські пріоритети та цінності? Адже від того, що нащадки отримають у спадок, залежить їхнє майбутнє.

У сучасній Україні «філософію освіти» визначають як сукупність світоглядних теорій (ідей), що зумовлюють методологію виховання і навчання, становлення відповідного типу особистості.

Перспективи реформування освітньої системи в Україні вбачаються в актуалізації гуманістично-культуротворчої філософії освіти, а її стратегічна мета полягає у становленні творчо-гуманітарної особистості як цілісного суб'єкта культури. В основу педагогічного процесу варто покладати нову світоглядну установку, новий тип особистості, а відповідно, і змінити методику виховання та навчання.

Постановка проблеми. Людину до пізнавально-творчої діяльності, вироблення культурних цінностей спонукають духовні потреби. Тому, у даній статті ми спробуємо розкрити діалектику духовних потреб та їх вплив на формування відповідного типу особистості.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Серед сучасних вітчизняних вчених, які провели дослідження різних аспектів потреб особистості, слід відмітити О.О. Подольську, В.Ф. Сіренка, Л.В. Сохань, В.І. Тарасенка та багатьох інших. Досить важливим у нашому дослідженні є момент морального розвитку особистості в умовах перетворень сучасного українського суспільства. Цій проблемі приділяли увагу такі вчені, як: Ю.М. Вільчинський, Г.І. Волинка, Є.І. Головаха, В.Г. Кремень, О.І. Левицька, М.І. Михальченко, М.М. Мокляк, В.М. Ткаченко, В.І. Шинкарук, В.І. Ярошовець та інші.

Означену темою проблематику у своїх дослідженнях частково розкривають такі вітчизняні дослідники, як: В. Андрущенко, С. Клепко, В. Лутай, М. Михальченко, С. Ніколаєнко, Н. Сухова, С. Черепанова та багато інших.

Мета написання статті. Метою написання статті є аналіз духовних потреб особистості та їх ролі у процесі формування діяльно-творчої особистості шляхом саморозвитку та самовиховання.

Суспільство сьогодні – найвища форма розвитку і руху матерії. Розвиваючись саме, воно є перетворюючою силою усього, що є навкруги, і цього вже змінити не можна. Загальносвітову тенденцію розвитку культури визначає перехід від постіндустріального суспільства до інформаційного. Інформація набуває пріоритету серед усіх інших культурних цінностей і вважається їх підґрунтям.

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 власних дій. І саме в таких випадках типові для суб'єкта потреби, інтереси і переживання виконують роль орієнтира.

Кожна людина формує свою, індивідуальну ієрархію цінностей, тобто проводить своєрідну диференціацію, що допомагає вибудовувати свої ціннісні орієнтації, серед яких – орієнтації на самоствердження, самореалізацію, самодіяльність.

А починається все з потреб. 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» [2, 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.

К.А. Гельвецій потребу визначає як принцип і діяльності, і щастя людського. Щоб бути щасливим, треба мати бажання, задовольняти їх з певним трудом, але доклавши зусиль, бути певним, що матимеш від цього задоволення [1, с. 286].

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» [4, с. 90].

Воля і знання сприяють керуванню потребами. Тому виникає запитання про те, як влаштовані потреби і як ними керувати. Самовдосконалення 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. Отже пізнання самого себе полягає не лише у тому, щоб знати, які у тебе потреби, але й у тому, щоб розуміти, наскільки вони тобі підпорядковуються. 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.

Дії задоволення можуть бути розумовими. Наприклад, коли ми дивимося фільм, то задовольняємо потребу у пізнанні чи у співчутті героям. Дії сприйняття також можуть працювати на задоволення потреб, наприклад насолода від споглядання красивої квітки. Можна виділити і мануальні (ручні) дії, коли ми отримуємо абсолютне задоволення від майстерної ручної праці.

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. Перший бік потреби ми можемо назвати апетитом, а другий – нестачею, нуждою [5]. Отже в усякому бажанні є два боки: гедоністичний та внутрішній. 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. Людина не просто прагне чогось певного, вона цілком усвідомлює своє бажання, позначає його словом і виробляє відповідну ідею, яка втілює значення цього 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.

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 особис-

тості, 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 якої-небудь 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; спосіб 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.

На основі диференціації двох розмірів можна говорити про два види соціальних потреб особистості – абсолютні (особисті) та відносні (сумісні), що розрізняються також спрямованістю й різною мірою співпадання із суспільною необхідністю. Спільні потреби виражають її залежність від інших людей в умовах спільної з ними життєдіяльності і однаково необхідні як для особистості, так і для суспільства в цілому. Суб'єктом цих потреб особистість виступає разом з іншими людьми, колективом, суспільством. Наприклад, потреба в розвитку виробничих сил. Це спільна потреба людей, що співпадає з такими ж потребами інших людей, груп, суспільства. Завдяки задоволенню цієї потреби відтворюється життєдіяльність не лише даної особистості, але й усіх членів суспільства.

Таким чином, 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.

Отже не всі потреби особистості існують як власні, особисті. У широкому значенні ознакою потреби можна назвати будь-яке явище, що виконує роль детермінанти або проявника її властивості. Ознака потреби – це ситуативна характеристика через явище-визначальник, явище-знак, явище-вимірювач. Відповідно, ознака стоїть у відношенні властивості до причини або відображення, відповідності, визначення виміру. Оскільки ознака є ситуативною характеристикою, то зі зміною ситуації одну й ту ж потребу можуть представляти різні ознаки – як прямі, так і другорядні. Таким чином, властивість і ознака потреби не тотожні. Властивість безпосередньо не спостережувана, ознака ж може спостерігатися. Властивості контролюють потребу як певне явище, а ознаки свідчать про неї. Нарешті, властивості характеризують існування і сутність потреби, а ознаки – її прояв. Зрозуміло, що повна характеристика потреби залежить від виявлення її властивостей за ознаками-детермінантами та ознаками-проявниками, від розгляду єдності її існування і прояву, які не тотожні один одному.

Ми вже говорили, що у кожної потреби своя предметна галузь, що складає її об'єм. Останній дорівнює сумі предметів, послуг, цінностей, форм діяльності, що відповідають потребі і потенційно можуть бути засобом її задоволення, стати її об'єктом. Об'єм, відповідно, характеризує відношення потреби до загальної кількості життєвих засобів, що відповідають їй своєю споживацькою формою. Межі об'єму потреби визначаються

в кінцевому результаті можливостями суспільного виробництва.

Власний предметний розмір потреби особистості визначається її споживацькими здібностями і можливостями безвідносно до величини засобу виробництва. Це є розмір споживацького відношення, заданий особистості не ззовні, а її власними споживацькими властивостями, максимально розвинутими на базі обраного нею образу та стилю життя, положення в суспільстві, яке дорівнює її культурно-професійному розвитку.

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 [6, 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.

Духовні потреби історично, за своїм змістом і функціями, органічно пов'язані з матеріальними. Людські потреби виражали багатство відношень людини до світу, багатогранність її діяльності і, набуваючи в силу цього також багатогранного характеру, були внутрішньо пов'язані між собою в одну природну систему. У процесі праці на основі соціального спілкування відбувається олюднення потреб людини.

Як продукти історичного розвитку, потреби людей змінюються і розвиваються у зв'язку із суспільним прогресом. З розподілом праці на основі виникнення приватної власності і розпаду суспільства на класи, а також з відділенням розумової праці від фізичної відбувається відокремлення духовних потреб від матеріальних, ба більше, їх протиставлення, антагонізм, викликає теоретичний спосіб відношення людини до світу, що знаходить своє відображення в духовно-теоретичному, науковому освоєнні дійсності і який стає долею вибраних – пануючих класів, що є володарями засобів виробництва і зосередили у своїх руках політичну владу в суспільстві. Думки пануючих класів також стають пануючими. Цим визначається і характер розвитку духовних потреб.

Кожна з людських потреб, що входить у великі групи їх класифікації – матеріальні, соціальні і духовні, є також досить складним утворенням, що створює особливий колорит у людській життєдіяльності і виражає багатство відношення людини до світу.

Російський учений Б.А. Бабін розкрив цю особливість потреб на прикладі потреби в одязі. Одяг має слугувати захистом від негативних впливів середовища, підтримувати мікроклімат тіла. Тепер одяг має ще одне призначення: задовольняти потреби у самовираженні та самоутвердженні, потреби престижу, задовольняти потреби праці, побуту, відпочинку людей. За допомогою одягу виражається національна (етнічна), класова та інша належність. Також виражаються статеві та вікові особливості людей. А ще існує лікувальний одяг.

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

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.

Найзагадковіші таємниці, дії і вчинки, що не підлягають поясненню, незвичайні перетворення і парадоксальні непорозуміння і разом з тим прості, щоденні дії, які відбуваються у житті людини, – є не що інше, як боротьба, зіткнення і вирішення потужних потоків людської енергії, які ми називаємо простим, земним словом «потреби».

Потреба є властивістю усього живого, що виражає первинну, висхідну форму її активного, вибіркового ставлення до умов зовнішнього середовища. Потреба також є внутрішнім стимулом усякої життєдіяльності. Одночасно вона є відношенням організму, суб'єкта дії до необхідних умов свого буття, без задоволення вихідних, базисних потреб неможливе існування ні біологічного, ні соціального організму. У цьому значенні слова потреба є вираженням необхідності.

Тож ми можемо визначити природу потреб людини. Потреби коріняться у невіддільній властивості цієї живої природи, яка надає їй можливість існувати і довільно розвиватись. Людина є самою досконалою часткою живої природи, вищим із усіх нині відомих рівнів її організації.

Самою 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 у якості її першопричини і загальної основи. 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.

Висновки. Командно-адміністративний стиль правління процесами, що відбувалися в суспільстві, виховання і освіта, що були спрямовані на некритичне засвоєння кожним індивідом соціального досвіду, протягом багатьох десятиліть підривали та знищували ініціативу, ентузіазм і формували в особистості конформістську психологію. Тому, поряд з іншими гострими проблемами, існує не менш гостра і актуальна проблема самовиховання, самоперетворення та самореалізації. Адже кожен з нас прагне самореалізації з тим, щоб виконати себе, знайти властиве лише своїй власній природі місце в суспільній ієрархії. Кожен індивід протягом свого життя звертає особливу увагу на те, ким він є на даний момент і що може й повинен зробити в майбутньому, аби досягти життєвого оптимуму. На певному етапі своєї життєдіяльності індивід приходить до розуміння, що формування власних людських якостей є не лише важливою метою але й відповідальним способом життя. Від сформованих суспільством і самим індивідом соціальних сил в структурі особистості індивіда залежить його самореалізація, самоствердження і соціальний статус.

Таким чином, сучасні реалії актуалізували проблему сформованості суб'єкта та його готовності до сприймання змінених умов життєдіяльності і здатності виступити активною перетворюючою силою.

Матеріали даного дослідження можуть бути використані у подальших дослідженнях з філософії освіти, зокрема проблем формування та розвитку творчої, соціально активної особистості, а також під час підготовки спецкурсів з філософії освіти.

Список літератури:

1. Гельвецій К.А. Про людину, її розумові здібності та її виховання. К.: Основи, 1994. 415 с.
2. Захарова Т.И. Гуманистические параметры социальной активности личности (Социально-философский анализ): дисс… канд. филос. наук: 09.00.11. К.,1994. 150 с.
3. Здравомыслов П.Г. Потребности. Интересы. Ценности. М.: Политиздат, 1986. 223 с.
4. Маслоу А.Г. Мотивация и личность. СПб.: Евразия, 1999. 478 с.
5. Орлов Ю.М. Восхождение к индивидуальности. М.: «Просвещение», 1991 г. 287 с.
6. Тарасенко В.И. Социальные потребности личности: формирование удовлетворения, развитие. К.: Наукова думка, 1982. 168 с.

ДУХОВНЫЕ ПОТРЕБНОСТИ КАК ФАКТОР СТАНОВЛЕНИЯ ДЕЯТЕЛЬНО-ТВОРЧЕСКОЙ ЛИЧНОСТИ

В статье предпринята попытка исследовать наиболее существенные аспекты роли потребностей в системе самореализации личности через ее гуманистические параметры. Отмечено, что потребности являются непосредственным условием сочетания собственного опыта человека и его личностного бытия с универсальностью жизненного опыта человечества. Определено, что от сложившихся обществом и самим индивидом социальных сил в структуре личности индивида зависит его самореализация, самоутверждение и социальный статус. Исследован процесс формирования духовных потребностей личности и выявлена их роль в процессе становления личности и ее самореализации.

Ключевые слова: *личность, общество, потребности, духовные потребности, самореализация.*

SPIRITUAL NEEDS AS A FACTOR IN THE FORMATION OF AN ACTIVE AND CREATIVE PERSON

The article attempts to investigate the most significant aspects of the role of needs in the system of self-realization of the individual through its humanistic parameters. It is noted that needs are a direct condition for the combination of personal experience of a person and his personality being with the universality of life experience of mankind. It is determined that the self-realization, self-affirmation and social status of the individual formed by the society and the individual of social forces in the structure of the individual's personality depend on it. The process of formation of the spiritual needs of the individual is investigated and their role in the process of formation of the person and its self-realization is revealed. Personality in the socio-cultural space is defined as embodying the essential features of active people, personal independence, self-awareness of moral and legal responsibility. Formation of personality – the result of socialization. The essence of the personality of the individual can be considered the integrity of the individual, which manifests itself in a certain attitude to the world. Command and administrative style of governing the processes taking place in society, upbringing and education, which were aimed at uncritical assimilation of social experience by each individual, for many decades undermined and destroyed the initiative, enthusiasm and formed in the individual conformist psychology. Therefore, along with other acute problems, there is no less acute and urgent problem of self-education, self-transformation and self-realization. Thus, modern realities have actualized the problem of the formation of the subject and its readiness to perceive the changed conditions of life and the ability to act as an active transformative force.

Key words: *personality, society, needs, spiritual needs, self-realization.*

Відомості про авторів

Бойченко М.І. – доктор філософських наук, професор Київского національного університету імені Тараса Шевченка.

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.

Тимошенко Т.С. – кандидат філософських наук, доцент 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».

Науковий журнал

ВЧЕНІ ЗАПИСКИ
ТАВРІЙСЬКОГО НАЦІОНАЛЬНОГО УНІВЕРСИТЕТУ ІМЕНІ В.І. ВЕРНАДСЬКОГО

Серія: Філософія

Том 31 (70) № 2 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. 7,26. Ум.-друк. арк. 8,37. Зам. № 1118/183
Підписано до друку 16.10.2020. 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.