

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
ДРОГОБИЦЬКИЙ ДЕРЖАВНИЙ ПЕДАГОГІЧНИЙ
УНІВЕРСИТЕТ ІМЕНІ ІВАНА ФРАНКА

ЛЮДИНОЗНАВЧІ СТУДІЇ

ЗБІРНИК НАУКОВИХ ПРАЦЬ ДДПУ

ВИПУСК ДВАДЦЯТЬ ВОСЬМИЙ

ФІЛОСОФІЯ

ДРОГОБИЧ
РЕДАКЦІЙНО-ВИДАВНИЧИЙ ВІДДІЛ
ДДПУ ІМЕНІ ІВАНА ФРАНКА
2013

УДК 009+1+371
Л 93

Рекомендовано до друку вченою радою Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка (протокол № 10 від 19 вересня 2013 р.)

Збірник наукових праць ДДПУ ім. Івана Франка “Людинознавчі студії” є фаховим виданням з педагогіки (перереєстровано і затверджено постановою президії ВАК № 1-05/5 від 1 липня 2010 р. // Бюлетень ВАК. – 2010. – № 7) та філософії (перереєстровано і затверджено постановою президії ВАК № 1-05/6 від 6 жовтня 2010 р. // Бюлетень ВАК. – 2010. – № 11).

Від 2004 р. виходить за серійним принципом: педагогіка – у квітні, філософія – у жовтні.

Для викладачів, науковців, студентів.

Свідоцтво про державну реєстрацію друкованого засобу масової інформації КВ № 7457 від 20.06.2003 року Державного комітету інформаційної політики, телебачення та радіомовлення України.

Людинознавчі студії : Збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка / ред. кол. **Т.Біленко (гол. редактор)**, В.Бодак, В.Возняк та ін. – Дрогобич : Редакційно-видавничий відділ ДДПУ імені Івана Франка 2013. – **Випуск двадцять восьмий. Філософія.** – 190 с.

© Дрогобицький державний педагогічний університет імені Івана Франка, 2013

© Скотна Н.,

Галик В., Юхимик Ю. та ін., 2013

© Редакційно-видавничий відділ ДДПУ імені Івана Франка 2013

РЕДАКЦІЙНА КОЛЕГІЯ

Надія Скотна, ректор ДДПУ ім. Івана Франка, доктор філософських наук, професор; **Тетяна Біленко**, доктор філософських наук, професор, ДДПУ ім. Івана Франка – *головний редактор*; **Валентина Бодак**, доктор філософських наук, професор, ДДПУ ім. Івана Франка; **Володимир Возняк**, доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії імені професора Валерія Григоровича Скотного, ДДПУ ім. Івана Франка; **Віра Мовчан**, доктор філософських наук, професор кафедри філософії імені професора Валерія Григоровича Скотного, ДДПУ ім. Івана Франка; **Олександр Ткаченко**, кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії імені професора Валерія Григоровича Скотного, *редактор розділу “Філософія”*, ДДПУ ім. Івана Франка; **Жанна Янко**, кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії імені професора Валерія Григоровича Скотного, ДДПУ ім. Івана Франка, *секретар розділу “Філософія”*.

УДК 1:301

С 44

Надія СКОТНА

СУТНІСТЬ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ ТА ЇЇ ВПЛИВ НА РОЗВИТОК ВИЩОЇ ОСВІТИ В УКРАЇНІ

У статті аналізується поняття глобалізації, її виклики, а також питання про те, чи зможе вища освіта України в добу світової глобалізації бути конкурентоспроможною й водночас залишитися провідним центром накопичення та передачі знань. Стверджується, що сучасна система вищої освіти здатна впливати на глобалізацію, формуючи лінію майбутньої політики держави і регіону.

Ключові слова: *глобалізація, інтернаціоналізація, інтер-націоналізація освіти, освіта, транснаціональна освіта, вища освіта.*

Постановка проблеми. ХХ століття стало епохою глибоких, революційних трансформацій, пов'язаних з руйнацією або й виродженням не тільки традиційних, а й модерних соціальних структур, та формуванням нового глобального універсуму, в якому (з першого погляду – еkleктично) поєднуються риси різних цивілізаційних укладів. Поліфонія глобальних трансформацій змушує не просто осмислювати їх логіку, а й порушувати та вирішувати питання щодо можливості суб'єктів історії – людини і суспільства – впливати на їх розгортання, конструювати майбутнє заради свого виживання та розвитку.

Глобалізація – це процес, що дозволяє фінансовим та інвестиційним ринкам працювати на міжнародній арені, значною мірою внаслідок скасування державного контролю і поліпшених комунікацій, а також процес, завдяки якому компанія розширює свою діяльність в міжнародних рамках”. Таке визначення відображає орієнтоване на бізнес неоліберальне розуміння поняття

глобалізації, яке найбільш часто вживається в англомовних країнах. Дієслову “глобалізувати” дається більш нейтральне визначення: “здійснювати або розповсюджувати по всьому світу” [4].

Але деякі дослідники розглядають глобалізацію як загрозу, нищівну силу, що неблаганно розповсюджується та руйнує традиційні соціальні процеси як національні, так і регіональні, місцеві, кардинально змінює природні й національні властивості того або іншого соціального об’єкту.

Глобалізація поки що не є інструментом формування дійсно єдиного світу, де панує етнічна толерантність, співпраця й співіснування різноманітних етносів та культур, про що заявляють її адепти. Вона уособлює експансію і зовсім не прагне бути засобом взаємодії різних культур і традицій. Здійснюється агресивне насаджування методів ринкового фундаменталізму “відсталим” суспільствам. Навіть в економічному аспекті вона не зближує, а субординує регіони і країни світу, не долає, а закріплює периферійний характер певних країн. Інтерес до їхніх культур і традицій має відверто етнографічний характер.

За останні 10–15 років глобалізація значно посилила також вплив на трансформацію національних систем вищої освіти. Так, на думку одного з відомих теоретиків університетської освіти, віце-канцлера Кенсінгтонського університету П.Скотта, глобалізація є найфундаментальнішим викликом, з яким зіткнулася вища школа за всю понад тисячолітню історію існування [8].

Отже, актуальним є з’ясування тенденцій розвитку вищої освіти в умовах культурної глобалізації та її наслідків.

Аналіз останніх публікацій. Глобалізм (як теорія, ідеологія і стратегія) вивчають тривалий час. Згадаймо хоча б таких його дослідників, як М.Квак [3], Г.Колін [4]. Зокрема, для Г.Коліна глобалізм – це тип осмислення нинішнього етапу руху до універсалізації людської спільноти і, відповідно, система цінностей життя [3].

На думку П. Скотта, глобалізація прямо стосується університетів, адже робить особливо актуальним завданням поширення національних культур, сприяє стандартизації навчання (під впливом сучасних інформаційних технологій і появи глобальних дослідницьких мереж), а також обмежує бюджетні можливості розвинених країн, від яких залежить більша частина

фінансування університетської освіти. На університети, зауважує вчений, чекає робота з адаптування до вимог епохи глобалізації.

Подібну до цієї точку зору висловлює Д. Деланті. Він підкреслює, що з огляду на зміни в суспільстві, культурі й знаннях сучасний університет повинен так само змінитися, знайти себе в нових реаліях, щоб гарантувати свою “конвертованість” [4]. П. Скотт і Д. Деланті розглядають глобалізацію як чинник упродовження в університети елементів ринкової економіки, що сьогодні змінює і національні, і світову системи вищої освіти.

В. Кремень пов’язує глобалізацію вищої освіти зі “вступом людства на перетині тисячоліть до нового типу цивілізації, опануванням нового способу мислення й різновидом прогресу” [8, 48]. Найпріоритетнішими галузями в XXI ст., на думку вченого, будуть “наука як сфера, що продукує нові знання, та освіта, як сфера, що олюднює знання” [8, 49]. При цьому він застерігає від можливого лише декларативного характеру пріоритетності освіти, пов’язаного з численними викликами глобалізації, а саме загостренням конкуренції між традиційними вишами та молодими освітніми провайдерами (розповсюджувачами навчальних програм, тренінговими та телекомунікаційними компаніями, котрі пропонують свої дистанційні програми). На думку академіка, тільки країна, спроможна в умовах глобалізованого світу помножити свою інтелектуальну власність, сферу знань як субстанцію виробництва, зможе претендувати на гідне місце в світовій спільноті, бути конкурентоспроможною.

Стосовно прогнозів, то, на думку Н. Балабанової, культурна глобалізація вищої освіти в Україні пов’язана насамперед зі зміною основних її складових [1]. Вчена стверджує: “В умовах інформаційного суспільства вищий навчальний заклад кардинально змінює такі свої основні складові, як організаційна структура, методи і форми навчання, викладацький склад. Так, наприклад, привабливою і доступною стає дистанційна форма навчання засобами Інтернету, що дає змогу заощаджувати час і кошти, сприяє підвищенню якості освіти завдяки таким рисам, як самоменеджмент знань, гнучкість розкладу, іновативність, творчий пошук, можливість здійснення особистого вибору тощо” [1, 29].

Заслужують на увагу також погляди Г. Макбурні, який пов'язує глобалізацію передусім із формуванням освітньої нерівності. Неоднаковий доступ до знань, інформаційних технологій і мов міжнародного спілкування становить одну з головних причин появи нерівності в питаннях освіти. “Характерною рисою “розколотого” освітнього простору є розрив в економічній структурі світу між групою розвинених держав, які становлять “золотий мільярд” (країни Західної Європи, США та Канада), та рештою країн. У багатьох країнах спостерігаються неграмотність серед дітей і дорослих, дуже обмежений доступ до інформаційних технологій, що відкидає молодь цих країн на периферію освіти” [6, 52].

Попри значну кількість досліджень не можна стверджувати, що університет на сьогодні є головним соціальним інститутом сучасного суспільства. Як елітний вищий навчальний заклад, він мав би перебрати на себе велику кількість нових функцій: 1) організацію та проведення спільних міжнародних фундаментальних наукових досліджень; 2) забезпечення потреб суспільства у висококваліфікованих кадрах; 3) розвиток загальної освіти. Тому **метою** статті є дослідження того, чи зможе вища освіта України в добу світової глобалізації бути конкурентоспроможною і водночас залишитися провідним центром накопичення та передачі знань в інтересах нації чи їй на зміну придуть молоді енергійні освітні провайдери? Пошук відповіді на це складне запитання сьогодення дуже хвилює науково-педагогічну спільноту.

Навколо освіти, особливо вищої, групується багато ключових питань глобалізації: стратегія інтернаціоналізації; транснаціональна освіта; забезпечення міжнародної якості; підприємницькі підходи до функціонування освіти; регіональна і міжрегіональна співпраця; інформаційна і комунікаційна технології та віртуальні навчальні заклади; поява нових освітніх посередників – провайдерів освіти, проблеми рівноправності та доступності освіти і таке інше. При цьому необхідно зазначити, що система вищої освіти здатна впливати на глобалізацію, формуючи лінію майбутньої політики держави і регіону. Тому для розуміння особливостей взаємовпливу процесів глобалізації та системи вищої освіти необхідно розглянути специфіку глобаль-

них процесів в рамках нової моделі управління, реформування, реструктуризації та облаштування системи вищої освіти з точки зору нових вимог.

Економічний вимір соціальних процесів часто використовується як ключовий двигун глобалізації. Його прояви – потоки торгівлі та інвестицій, наявність специфічних товарів по всьому світу, багатонаціональне розміщення виробництва і ринків. Крім мобільності товарів, має місце зростання міжнародної торгівлі послугами (включаючи освіту). За оцінкою WTO, світовий ринок освіти склав в 1995 р. \$ 27 млрд (дол. США) [1]. Передбачається, що в 2025 р. загальну кількість міжнародних студентів по всьому світу становитиме 4,9 млн [9].

Іншою тенденцією розвитку та одночасно і протипагою вищої освіти з точки зору глобалізації стає поняття “економіка знань” як джерело багатства та інтелектуального капіталу. Теоретики, науковці в таких галузях науки, як освіта, соціологія і економіка визначають безліч чинників, що відрізняють економіку знань від економіки традиційних елементів багатства (землеволодіння, фінанси, фізичний труд). Деякі з цих чинників явно відносяться до освіти, особливо в конкурентному міжнародному навколишньому середовищі, яке на сучасному етапі характеризується насамперед пануванням інформаційних технологій. В економіці знань, згідно з науковими дослідженнями, присутній швидше достаток, ніж дефіцит ресурсів; знижується значення місцеположення і розмір підприємства; існує орієнтація на людські ресурси: ключовою формою капіталу є інтелектуальний капітал [3]. У рамках освіти економіка знань характеризується глобальним ринком з попитом на кваліфіковану робочу силу, яка підтримується міжнародним документом на відповідність кваліфікацій. Освіта може тому використовуватися і як послуга, що продається, і як цінна інтелектуальна власність.

Крім зростаючих темпів створення економічних інновацій, глобалізація характеризується зростанням наднаціональних організацій, які визначають політику держави та окремих соціальних груп, і структур, діючих в рамках, більш широких, ніж рамки окремих націй.

Глобалізація в сфері політики тісно пов’язана з підйомом неолібералізму, який приховано був присутнім в практиці соціаль-

ного управління більшої частини урядів англомовного світу і деяких наднаціональних органів, таких, як Організація з міжнародної торгівлі (ОМТ), Світовий банк і Міжнародний валютний фонд (МВФ). Сучасна філософія соціального управління підтримує вільну торгівлю і дію ринкових механізмів, включаючи їх застосування до традиційних державних функцій, таких, як освіта, охорона здоров'я і енергозабезпечення. Така ситуація веде до усіченого державного фінансування суспільного сектора, маркетингу суспільних послуг, приватизації державного сектору та/або їх виставленню на аукціон для приватних посередників-провайдерів і усуненню або скороченню регулюючих бар'єрів для вільної торгівлі [4].

Прихильники позиції неолібералізму доводять, що конкуренція призведе до поліпшення послуг, оскільки найбільш успішними виявляться провайдери, які здатні ефективніше працювати і задовольняти клієнтів. Неолібералізм часто супроводжується менеджериством – застосуванням таких методик управління бізнесом, як еталонне тестування і забезпечення якості, з тим щоб оцінювати і підвищувати ефективність функціонування і розвитку соціального об'єкту. Суспільні органи, які функціонують за ринковими або квазіринковими принципами, іноді згадуються як “гібридні організації”, які поєднують елементи як державних, так і приватних підприємств [4]. У цю категорію входять і сучасні вищі заклади освіти.

Хоч неолібералізм стосовно системи вищої освіти найбільш властивий англомовним країнам, в останні роки багато інших країн істотно скоротили пряме фінансування освітніх закладів. Цю тенденцію можна сприйняти як частину послідовних реформ фінансування та управління як всією системою вищої освіти так і окремими вищими навчальними закладами. Існує декілька причин цієї тенденції, включаючи: фіскальний тиск на урядове фінансування і панування неоліберальної економічної філософії, в якій ринкова орієнтація і підхід “клієнт платить” застосовні до багатьох послуг.

Поряд із економічним розвитком, глобалізація пов'язана з потоком культурних зразків та інформації про культурні події у всьому світі. Адаже багато товарів і послуг, що продаються і роз-

повсюджується по всьому світу, тісно переплетені з культурним контекстом.

Будь-яка культура напряму пов'язана з вищою освітою. Наприклад, розширення транснаціональної освіти (ТНО) виводить на перший план проблеми взаємозв'язку між культурою, глобалізацією та вищою освітою, включаючи визнання значення глобальної педагогіки і вплив іноземних освітніх посередників-провайдерів на регіональну систему вищої освіти.

Величезне накопичення, обробка і майже миттєва передача інформації завдяки злиттю інформаційної та комунікаційної технологій – ключовий аспект глобалізації. Це життєздатна інфраструктура, яка включає до себе час і простір й полегшує економіко-політико-культурний розвиток суспільства. Стосовно вищої освіти ці технології розглядаються як такі, що надають можливості скорочення витрат на студента завдяки переміщенню курсів і бібліотечних матеріалів в онлайнове середовище. Ця стратегія також підвищує можливості для отримання транснаціональної освіти і можливості нових посередників надавати освіту, не вдаючись до традиційної інфраструктури із застарілим інструментарієм і до паперових бібліотек.

Отже, актуальним є з'ясування тенденцій розвитку вищої освіти України в умовах культурної глобалізації, її наслідків та спроби розмежувати поняття глобалізації й інтеграції щодо вищої школи.

В умовах небувалого ускладнення відносин у глобалізованому інформаційному суспільстві часто ототожнюють такі поняття, як інтернаціоналізація і глобалізація щодо вищої школи. У контексті проблеми інтернаціоналізація освіти означає вільний академічний обмін викладачами і студентами між вишами різних країн, а також створення єдиних спеціальних навчальних програм, а глобалізація – це універсальна навчальна програма, що здійснюється за рахунок попиту певного типу фахівця на глобальних ринках праці.

Те, що вища школа завжди була інтернаціональним інститутом, не викликає сумнівів, але в історії її існування умовно можна виділити 4 основні етапи. Перший охоплює період розвитку шойно створених європейських університетів з епохи середньовіччя й Відродження до XVIII ст. Слід зазначити, що в

цей період за рівнем культурного розвитку та вищої освіти Україна перебувала в загальноєвропейському середовищі. Поширенню ренесансної культури в українських землях сприяв насамперед розвиток освіти. Наприкінці XV–XVI ст. помітно зростає прошарок українців, що здобули освіту в кращих західноєвропейських університетах – Краківському, Празькому, Болонському тощо. Досить часто вихідці з України були провідниками загальноєвропейського ренесансу. Перші вищі навчальні заклади в Україні – Острозька та Києво-Могилянська академії за навчальними планами були схожі на провідні західноєвропейські університети [4]. Тому тепер, коли йдеться про входження нашої держави до європейського культурно-освітнього простору, деякі автори, зокрема М. Михальченко та В. Андрущенко [7], наголошують на поверненні України саме до цього простору.

Другий етап учені визначають між другою половиною XVIII ст. і початком Другої світової війни. У цей період розвинені країни експортують принципи побудови своїх освітніх систем у менш розвинені країни. Під час інтернаціоналізації на цьому етапі наростає міжнародний обмін науковими знаннями, збільшується міжнародна мобільність студентів і викладачів.

Третій етап тривав від часу закінчення Другої світової війни до початку 90-х років минулого століття. Розпад колоніальної системи сприяв значному збільшенню міжнародної мобільності студентів із колишніх колоній. Цей період характеризується залученням вишів у могутній рух освітньої експансії й демократизації освітніх можливостей.

Сьогодні ми вступили в четвертий, якісно новий етап глобалізації вищої школи, за якого масове поширення освіти розглядається як гарантія конкурентоспроможності держави в новій глобальній економіці.

Глобалізація, на думку П. Скотта [8], прямо стосується університетів, адже робить особливо актуальним завданням поширення національних культур, сприяє стандартизації навчання (під впливом сучасних інформаційних технологій і появи глобальних дослідницьких мереж), а також обмежує бюджетні можливості розвинених країн, від яких залежить більша частина фінансування університетської освіти [8]. На університети, за-

уважає вчений, чекає робота з адаптування до вимог епохи глобалізації.

Подібну до цієї точку зору висловлює Д. Деланті. Він підкреслює, що з огляду на зміни в суспільстві, культурі й знаннях сучасний університет повинен так само змінитися, знайти себе в нових реаліях, щоб гарантувати свою “конвертованість” [2]. Однак на відміну від П. Скотта стверджує, що на рубежі ХХ–ХХІ ст. університет уже став глобальною установою, зайнятою в тристоронніх відносинах із урядовими й багатонаціональними корпораціями. П. Скотт і Д. Деланті розглядають глобалізацію як чинник упровадження в університети елементів ринкової економіки, що сьогодні змінює і національні, і світові системи вищої освіти [2].

А інтернаціоналізація, на їхню думку, припускає існування світу, що складається з національних держав, на основі чого складаються чіткі геополітичні кордони, через які може здійснюватися традиційна діяльність з інтернаціоналізації освіти (набір та переміщення студентів, обмін викладачами, співпраця університетів, спільна дослідницька робота). Інтернаціоналізація постає як побудова взаємозв'язків між двома або більшою кількістю країн, пов'язаних спільною метою, наприклад, формуванням єдиного освітнього простору, що й закріплено Болонською конвенцією, підписаною в липні 1999 року. А процес глобалізації загалом розглядається як стандартизація, економічна інтеграція і крос-культурна проникність. Інтернаціоналізація характеризується передусім високим рівнем мобільності студентів, що підтверджено даними ЮНЕСКО, згідно з якими за останні 25 років він зріс на 300%. На думку експертів, до 2010 року кількість студентів, які навчаються за кордоном, становитиме 2,8 млн. осіб, а до 2025-го – 4,9 млн. Глобалізація ж пов'язана насамперед із загостренням конкуренції між традиційними вишами.

Отже, можна спрогнозувати, що реакція освіти на глобалізацію полягатиме в зміцненні інтегральності особистості за збереження й розвитку її особливостей і конкурентоспроможності, а також в орієнтації на сучасну економіку, нові кваліфікації і технології за збереження традиційних і створення сучасних національних особливостей.

Глобалізація насамперед пов'язана з англо-американською моделлю світоустрою, експансією євроатлантичних культурних цінностей і прийняттям саме цих цінностей вищою школою.

Отже, під час глобалізації простежується тенденція зближення народів у культурному плані, що сприяє утвердженню культурної одноманітності, тоді як багатоманітність відступає на задній план. Глобалізація як єдність економічних, політичних і культурних процесів зближує економічний розвиток країн, але не ліквідує розрив між бідними та багатими країнами. Вона, роблячи світовий ринок товарів і послуг єдиним, руйнує традиційні способи життя. Завдяки поширенню в світі демократичних цінностей тоталітарні режими відступають, але при цьому відбувається нав'язування політичного домінування наддержав. Цінності, на основі яких здійснюється глобалізація, хоча й універсальні, проте абстрактні. Ринкова економіка, раціональність, демократія, соціально-правова держава, освітні цінності різні в різних країнах. Їх реалізація залежатиме від культури і традицій суспільства.

Прогресуюча культурна глобалізація робить виклик усій системі вищої освіти. Останніми роками вища освіта дедалі частіше розглядається як товар і її комерціалізація виходить на рівень світового ринку. Навіть затятий прихильник теорії відкритого суспільства Дж. Сорос піддав критиці таку тенденцію, зауваживши, що грошові цінності узурпували роль істинних цінностей, а ринки стали панувати в таких сферах суспільного життя, де їм не має бути місця (мистецтво, педагогіка, наука, політика тощо) [9].

Тож процеси комерціалізації освіти можуть призвести до незворотної трансформації самого феномена освітнього процесу, сформованого протягом тисячолітньої історії існування університетської освіти.

Особливу загрозу для національних систем вищої освіти становить поява освітніх провайдерів. В економічно слабозвинених країнах ця тенденція збільшує “відтік інтелекту” за кордон. Найталановитіша молодь може бути селекціонована ще в період навчання з наступним запрошенням продовжити освіту в країні походження провайдера. У результаті потоки імміграції здібної молоді збільшуватимуться.

Потенціал освітніх провайдерів зростає в міру глобалізації, яка об'єктивно прискорюється діями Європейського центру з питань вищої освіти ЮНЕСКО, Ради Європи, Європейської комісії та інших міжнародних європейських організацій. Яскравим свідченням цього є Болонський процес. Тож, на нашу думку, усім країнам – його учасникам треба ще раз серйозно задуматися про можливість розширення експорту освітніх послуг, зокрема й за допомогою освітніх провайдерів, про співвідношення традиційних і нетрадиційних форм освіти, конкурентоспроможність національної освіти.

Можна стверджувати, що культурна глобалізація вищої освіти є нерівномірним, суперечливим і складним явищем. Для країн, що не вписуються в цю модель, зокрема й для України, культурна глобалізація вищої школи матиме, ймовірно, такі наслідки:

- популяризація глобальних мультикультурних цінностей;
- посилення світового домінування євроатлантичної культури;
- поява зарубіжних освітніх провайдерів на територіях національних держав;
- втрата національної культури та ідентичності.

У висновках констатуємо, що за нових умов необхідно переосмислити, чого ж ми власне очуємо від освіти як підсистеми соціальної системи – без такого переосмислення хоч куди рухатися неможливо. Лише на підставі визначення, чого суспільство очікує від освіти – дошкільної, шкільної, університетської, післядипломної, освіти дорослих – можна вибудовувати систему освіти як таку. На підставі визначення місця освіти в суспільстві можна визначити, кого повинна вона – освіта – готувати. Отож, ми з необхідністю виходимо на філософсько-антропологічну проблематику: який саме образ фахівця ми вважаємо відповідним суспільним запитам. Людина знаюча та уміюча (а в сучасній термінології – Людина компетентна) – ось що потрібно для суспільства, і не варто здійснювати підміни понять, прирівнюючи цей образ до образу Людини функціональної, тобто здатної виконувати певний набір функцій, хай навіть суспільно корисних. Лише виходячи з розуміння, а кого власне ми хочемо отримати на “виході” із системи вищої освіти (кого ми маємо на “вході” в

цю систему, більш-менш зрозуміло – продукт системи освіти шкільної, середньої), можна вибудовувати навчальний план підготовки фахівця в певній галузі. Адже навчальний план, який встановлює зміст та послідовність навчальних дисциплін в підготовці фахівця, реалізує вказаний вище образ Людини, те, які знання, вміння та навички вона може отримати, навчаючись в університеті.

Саме виконання вказаних умов і дасть змогу повноцінним чином зрозуміти та пристосувати реалії Болонського процесу до вітчизняного освітянського та суспільного простору, забезпечуючи конкурентоспроможність випускника не лише на сьогоденному ринку праці і не лише в Україні, але й перспективи його входження в міжнародний ринок праці. І саме філософсько-методологічний аналіз тієї чи тієї освітянської сфери в дотичності із іншими підсистемами соціуму може забезпечити реальний прорив нашої освіти і науки, перетворюючи нашу країну із сировинно-експортної на державу з високим інтелектуальним потенціалом. А саме за таким напрямом розвитку економіки – майбутнє в сучасному глобалізованому світі.

Література

1. Балабанова Н. Суспільство знань та інновацій: шлях до майбутнього України. – К. : Арістей, 2005. – 104 с.
2. Деланти Д. Новые модели университетов // <http://socio.tamp.ru/1.htm>
3. Квак М. Національна держава, глобалізація та університет як модерний заклад // Ідея Університету: Антологія / Упоряд. М. Зубрицька, Н. Бабалик. – Львів Літопис, 2002. – С. 267 – 291.
4. Колин Г. Глобальные проблемы информатизации общества: информационное неравенство // ВВШ “Alma Mater”. – 2000. – № 6. – С. 27 – 30.
5. Кремень В. Філософія освіти ХХІ ст. // Персонал. – 2003. – № 1. – С. 8 – 13.
6. Макбурни Г. Глобализация как политическая парадигма высшего образования сегодня // Высшее образование сегодня. – 2001. – № 1. – С. 46 – 55.
7. Михальченко Н., Андрущенко В. Беловежье. Л. Кравчук. Украина 1991–1995. – К. : Укр. центр духовной культуры, 1996. – 512 с.
8. Скотт П. Глобализация и университет // ВВШ “Alma Mater”. – 2000. – № 4. – С. 3 – 8.

9. Сорос Дж. Кризис глобального капитализма. – К.: Основы, 1999. – 259 с.

10. Текст Болонської декларації цитується за виданням: Вестник Российского философского общества. – 2005. – №1 (33). – С. 74 – 77.

11. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций / Пер. с англ. Т. Велимеева, Ю. Новикова. – М. : ООО “Издательство АСТ”, 2003. – 603 с.

12. Ясперс Карл. Идея университета (уривок) // Идея Университету : Антологія. – Львів, 2002. – 159 с.

Скотна Надежда. Сущность глобализации и ее влияние на развитие высшего образования в Украине. В статье анализируется понятие глобализации, ее вызовы, а также вопрос о том, сможет ли высшее образование Украины в период мировой глобализации быть конкурентоспособным и одновременно остаться ведущим центром накопления и передачи знаний. Утверждается, что современная система высшего образования способна влиять на глобализацию, формируя линию будущей политики государства и региона.

Ключевые слова: глобализация, интернационализация, интернационализация образования, образование, транснациональное образование, высшее образование.

Skotna Nadiya. The essence of globalization and its impact on the development of higher education in Ukraine. This article analyzes the concept of globalization and its challenges, as well as the question of whether in the period of globalization of the world, higher education of Ukraine will be competitive and, at the same time, remain a leading center for accumulation and transference of knowledge. It is argued that a modern system of higher education can influence globalization, forming a line for future policy of the state and region.

Key words: globalization, internationalization, the internationalization of education, education, transnational education, higher education.

ЦЕ СЛОВ'ЯНСЬКЕ СЛОВО “ІСТОРІОСОФІЯ”...

Простежено семантичні перетворення слова “історіософія”. Підкреслюється, що термін “історіософія” став слов'янським замінником терміна “філософія історії”. Зазначається, що творцем цього поняття був польський молодогегельянець А. Цешковський, а актуалізував його для російської інтелектуальної традиції відомий історик і соціолог Микола Карсєв. Український історик Михайло Грушевський був першим, хто почав використовувати термін “історіософія” в межах вітчизняної інтелектуальної традиції. В даний час термін фактично збігається зі змістом “філософії історії”. Зроблено висновок про те, що семантична історія терміна пов'язана, по-перше, зі зміною предмета філософії історії, по-друге, з предметом дослідження, і, по-третє, зі спробами націоналізації розуміння історичного процесу.

Ключові слова: історіософія, філософія історії, теорія філософії історії.

Постановка проблеми. Ретроспективне заглиблення у зміст поняття є сутнісною рисою філософського аналізу. Ще Ганс-Георг Гадамер зазначав, що так, як філософія протилежна природничо-науковому типу знання з його специфічною штучною термінологією, то філософські поняття живуть у самій мові філософа, а їх попередні смисли та контексти вживання мають безпосередній вплив на сам характер філософських висловлювань [6].

Аналіз останніх публікацій. Історія понять є важливою складовою історико-філософської науки. Виникнувши ще наприкінці ХІХ століття, історія понять особливої популярності набуває, починаючи з другої половини ХХ. Тут крім праць самого Г.-Г. Гадамера варто назвати творчі розробки німецького історика Райнгарта Козеллека [17]. За Р. Козеллеком, будь-яке

поняття, з одного боку, узагальнює деякий досвід, описуючи наявне буття, а з іншого – передбачає деяку нормативність, своєрідний проект майбутнього. Серед небагатьох праць українських науковців із цієї проблематики варто назвати монографію Михайла Мінакова, який дослідив зміст поняття досвіду [20].

Мета розвідки: з'ясувати слово “історіософія”, зважаючи на його сучасні претензії стати новою назвою для цілої сфери філософського знання – філософії історії. Зважаючи на таку важливість цього поняття, метою дослідження є: простежити семантичні трансформації терміна “історіософія” з моменту його виникнення і донині.

Вважається, ідо у науковий обіг термін “історіософія” ввів польський лівогегельянець Август фон Цешковський (1814–1894) (у книзі “Prolegomena zur Historiosophie”. – Berlin, 1838) для позначення гегелівської філософії історії, а також спекулятивної теоретичної історії взагалі. Сам А. Цешковський писав, що “...завданням історіософії є: дослідити субстанційно минуле, піддати глибокому аналізу будь-які змістовні елементи людського життя, котрі дотепер розвинулися, розпізнати однубічну і розливу дія всіх їх природу, їх боротьбу і взаємне пересилування, – означити спеціальні ділянки загального зв'язку, аби дійти усвідомлення собі того, в котрій з тих ділянок ми тепер знаходимося, котрі вже пройшли, а котрі нас ще чекають, перш ніж злетіти на найвищу вершину світового духу” [29, 18]¹.

Отже, А. Цешковський започаткував винайдення поняття “історіософія” та його первинне смислове наповнення розгортання в подальшому цілого віяла значень цього слова.

Надай у слов'янській гуманітарній традиції спостерігається формування двох основних смислових ліній поняття “історіософія”. Відомий російський історик і соціолог Микола Карєєв (1850–1931), вчений з виразним позитивістським спрямуванням своєї методології, у своїй докторській дисертації “Основные вопросы философии истории” (1883) дає визначення філософії історії як “абстрактно-феноменологічного зображення змін в житті людства” [11, 109]. Філософія історії – це не соціологія, законів розвитку суспільства вона не відкриває, навпаки, вона як і історія є наукою про явища (феномени). На думку М. Карєєва, опис явищ зовсім не виключає узагальнюваль-

ного підходу. Сам відбір, фіксація і осмислення історичних фактів вже передбачає абстрагуючу точку зору. Тому він і називає філософію історії абстрактно-феноменологічною наукою. Точніше, це все те ж “зображення всесвітньої історії, тільки доведене до вищого ступеня абстрактності”. Історіософію ж інколи називають аналогом філософії історії, але, за М. Карєєвим, це, насамперед, теорія філософії історії: “Під іменем історіософії ми розуміємо не що інше, як загальну теорію філософії історії, як існує загальна теорія історичної науки – історика. Це чисто практична дисципліна, яка повинна, так би мовити, дати звід принципів, якими зобов’язаний керуватися філософ історії” [11, 109].

У третьому (скороченому) виданні “Основных вопросов философии истории” (1897) російський історик чіткіше визначає зміст історіософії: “Філософією історії ми називаємо історію людства з філософської точки зору, а філософську теорію історичного знання й історичного процесу, взятого абстрактно, називаємо історіософією: остання повинна запозичувати свої висновки з філософії (найзагальніші погляди), з “історики”, тобто теорії історичного знання (методи) і з психології та соціології (закони духового і соціального життя), щоб бути теорією філософії історії, системою її загальних ідей і принципів...” [12, 9].

Отже, історіософія – це і теорія історичного процесу, і теорія історичного знання. Важливим видається також той факт, що на цьому етапі інтерпретації “історіософії” до наук, з яких історіософія запозичує свої висновки, М. Карєєв відніс і таку на той час “номологічну” науку, як соціологія. Фактично він ввів соціологію до складу історіософії як “загальної підготовки філософії історії”. Бо, наприклад, соціологічне поняття прогрес є вихідним принципом, методологічним керівництвом до філософського огляду історії.

Якщо завдання філософії історії постає в пошуку смислу дійсної історії, суд над її ходом в його результатах для окремих груп особистостей і для всього людства, у відповіді на питання про напрям долі людства, то історіософія дає “загальні принципи філософії історії” і вирішує “питання про відношення між філософським умоспогляданням і фактичними даними історичної науки, загальні питання світогляду, які мають значення в історико-філософських працях, питання, які входять до теоре-

тичних наук про людину. Завдання історіософії – уявити, чим повинна бути філософія історії, які суб’єктивні елементи ми маємо право до неї внести, в чому полягає сутність історичного процесу, взятого абстрактно, так би мовити, механізм історії. Історіософія, коротше кажучи, є синтез теорій, якими повинна керуватися філософія історії” [12, 10].

В українській історично-теоретичній думці термін “історіософія” одним із перших почав вживати Михайло Грушевський (1866-1934). Вже у “Вступних замітках” до першого тому “Історії України-Руси” (1898) він писав: “Уживши старої історіософічної термінології, сі дві доби політичного українського життя – стару, книжну, і новішу – народню (козацьку), можна б назвати тезою й антитезою, що доходить до синтези в століттю українського відродження” [7, 20]².

Отже, знову ж, “історіософія” тут звично, як і у А. Цешковського, пов’язується з філософією Гегеля. Більше того, сам український історичний процес має у “раннього” Грушевського формулу гегелівської тріади: “теза” – постання держави як опонента та гнобителя суспільства (IX–XVI століття) замінюється на “антитезу” – боротьбу суспільства за своє визволення (XVI–XVIII століття), яка скінчилася, однак, безуспішно. У XIX столітті настане доба “синтези”, коли інтелігенція, з’єднавшись із народом, створить вільне суспільство.

А ось у колі карєєвських тлумачень терміна “історіософія” знаходилися також деякі українські інтелектуали, але вже першої третини XX століття. Можливо, вони й не розібралися в усіх тонкощах смислового наповнення цього терміна, але оцей потяг до “узагальнюючого”, “абстрагуючого” розуміння історіософії відчувається й у них: Так, у соціолога В’ячеслава Липинського (1882–1931) під “історіозофією” потрібно розуміти синтетичну частину конкретних історичних досліджень [18, 353], а у філософа Миколи Шлемкевича (1894–1966) “історіософією зветься перш за все спроби встановити загальні правила історичного чи суспільного розвитку, спроби підвести подібності в перебігу історії до загальних понять” [26, 191]. Згодом термін “історіософія” зустрічається і в працях Юліана Вассіяна, Віктора Петрова [21], Юрія Бойка-Блохина [3]. Потрібно також наголосити, що відновив зацікавленість категорією історіософії

в українських гуманітарних науках уже в пострадянські часи відомий український історик Омелян Пріцак (1918–2006), для якого “історіософія – це теорія історії, філософське розуміння історичного процесу” [22, 45], тобто семантика історіософії у нього вписується, загалом, в карєєвську традицію інтерпретації цього терміна.

Якщо ж повернутися знову до самого М. Карєєва, то потрібно сказати, що пізніше, у своїй “Историологии” (1915), він зробить важливі смислові уточнення. Тепер у нього теорія історичного процесу – це історіологія, а історіософія спрямовується на “теоретичне вияснення того, що таке історичне життя в його відношенні до людського існування” [13, 19]. Тому історіософські питання – це не просто об’єктивно-теоретичні питання про історичний процес, а насамперед питання “про кінцеву мету історичного процесу, про його смисл, який передається йому цією помисленою його метою, про його етичну сутність...” [13, 21]. Справді, деонтологічний (етичний) принцип передбачає підхід до історії з боку її можливого майбутнього, яке, у свою чергу, конструюється суб’єктивним людським інтересом у точці тепер. Саме ж можливе майбутнє, тобто як певний образ зреалізованої мети, постає крізь призму деонтології наслідком застосування етичної категорії належного до історичного процесу. Висунемо припущення, що саме така інтерпретація М. Карєєвим “історіософії” в “Историологии” послужила поштовхом для подальшого наповнення новими смисловими нюансами цього терміна у творчості російських мислителів ХХ століття, наприклад, як розгадки “долі” Росії, “смислу” її історії, “кінця” історії тощо.

Отже, постає друга смислова лінія в тлумаченні терміна “історіософія”. Започаткував її відомий російський філософ Микола Бердяєв (1874–1948). У 1930 році він опублікував статтю “О характере русской религиозной мысли XIX-го века” (Современные записки. – 1930. – № 42. – С. 309 – 343), в якій вказав на таку смислову специфіку предмета історіософії: “Оригінальна російська думка, народжується як думка історіософська. Вона намагається розгадати, що помислив Творець про Росію. Який шлях Росії й російського народу в світі, чи той, що й шлях народів Заходу, а чи взагалі особливий, свій шлях? Росія і Євро-

па, Схід і Захід, ось основна тема російської рефлексії, російських розмислів” (цит. за:[1, 5]).

М. Бердяєв сам себе називав історіософом [2, 257] і вважав, що основна проблема історіософії – проблема смислу історії – чільно пов’язана з іудаїзмом та християнством, а не давньогрецькою філософією. Для нього справжня історіософія є “філософія історії есхатологічна, є розуміння історичного процесу в світлі кінця, і в ній є елемент профетичний” [2, с. 266]. Ще раз наголосимо, що реанімував цей термін саме М. Бердяєв: ні у С. Франка, ні у Л. Карсавіна, ні у “євразійців”, які в 20-х роках ХХ століття теж писали на теми філософії історії термін “історіософія” не зауважимо. Та й у самого “раннього” М. Бердяєва у таких його “історіософських” працях як “Судьба России” (1918) чи “Смысл истории” (1923) його немає.

Бердяєвську лінію в інтерпретації змістового наповнення терміна “історіософія” продовжив розвивати й російський філософ та богослов Василь Зеньковський (1881–1962). У своїй “Истории русской философии” (1948) він наголошував, що історіософія – це філософія історії, але специфічна, “російська” філософія історії. “Російська думка всуціль історіософічна...”, – слідом за М. Бердяєвим твердив він, – тому, що вона постійно звернена до питань про “смысл” та “кінець” історії. їй притаманні, крім есхатологічності, ще й риси утопічності [10, 16].

І, врешті, за В. Зеньковським, в історіософії при аналізі історичної дійсності обов’язково привноситься “оцінковий момент” [10, 17].

Саме такі тлумачення дозволили пізніше, вже в часи “перестройки”, стверджувати тодішньому радянському історику російської філософії Михайлу Масліну, що з поняттям “історіософія” “звичайно асоціюється релігійно-ідеалістичне осмислення історії” [19, 71].

Але в тій же радянській філософії спостерігається й інша тенденція в інтерпретації смислу “історіософії”. Мова йде про відродження ранньої карєєвської лінії розуміння цього феномену. Так, у 1982 році російський радянський філософ науки Анатолій Ракітов пропонував вважати історіософією “осмислення історії, точніше, теоретичне знання про історію” [23, 145]. І хоча А. Ракітов і твердив, що, вживаючи термін “історіософія”,

він не пов'язує себе з попередніми значеннями і смислами [23, 145], але далі він пише, що історіософія – де теоретичний тип знання, який надбудовується над емпіричною історіографією і намагається зрозуміти на рівні свого предмету закономірні зв'язки, тенденції, загальні схеми реального історичного процесу [23, 153]. Бо “запозичена із філософії природознавства і філософії права і перетворена у відповідному напрямку, ідея історичного закону ставала центральною проблемою і у певному розумінні системотворчим принципом історіософії...” [23, 150]. Тому інтерпретацію А. Ракітова можна все-таки вважати поверненням до соціологічно-позитивістського типу тлумачення цього терміна.

Інший філософ науки, Володимир Філатов, уже в пострадянські 90-ті роки писав, що у такому феномені, який “в західній філософській літературі називають “субстанціональною”, “матеріальною”, інколи – “спекулятивною” філософією історії”, ставиться завдання віднайти в подіях минулого деякі загальні закономірності і структури або ж виявити у них загальний “смісл” історії, її “мету”, “призначення” [25, 484]³. І далі, спираючись на аргумент вже існуючої традиції як на щось само собою зрозуміле, російський науковець робить висновок, що “в російській філософській мові така філософія історії часто називається “історіософією” [25, 484].

Далі російський науковець Юрій Кімелев узагальнив усі погляди на проблематику предметного поля “субстанціональної” чи “спекулятивної” філософії історії. Для нього основними завданнями цієї складової філософії історії постають: “1) встановлення головних причин і факторів історії як такої” (закони чи природні фактори, наприклад), 2) онтологічна концептуалізація її першовитоків, 3) “хронологічне й процесуальне членування історичного життя”, 4) “загальні форми або “фігури” перебігу історії” (лінія, коло, спіраль). 5) проблема смислу історії” [14, 5–6].

При такому сприйнятті філософія історії має дві складові – субстанціональну (вона ж – онтологічна, метафізична, спекулятивна) філософію історії” та гносеологію (вужче – епістемологію) історії. Предмет субстанціональної філософії історії наближається тоді до предмету історіософії.

Ну, і вже процедуру за остаточною ототожненням предметів “субстанціональної” філософії історії та історіософії, продовжуючи традицію А. Ракітова, В. Філатова та Ю. Кімелева, вдало здійснила у своїй статті Ольга Русакова [24]. У неї історіософія – це “особлива сфера філософсько-історичного знання і творчості”, об’єктом якої постає “об’єктивне історичне буття, об’єктивний історичний процес як відтворення суспільного життя” [24, 55]. Цієї ж лінії притримується і Наталя Зайцева, яка у докторській дисертації схиляється до думки, що історіософія є досвідом “специфічного сутнісно-онтологічного осмислення історичного життя або своєрідної “метафізики історії” [9, 279]. Сюди ж можна віднести й погляди української дослідниці Тамари Ящук, для якої історіософія передбачає настанову “на якесь сутнісно-онтологічне осягнення історичного життя” [28, 33]. Отже, “історіософія” постає тоді просто російським чи українським називанням того ж самого, що в західній філософській традиції має назву “онтологічна”, “субстанціональна”, “спекулятивна” чи “матеріальна” філософія історії. Іван Бойченко у своїй узагальнюючій праці також пише, що історіософія – це, насамперед, певний “вимір”, “площина”, “грань”, “іпостась” філософії історії [4, 130–132]. Другою складовою філософії історії у нього є теорія історичного пізнання або формальна філософія історії. І третьою складовою – методологія історії. Проблемне поле історіософії, на його думку, включає в себе проблеми початку і кінця історії, причинно-наслідкових зв’язків, історичної закономірності, мети та сенсу історії [4, 132–161].

А культивування бердяєвських конотацій поняття “історіософія” особливо стало популярним, починаючи з доби “перестройки”, серед російських інтелектуалів патріотичного спрямування, у творах яких воно обслуговує ідею “особливого цивілізаційного шляху Росії”. Вони вважають, що для адекватного відображення глибинних смислів російської історії західноєвропейський термін “філософія історії” не надто підходить. Неповторність російського історичного процесу і на рівні рефлексії над ним повинна вилитися у назву неповторного поняття, яке вказує на відсутність моменту типології із тими теоріями історичного процесу, що втілилися в назві “філософія

історії”. Це слово – “історіософія”. Бо називання – це не механічне відображення предмету на поняттєвому рівні, навпаки, у слові міститься саме сутність російськості.

Знову ж таки, “історіософія” при такому розумінні нерозривно пов’язується з релігійним (православним) сприйняттям історичного процесу. З цієї точки зору вся людська історія сприймається як розкриття Божого промислу в часовій перспективі. Історіософія тоді орієнтується на осягнення внутрішнього смислу російської історії, що в кінцевому результаті закорінюється в Богові. Народ постає народом тільки тією мірою, в якій володіє вічною соборною душею, що відображає творчий помисел Бога про російський народ і відповідний помисел цього народу про себе. Тому складовими проблемного поля історіософії будуть питання про мету та сенс історії, про можливість завершення людської історії, пошуки справжньої таємниці історії, осмислення основ історичного буття російського народу, пошуки коренів та прозріння майбутньої долі цього народу}’. Звідсіля і такі риси патріотично зрозумілої історіософії: телеологізм, провіденціалізм, есхатологізм та теургізм.

Постійне наголошування на відмінності європейської філософії історії і російської історіософії привело деяких філософів-раціоналістів взагалі до крайньої позиції, тобто до заперечення можливостей існування останньої. Так, відомий польський католицький філософ Юзеф Бохеньський (1902–1996) відніс історіософію до сфери знань забобного характеру. Для нього історіософія є “мнимая философия истории, якобы способная предвидеть будущее. Историософия является суеверием, ибо никакой основы для долгосрочных прогнозов у нее нет” [5, 72].

Послабленишим варіантом цієї крайньої позиції є погляди тих науковців, що взяли за зразок істинності західноєвропейську модель філософії історії. Так, на думку Костянтина Кислюча, по відношенню до філософії історії історіософія є своєрідною “недофілософією”. Для нього це особлива форма теоретичного рівня історичного пізнання, яка розташовується між філософією історії та “історичною міфологією”. Порівняно з філософією історії історіософія характеризується “логічною полегшеністю”, поверховістю, суб’єктивністю й спекулятивністю, спрощеністю моделей історичного пояснення [16, 29–30]. В іншому місці він

пише, що історіософія – це “проміжне утворення” між християнською теологією історії та класичними формами філософії історії [15, 15].

У висновках констатуємо, що типологічно зараз слово “історіософія” стало реально полісемантичним внаслідок довго існування в гуманітарних науках, будучи включеним у різні пізнавальні ситуації і набуваючи при цьому все нових і нових значень. Що є причиною зміни смислів цього поняття в історії? По-перше, слово є називанням якогось предмету. Якщо предмет змінюється, а слово залишається тим самим, то це приводить до виникнення нових смислів і у змісті самого слова (поняття), які відображають нові змісти у самому предметі уваги дослідника. По-друге, виникнення нових смислів у слові пов’язується із суб’єктом, тобто дослідником. Саме дослідник може привносити в зміст поняття якісь такі смисли, що не відображають предмету, а є, приміром, відображенням його світоглядної позиції чи його індивідуального наукового досвіду.

ПРИМІТКИ

¹ Російський філософ Густав Шпет (1879–1937) у межах інтерпретації Цешковським гегелівської філософії історії як історіософії писав, що “носій соціального й історичного, – дух, – складає предмет такої онтологічної дисципліни, яка має назву філософії історії або історіософії” [27, 24].

² І пізніше, у своїх спогадах (написаних у 20-ті роки ХХ століття), згадуючи становлення світогляду в молоді роки, М. Грушевський також добре пам’ятає, що термін “історіософія” стосується саме філософії історії Гегеля: “В поміч підоспіла історіософія Гегеля – його космічний дух, що усвідомлює себе в людстві, і різні національні культури являються різними стадіями, чи ступенями цього космічного усвідомлення. За світом германським має виступати на арену світової творчості і свідомості світ слов’янський, і в нім поруч народності великоруської повинна в повній мірі розгорнутись і проявити себе народність українська” [8, 137].

³ Спочатку ця стаття була опублікована під назвою “Историсофский и критический подходы в философии истории” [Проблемы методологии. – Самара : Самарский университет, 1998. – С. 88–104].

Література

1. Бердяев Н. А. О характере русской религиозной мысли XIX века / Николай Бердяев // Н. Бердяев о русской философии : в 2 ч. – Свердловск : Изд-во Уральского ун-та, 1991. – Ч. 2. – С. 3–31.
2. Бердяев Н. Самопознание: Опыт философской автобиографии / Николай Бердяев. – М. : Мысль, 1990. – 320 с.
3. Бойко Ю. Проблеми історіософії українського націоналізму / Юрій Бойко // Визвольний шлях. – Мюнхен, 1983. – Кн. 1. – С. 81–93; Кн. 3. – С. 345–353.
4. Бойченко І. В. Філософія історії : [підручник] / І. В. Бойченко. – К. : Знання, 2000. – 724 с.
5. Бохеньский Ю. Сто суеверий. Краткий философский словарь предрасудков / Юзеф Бохеньский; [пер. з польск. М. М. Гуренко]. – М. : Прогресс-ВІА, 1993. – 189 с.
6. Гадамер Г.-Г. Історія понять як філософія / Г.-Г. Гадамер; [пер. з нім. М. Кушніра] // Гадамер Г.-Г. Істина і метод : у 2 т. – К. : Юніверс, 2000. – Т. II. – С. 73–85.
7. Грушевський М. Історія України-Руси: в 11 т., 12 кн. / Михайло Грушевський. – К.: Наукова думка, 1991. – Т. 1. – 649 с.
8. Грушевський М. Спомини / Михайло Грушевський // Київ. – 1992. – № 3. – С. 131–142.
9. Зайцева Н. В. Историософия как метафизика истории: опыт эпистемологической рефлексии: дис. ... доктора философских наук / Н. В. Зайцева. – Самара, 2005. – 297 с.
10. Зеньковский В. В. История русской философии: в 2 т. / Василий Зеньковский – Л. : ЭГО, 1991. – Т. I. – Ч. 1. – 223 с.
11. Кареев Н. И. Основные вопросы философии истории. Критика историософических идей и опыт теории исторического процесса : в 2 т. / Николай Кареев – М, 1883. – Т. 1. – 346 с.
12. Кареев Н. Основные вопросы философии истории. Обе части в одном томе / Николай Кареев. – СПб., 1897. – 456 с.
13. Кареев Н. Историология (Теория исторического процесса) / Николай Кареев. – Пг., 1915. – 320 с.
14. Кимелев Ю. А. Философия истории. Системно-исторический очерк / Ю. А. Кимелев // Философия истории. Антология. – М. : Аспект Пресс, 1995. – С. 3–19.
15. Кислюк К. В. Це зручне слово "історіософія" / Костянтин Кислюк // Наукові записки Національного університету "Києво-Могилянська академія": Філософія та релігієзнавство. – К., 2004. – Т. 25. – С. 14–18.
16. Кислюк К. В. Історіософія в українській культурі : від кон-

цепту до концепції / Костянтин Кислюк. – Харків : ХДАК, 2008. – 288 с. С. 29–30.

17. Козеллек Р. Минуте майбутнє. Про семантику історичного часу / Райнгарт Козеллек; [пер. з нім. В. Шведа]. – К.: Дух і Літера, 2005. – 380 с.

18. Липинський В. Листи до братів-хліборобів / Вячеслав Липинський. – Київ; Гарвард: Б. в., 1995. – 472 с.

19. Маслин М. А. Современные буржуазные концепции истории русской философии. Критический анализ / М. А. Маслин. – М.: Изд-во Московского ун-та, 1988. – 208 с.

20. Мінаков М. Історія поняття досвіду / Михайло Мінаков. – К.: ПАРАПАН, 2007. – 380 с.

21. [Петров В. П.] Віктор Бер. Історіософічні етюди / Віктор Петров // МУР. – Збірник II. – Мюнхен; Карльсфельд, 1946. – С. 7–18; Збірник III. – Мюнхен; Карльсфельд, 1947. – С. 7–10.

22. Прицак О. Історіософія та історіографія Михайла Грушевського / Омелян Прицак. – К.; Кембридж: Б. в., 1991. – 80 с.

23. Ракитов А. И. Историческое познание / А. И. Ракитов. – М.: Политиздат, 1982. – 304 с.

24. Русакова О. Ф. Историософия: структура предмета и дискурса / О. Ф. Русакова // Вопросы философии – 2004. – № 7. – С. 48–59.

25. Филатов В. П. История, историография и методология истории / В. П. Филатов // Наука глазами гуманитария / отв. ред. В. А. Лекторский. – М.: Прогресс-Традиция, 2005. – С. 483–500.

26. Шлемкевич М. Сутність філософії / М. Шлемкевич. – Париж; Нью-Йорк; Мюнхен: Б. в., 1981. – С. 87–255.

27. Шпет Г. Г. История как проблема логики: Критические и методологические исследования / Густав Шпет. – М.: Книжный дом “ЛИБРОКОМ”, 2011. – 475 с.

28. Ящук Т. І. Філософія історії: курс лекцій / Тамара Ящук. – К.: Либідь, 2004. – 536 с.

29. Cieszkowski, August. Prolegomena do Historiozofii [Текст] / August Cieszkowski. – Poznań, 1908. – 138 s.

Артюх Вячеслав. Это славянское слово “историософия”... В статье прослеживаются семантические трансформации понятия “историософия”. Подчеркивается, что термин “историософия” стал славянским заменителем термина “философия истории”. Отмечается, что создателем этого понятия был польский младогегельянец А. Цешковский, а актуализировал его для русской интеллектуальной традиции известный историк и со-

циолог Николай Кареев. Украинский историк Михаил Грушевский был первым, кто начал использовать термин “историософия” в рамках отечественной интеллектуальной традиции. В настоящее время термин фактически совпадает с содержанием “философии истории”. Сделан вывод о том, что семантические изменения термина связаны, во-первых, с изменением предмета философии истории, во-вторых, с предметом исследования, и, в-третьих, с попытками национализации понимания исторического процесса.

Ключевые слова: историософия, философия истории, теория философии истории.

Artiukh Vyacheslav. This Slavic word “historiosophy”...

The article deals with the semantic transformation of the word “historiosophy”. It is emphasized that the term “historiosophy” became a Slavic substitute of the term “philosophy of history”. It is noted that the creator of the term was a Polish representative of G. Hegel’s young followers A. Tseshkovsky and Nikolay Karayev, a well-known historian and sociologist, actualized it for the Russian intellectual tradition. The Ukrainian historian Mykhailo Hrushevskyi was the first who began to use the term “historiosophy” within the national intellectual tradition. Nowadays the term actually coincides with the meaning of “philosophy of history”. It is concluded that the semantic history of the term is associated, firstly, with the change of the subject of philosophy of history; secondly, with the subject of research, and thirdly, with the attempts to nationalize historical process comprehension.

Key words: historiosophy, philosophy of history, theory of philosophy of history.

УДК 001.895

Д 84

Іван ДУТКОВСЬКИЙ

СОЦІОКУЛЬТУРНІ І ЦІННІСНІ ЧИННИКИ ІННОВАЦІЙНОЇ ДІЯЛЬНОСТІ

Досліджуються соціокультурні і ціннісні засади інноваційних процесів у сучасному суспільстві. Демонструється суперечливий характер динаміки соціокультурної інновації. Розглядається поняття інноваційної аномії як розбіжності між раціональним і ціннісним в процесі реалізації новацій.

Ключові слова: цінність, інформація, інновація, нововведення, аномія.

Постановка проблеми. Соціокультурні та ціннісні проблеми інновацій привертають до себе пильну увагу вчених, теоретиків, практиків, а ширше – усіх, хто залучений в сучасний процес оновлення соціуму та його інститутів. “Суспільство швидких змін”, “інноваційна економіка”, “інформаційна цивілізація” тощо – усі ці поняття засвідчують факт масштабних цивілізаційних зрушень, пов’язаних зі зміною соціокультурної парадигми розвитку. “Гонитва за новим” стає гаслом сучасності.

Актуальність проблеми дослідження визначається прискореними процесами інноваційного розвитку сучасного світу, що випереджають можливість їх адекватного наукового осмислення. У сучасній науково-теоретичній сфері потік публікацій з інноваційної проблематики стрімко зростає. Проте, не зважаючи на зростання інтересу дослідників до інноваційної проблематики, слід зазначити недостатню теоретико-методологічну розробку цієї проблеми, що яскраво проявляється насамперед у відсутності нині загальноприйнятого поняття “інновація”. У різних галузях знання його дефініції н часто відрізняються. Це, зі свого боку, зумовлено широким поширенням цього терміна та складністю самого феномена інновації.

© Дутковський Іван, 2013

Інновація в сучасному суспільстві перетворюється на загальний (разом з традицією) механізм розвитку, проникаючи в усі “пори” соціального організму, причому ціннісно-орієнтаційний аспект соціальної творчості відіграє дедалі більшу роль в модернізаційних процесах. Різні форми взаємопереходу соціального і культурного чинників в інноваційній динаміці визначають суперечливу суть інновації в технічній, управлінській, освітній та інших сферах людської життєдіяльності. Руйнівний чи творчий для суспільства характер інновацій, їх спрямованість і своєчасність, механізм реалізації безпосередньо пов’язані з цінностями, які сповідує той, хто впроваджує і розповсюджує новації. Нині формується якісно новий тип інноваційної схильності, що значною мірою визначає ідентифікаційні моделі сучасної людини.

Отже, головна проблема дослідження визначається відсутністю теоретико-методологічного напрацювання соціокультурного та ціннісного підходу до вивчення інновацій, пануванням емпіричних, або суто управлінських парадигм опису новаційних феноменів, необхідністю розвитку міждисциплінарних підходів задля аналізу проблеми, що вивчається в цій розвідці, невизначеністю найближчих і віддалених наслідків світової гонитви за новизною, що розгортається на наших очах.

Звідси впливає потреба у визначенні готовності людини до сприйняття змін і знаходження можливих меж її поведінки у процесі реалізації нововведення. Теоретична актуальність дослідження вимагає вдосконалення методологічних основ тих дисциплін, які досліджують сучасні соціокультурні перетворення глобального характеру.

Проблематика дослідження впливає з теоретичних уявлень в галузі теорії культури, філософії та соціології знання, соціальної філософії тощо; пов’язана з різними аспектами соціодинаміки, інноваційного розвитку суспільства та його інститутів, знаходження шляхів оновлення сучасного соціуму. Отримані результати можна використовувати у викладанні загальних і спеціальних курсів з філософії, соціології, культурології. Вони мають непересічне значення для філософів, менеджерів, управлінців різного рівня, політиків.

Аналіз публікацій з цієї проблеми свідчить, що інноватика формувалася як теоретична галузь знання, яка забезпечує

вивчення і використання законів цілеспрямованої зміни у вигляді нововведень, а інновація спочатку розглядалася як поліфункціональне поняття.

Нині поняття “інновація” тлумачиться по-різному. Для М.Майлса інновація – це щось спеціально нове, особлива зміна, від якої чекають ефективності при реалізації систематичних цілей. Е.Роджерс розглядає інновацію як нововведення, вважаючи, що це ідея, яка є новою для конкретної особи. При чому не має значення, чи є ідея об’єктивно новою, чи ні.

Загалом становлення науки про нововведення відбувалося здебільшого в межах концепції науково-технічного прогресу. Один із фундаторів російської інноватики А.І.Пригожин вважає, що “виокремлення нововведень у відносно самостійний предмет вивчення розпочалося у нас з досліджень соціальних наслідків автоматизації виробництва. Спеціалізація у сфері інноватики відбулася у нас із запізненням. Це було викликано недостатньою увагою у минулому до завдань прискорення науково-технічного розвитку і вдосконалення управління” [10, 25]. Якщо в 70-і рр. наука про нововведення на Заході стає складною, розгалуженою дисципліною, то в нашій країні інноваційні дослідження лише стали оформлюватися в самостійний напрям наукової діяльності. Саме тому в політологічних і соціологічних дослідженнях головною причиною кризи командно-адміністративної радянської системи вбачають у нездатності відреагувати на виклики інноваційно-орієнтованої західної економіки.

Інноватика нині має статус міждисциплінарної сфери досліджень. У цьому предметному полі працюють філософи і соціологи, фахівці з теорії управління, психології, економісти і культурологи. І хоча інноватика сформувалася як самостійна галузь досліджень, проте вона використовує терміни, які запозичені з найрізноманітніших сфер гуманітарного знання. У цьому зв’язку варто відзначити працю А.А.Мешкова “Головні напрями дослідження інновацій в американській соціології”, в якій міститься ідея про два підходи до вивчення інновацій: організаційно-орієнтований та індивідуально-орієнтований [див.: 7]. У найбільш близькому для нашого дослідження методологічному ключі – індивідуально-орієнтованому підході – описується процес, за допомогою якого певний соціокультурний об’єкт

(нововведення) стає частиною набору зразків поведінки індивідів і одним із складників їх когнітивної сфери. Інновація тут розглядається як винахідницька діяльність, коли в особливий спосіб перетинаються дві раніше не пов'язані між собою системи: індивід і новація.

Вектор перетворень, пов'язаних з інформаційно-технологічними інноваціями, нині зміщується з техніко-економічної площини в соціокультурну, актуалізуючи розгляд інноваційної проблематики в цьому аспекті. Услід за виробничою сферою, інші сфери культури стали об'єктом свідомої цілеспрямованої інноваційної діяльності, що дозволяє деяким дослідникам стверджувати про остаточний перехід у соціокультурному розвитку – перехід до інноваційного розвитку. Про зміну пріоритетів побічно свідчить і той факт, що якщо ранні прогностичні концепції концентрувалися на дослідженні тенденцій соціально-економічної і виробничих сфер, як наприклад концепція постіндустріального суспільства Д.Белла [див.: 1], то ті ж концепції останніх років дедалі частіше торкаються сфери культури, як ми можемо спостерігати в праці М.Кастельса [див.: 3].

У сучасних дослідженнях вивчення феномена інновації скуте вузькими рамками техніко-економічного середовища, і навіть спроби вивчення інновації в просторі культури, що з'являються сьогодні, уникають розгляду інновації як складного цілісного соціокультурного феномену, зводячи його до визначення “технічної новації” [4, 109], “інструменту розвитку” [12, 37]. Тому стає очевидним, що найбільш затребуваним на сьогоднішній момент, і, водночас недостатньо вивченим у вітчизняній і зарубіжній літературі, напрямом постає дослідження інновації в соціокультурному та ціннісному контекстах.

У працях згаданих авторів, дослідницький інтерес зосереджений на різних аспектах інноваційної діяльності. Але при цьому відсутнє комплексне уявлення про соціокультурні та ціннісні особливості інноваційних тенденцій, про роль і масштаби інновацій в сучасному суспільному розвитку. Саме ця теоретична прогалина зумовила вибір теми цього дослідження.

Об'єктом дослідження є інновація як комплексний, багатофакторний процес. Предметом розвідки постає соціокультурна

природа інновації як суперечливої єдності соціального і культурного аспектів процесу оновлення суспільства та його інститутів.

Головна *мета* статті полягає в експлікації соціокультурних підстав інновації як фундаментального механізму соціодинаміки. Ця мета вимагає розв'язання таких *завдань*: по-перше, дослідити соціокультурний механізм інновації; по-друге, визначити міру нововведення і описати явище аномії, яке виникає внаслідок порушення цієї міри; по-третє, вивчити соціокультурну природу, часові і структурні характеристики інновації.

Сучасне суспільство повинне сприяти вирощенню новаторів, яких, однак, не може бути надто багато. Проте, закономірним є питання: які психологічні причини сприяють їх появі? Можна стверджувати, що одна з них пов'язана з первинним відчуттям, що народилося у людини ще в дитячому віці – відчуттям своєї безпорадності і слабкості. Індивід не народжується досконалим. І сам факт його народження зумовлює це відчуття неспроможності, прагнення до виходу з якого, зрештою, стає найпотужнішим чинником, що підживлює психологічну настанову до адаптації та суперництва.

Зазначимо, що новатор народжується не стільки з відчуття суперництва як такого, скільки з підсвідомого бажання інтелектуальної переваги. Інноваційна діяльність може розвиватися у двох формах: як перетворення дійсності в межах існуючої системи норм і цінностей, і як творення того, що виходить за межі цього порядку речей. Головним психологічним рушійним чинником тут є не спроба у будь-який спосіб підняти своє “Я” над іншими, а зберегти і розвинути свою творчу індивідуальність. Про це писав ще відомий психолог А.Маслоу. У його концепції самореалізації людина прагне передусім самоактуалізуватися, розвинути як особистість, досягнути інтелектуальних і творчих вершин. Роджерс вважав, що джерелом процесу самореалізації є активність, яка виходить з самого суб'єкта і яка пов'язана з його прагненням до росту і реалізації свого внутрішнього творчого потенціалу. А.Маслоу говорив про метапотреби: істину, красу, досконалість тощо. І саме ці цінності є істинним сенсом життя для багатьох людей, які часто і не підозрюють про існування таких. Отже, особистісний тип новатора народжується не з потреби утвердження будь-якими способами своєї переваги над оточенням, а із спроби

розкриття свого внутрішнього потенціалу і на підставі цього – творчого перетворення дійсності. Зі свого боку, “інноваційна потенція – це комплекс психічних, емоційних і вольових схильностей, скерованих на пошук суперечливостей в технологіях чи організаціях, це також вміння їх помічати, або репрезентувати завдяки мові, яка дозволяє об’єктивувати певні ідеї” [13, 37].

Діяльність новатора розпочинається з визначення мети. Головне тут не стільки зміст мети, скільки те, що людина усвідомлює неможливість досягнення поставленої мети в межах колишнього процесу. Виникає новація – новий метод, підхід, зміст. Особистість новатора, створюючи і втілюючи в життя нову ідею, створює новий часовий потік, час того процесу, який би без неї не виник. При цьому новатор повинен знайти і використати якусь ідею з метою сформуванню раніше не існуючу конфігурацію елементів того чи того процесу. Ця конфігурація може репрезентувати різні сфери: від онтологічної (у випадку, коли створюється принципово новий об’єкт діяльності) до технологічної (створюється принципово нова технологія). “Розповсюдження новацій у різноманітних сферах людської діяльності сприяє реалізації потенційно корисних ефектів, що закладені у початковій ідеї, яка започаткувала процес нововведення” [5, 8].

Зауважимо, що новатор вимушений майже завжди долати інерцію мислення, активний опір, який перешкоджає народженню нового. Тим самим процес розвитку змінюється.

Е.Роджерс у своєму дослідженні запропонував таку класифікацію суб’єктів інновації: новатори – зазвичай це 2,5% колективу, вони завжди відкриті назустріч новому, поглинені нововведеннями, характеризуються деяким авантюричним духом, інтенсивно спілкуються з локальними групами; *ранні реалізатори* складають 13,5%, вони йдуть за новаторами, проте більше інтегровані у своє місцеве об’єднання, часто виявляються лідерами думок, цінуються, як розумні реалізатори; *попередня більшість* – 34% від загалу, лідерами стають рідко, освоюють нововведення після ранніх реалізаторів, але значно раніше за так званих “пізніх”, для ухвалення рішення їм потрібно значно більше часу, ніж лідируючим групам; *пізня більшість* – також складають 34%, ставляться до нововведень з неабиякою долею скепсису, і починають їх освоєння іноді під тиском соціального

середовища, іноді внаслідок оцінки власних потреб, але за однієї умови: коли колектив явно і однозначно висловлюється на користь новацій; *такі, що вагаються* – зазвичай 16%, головною їх характеристикою є орієнтація на традиційні цінності, рішення про прийняття нововведення приймають останніми і через силу, являючись, у такий спосіб, гальмом у поширенні інновацій [див: 11].

Можна виокремити кілька типів реакції суб'єкта на "нав'язування" йому нововведення: заперечення, опір, дослідження, залученість, традиціоналізація. Фаза заперечення може бути властивою для тих, хто охоплений станом шоку чи розгубленості. Він зорієнтований на минуле. На цій фазі часто негативну роль відіграє недостатня поінформованість суб'єкта про характер нововведення. На стадії опору у нього з'являється роздратування, можливе виникнення у депресії, пов'язаної з відчуттям неминучості змін. На фазі дослідження суб'єкт інноваційної діяльності, погодившись з неминучістю змін, починає орієнтуватися на нові форми діяльності. Керівникові проекту потрібно слідкувати за процесом, підтримувати його динаміку, з великої кількості ідей виокремити пріоритети. На цьому етапі виникають творчі групи, нові соціальні ритуали і символи. Нарешті, на останній фазі зміни традиціоналізуються.

Отже, суб'єкт інновації формується в процесі взаємодії цілого ряду чинників – дорефлексивних, свідомих, соціокультурних, і здійснює інноваційну діяльність як у межах існуючої системи, так і поза нею.

Свого часу Р.Мертон, досліджуючи різні види аномії, виокремив як одну з них інноваторську поведінку. Порушення міри інновації веде до явного протиріччя між соціальною і культурною підсистемами суспільства, до хаотизації соціуму. Подібна хаотизація характерна, передусім, для сучасного постіндустріального суспільства і пов'язана з абсолютизацією технократичного підходу до величезного масиву наукових, технічних, соціальних, культурних, економічних та інших нововведень.

Для індустріального суспільства, з його надмонополізацією в економічній сфері, творчі можливості людини, а, отже, і потенціал інноваційного розвитку, виявився обмеженим. Саме тому широке поширення інноваційної аномії, що веде в перспективі до інноваційного хаосу, виявляється неактуальним.

Абсолютизація прогресивістської моделі культури з її настановою на абсолютну цінність “новизни”, гонитва за новизною на противагу відтворенню культурних форм, традиції, завели, сучасне людство у безвихідь: екологічну, соціальну, економічну. Західне суспільство в теоріях модернізації зображалось як деякий ідеальний зразок, який оточений морем традиціоналізму. Проте виявилось, що стабільність і новаційний розвиток суперечать один одному. В результаті впровадження модернізаційної моделі в соціальну дійсність виявилася порушеною не лише цілісність природного середовища, а й внутрішня, духовно-ціннісна складова людини. У зв’язку з цим первинними можуть бути не стільки проблеми екології довкілля, а й екології духу та культури. Р.Нісбет з цього приводу пише: “Прагнення домогтися економічного росту, який ґрунтувався б на технологічних інноваціях, або пришвидшити його найімовірніше призведуть до руйнівних наслідків для довкілля, а якість людського життя неодмінно погіршиться” [8, 502].

Як ніколи виявляються актуальними проблеми, пов’язані із захистом і розвитком внутрішнього духовного світу людини, його протистояння модерністським технологіям, жорстким соціальним інноваціям. І, звісно ж, ідеться не про створення гуманітарних заповідників, де людині було б дозволено розвивати себе як творчу особистість, а про порятунок власне культурної складової індивіда і суспільства, поза якою неможливе існування людини розумної.

Інноваційний прогрес несе в собі і нові джерела руйнування стійкої людської ідентичності. Для успішної реалізації інновацій у масовому масштабі потрібне звільнення людини в політичному та економічному сенсах, настанова на автономність розвитку, творчу свободу. Проте за усім цим приховується небезпека фрагментації людського співтовариства, дезінтеграції соціальної поведінки і цілісності духовного розвитку. Відмова від трансцендентної системи духовних цінностей, їх утилітаризація веде до руйнування як духовного, так і економічного і політичного просторів. Вакуум цінностей призводить до того, що створення зразків соціальної поведінки виявляється прерогативою політичних або духовних “маніпуляторів”.

Подібно до того, як природа в індустріальній цивілізації виявилася не храмом, а майстернею, так само в соціальному житті індивід і його життєвий світ вважалися лише матеріалом для створення майбутнього ідеального утворення. При цьому абсолютно забувалося те, що не технократичний проективізм, а нераціональна повсякденність є основою життєдіяльності індивіда: “У порівнянні з реальністю повсякденного життя інші реальності виявляються кінцевими областями значень, анклавами у межах вищої реальності, позначеної характерними значеннями і способами сприйняття. Вища реальність оточує їх з усіх боків, і свідомість завжди повертається до вищої реальності як з екскурсії” [2, 47]. Техніцистська свідомість перевертає усе з ніг на голову. Зasadничою у соціальному світі діяльністю оголошується утилітарно-прагматичне, ідеологічне конструювання реальності.

Поняття інноваційної аномії показує суперечливий характер розвитку соціокультурної інновації, протистояння між її соціальними і культурними елементами, яке проявляється в тому, що нав'язування в тій чи тій формі новаційного процесу, зміни, оновлення входить у протиріччя з ціннісними настановами індивідів, які покликані реалізувати це нововведення. Парадокс інновації з точки зору соціокультурного підходу полягає в тому, що саме нововведення, навіть якщо воно і є раціональним з точки зору технології соціального, наукового чи технічного процесу, може насправді дестабілізувати ситуацію у зв'язку з культурною і психологічною невідповідністю індивідів – суб'єктів цього процесу.

Одна з найголовніших проблем в осмисленні інновації, яка розуміється передусім як процес, що має певні етапи і стадії, полягає в тому, що саме культурний, ціннісний вимір виявився на другому плані. Це пов'язано з тим, що домінанта новоєвропейської культури полягала у визнанні безумовно позитивної значущості будь-якої раціонально обґрунтованої новації. Сама ідея прогресу ґрунтувалася на абсолютному визнанні новації як способу вдосконалення людського соціуму. Традиція з цього погляду тлумачилася як відстала сила, яка неухильно витісняється новими, раціональними технологіями. Проте у ХХ ст. фетишизація інновацій призвела до виникнення цілої серії наростаючих глобальних проблем. Усі спроби утвердження концепції “стабілізації” нічого,

окрім еkleктизму в сучасний гуманітарний дискурс принести не могли. Навіть стабілізований прогрес веде до наростання кризових процесів як у суспільстві, так і у довкіллі.

Інноваційно-технологічний підхід, що пронизує собою усі сфери діяльності сучасної людини, ґрунтується на редукції творчої діяльності до її інформаційної складової. Звідси сама цивілізованість почала ототожнюватися з вченістю, причому остання сприймалася передусім як освоєння великого масиву знань та інформації. Інформація зараз оголошується головною і фундаментальною цінністю цивілізації як у матеріальному, так і в духовному планах. У різних варіантах концепції постіндустріального, інформаційного, комп'ютерного суспільств саме накопичення нової інформації стає предметом діяльності для більшості працівників цього суспільства. Інформація стає "невичерпним ресурсом розвитку.

Акцент на інформаційній складовій як основі інноваційного процесу веде до нехтування іншим аспектом творчості – ціннісним, який збуджує творчу енергію і активність людини. Виявляється, що однієї тільки нової інформації про нововведення для її реалізації цілком недостатньо. Для того, щоб реалізувати цю інформаційну складову новації в соціальній дійсності, потрібен інший рівень мотивації для суб'єктів цього процесу. Йдеться передусім про чинники культурного і ціннісного плану, які пов'язані зі стійкою ідентичністю людини. Сучасне інноваційне надвиробництво має руйнівний характер, оскільки надлишок інформації про новації, спроби їх впровадження, що надходить ззовні, з боку владних структур не має ефективного застосування в тій чи тій підсистемі суспільства, що, зі свого боку, підвищує рівень дезорганізації, оскільки не дозволяє індивідові збудувати стійку систему цінностей і мотивацій. Таке надвиробництво знань, ідей і новацій безпосередньо пов'язане з процесом деідентифікації, бо не враховує ціннісних чинників у розвитку людини і різних соціальних інститутів. "Цивілізація, навіть якщо вона всебічно, послідовно і на демократичних засадах розвиватиме культуру, науку, освіту, не застрахована від негативних наслідків прогресу. Причина, очевидно, в іншому – втраті абсолютних ціннісних орієнтирів. Надмірна раціоналізація мислення, спрямованого лише на зовніш-

ні, суспільно значущі цілі, веде до деформації внутрішнього світу особистості, до атрофії совісті, почуття прекрасного” [6, 150].

Ідентичність як суспільства, так і індивіда, дозволяє переводити інформацію з дескриптивного в прескриптивний характер. Інакше кажучи, нововведення, яке розглядається з технократично інформаційних позицій, виявляється дестабілізуючим чинником, оскільки не збуджує той необхідний рівень енергійності, який є джерелом реальних дій. Для впровадження нововведення потрібна не лише нова інформація, але й нова соціальна енергія, джерело якої міститься у сфері ціннісних мотивацій і пов’язане з ідентичністю людини.

Отже, інноваційний процес розвивається антиномічно. Його зовнішня, раціональна компонента входить у протиріччя з мотиваційною системою діяльності індивіда, і яка ґрунтується передусім на самоідентифікації. Внаслідок цього виникає явище інноваційної аномії, тобто розбіжності між раціональним і ціннісним в процесі реалізації новацій.

Основу підходу, за яким нововведення розглядається з соціокультурних позицій, ми знаходимо ще у Р.Мертоні, який концептуально розробив поняття аномії, хоча цей термін згадувався ще у Платона, а також використовувався Е.Дюркгеймом. Р.Мертон уявляв аномію як феномен єдності і розмежованості між соціальною і культурною підструктурами суспільства, яка полягає в тому, що неможливо досягнути визначеної культурою мети законними, схвалюваними суспільством засобами. Внаслідок чого виникає ситуація, коли ця мета може реалізуватися у незаконний спосіб. З цього погляду одним із видів девіантної, поведінки є інновація, коли новатор як суб’єкт цього процесу в межах вже існуючої системи цінностей використовує нові, нетрадиційні для цього суспільства способи досягнення мети. На наш погляд, це визначення варто розширити, запропонувавши, увесь можливий спектр форм поведінки, які пов’язані з інноваційним процесом. Такий підхід можливий тільки в межах, широкого застосування соціокультурної методики, коли сутність інновації розглядається з позицій динамічної процесуально-суперечливої взаємодії соціального і культурного елементів інновації. Звідси інновація розглядається не просто як сам акт винаходу нового, але як цілісне явище взаємопереходу соціально-

го і культурного, пов'язаного як з безпосередньо інтелектуально-духовною, так і з соціально-організаційною творчістю. Ідея може мати ознаки абсолютної новизни, проте якщо вона нереалізована, то вона так і залишається у сфері духовної скарбниці суспільства, яка успадковується від покоління до покоління.

Сучасна цивілізація характеризується переважанням новачій інформаційного плану при явній деградації ціннісної сфери. Ця обставина, наприклад, є однією з найголовніших перепон в реалізації освітніх новацій. Правда, за традицією, ці труднощі списуються на психологічні чинники, хоча причина тут передусім не в індивідуальних особливостях психіки людини, а в її культурно-ідентифікаційних стратегіях життєвої поведінки.

Нововведення стають сполучною ланкою між різними формами і типами людської діяльності. Вони виникають на ґрунті безпосередньої інноваційної діяльності, організують її і, зі свого боку, слугують підставою для таких процесів, як науково-технічний прогрес, соціальний і культурний розвиток. Зворотний вплив цих процесів на діяльність індивідів здійснюється здебільшого через організації. Тому не менш важливим є поширення нововведень по горизонталі, тобто в межах організацій або організованої діяльності. З часом нововведення рутинізуються, а успіх рутинізації залежить від характеру соціокультурних норм і рівня стандартних операцій, що здійснюються в організації. Це дає змогу розглядати питому вагу нововведень в організаціях як індикатор продуктивного і репродуктивного компонентів діяльності в цьому суспільстві, тобто як один з індикаторів культури цього суспільства. На основі вищевикладеного група дослідників доходять висновку, що нововведення є форма організації безпосередньої, інноваційної діяльності людей [див.: 9].

Відносне домінування антиноваційних, традиційних цінностей пов'язане з дією трьох процесів, що тривають на різних рівнях. Перший рівень – це глибинні параметри, якісні характеристики культури, порушення “меж” яких веде до дезінтеграції та руйнування особистості. Збереження і ретрансляція традиційних, історично закріплених культурних зразків, тобто відтворення в кожному новому поколінні людей змісту домінант свідомості цієї культури – необхідна умова її існування.

Другий рівень задасться тими змінами культури, які відбуваються у відповідь на потреби індустріальної модернізації. Базові культурні вподобання формуються в період активної соціалізації людини, здебільшого упродовж першої чверті або третини життя, і в подальшому вже не піддаються кардинальній перебудові. Відмінність суспільних умов соціалізації різних поколінь проявляється з диференціації їх ціннісних і нормативних систем.

І, нарешті, несхожість переконань щодо проблеми змін різних категорій населення може взагалі не мати відношення ні до традиції, ні до культурної динаміки, віддзеркалюючи результати зіставлення, зважування людьми переваг і недоліків колишньої і нинішньої суспільних систем або економічних ситуацій. При такому поясненні відмінності в орієнтаціях повинні відповідати диференціації соціально-економічних статусів або оцінкам людьми свого виграшу/програшу внаслідок перетворень в країні, причому незалежно від того, до якого покоління належить людина або яку освіту вона здобула.

У кризовому соціумі питома вага невизначеності досить висока, перспективи власного розвитку людини – суперечливі. Тому в механізм соціокультурної інновації варто включити такий елемент, як уявлення людини про своє майбутнє і варіативні прогнози людиною свого життєвого шляху. Ці прогнози трансформуються в поведінкові проекти, жорсткість або гнучкість яких можуть знижувати внутрішній інноваційний потенціал людини. Мобільність поведінкових проектів детермінується не лише чутливістю до властивостей теперішнього історичного моменту, але й такими властивостями особи, як готовність до ризику, світоглядний релятивізм, а також демографічним статусом.

Висновки проведеного дослідження свідчать: соціокультурні та ціннісні засади інновації як суперечливий взаємозв'язок соціального, культурного і ціннісного, що проявляється в процесі стихійного або свідомого впровадження нових стабільних елементів культурного, технічного, економічного, освітнього тощо характеру в суспільні процеси; це призводить до їх оновлення, переходу від одного якісного стану соціуму або його окремих складових до іншого. З цієї точки зору інновація – це фундаментальний механізм соціодинаміки (разом з традицією), найважливіший елемент культурогенези як безперервного процесу породження нових культурних форм, їх інтеграції у вже існуючі соціокультурні

системи. Інновація є специфічним механізмом формування нових технологій, моделей поведінки, економічних і політичних конструктів тощо, які стають передумовами оновлення суспільства і культури. В інновації людський творчий потенціал реалізується якнайповніше. Самі соціокультурні зміни, пов'язані з поширенням, модифікацією, прийняттям або запереченням нових механізмів, способів дії і поведінки, технологічних нововведень, за своєю сутністю є інноваційними процесами.

Вперше пропонується змістити фокус подальших теоретичних і прикладних досліджень у сфері інноватики з суто адаптаційної проблематики, пов'язаної з показниками успішності змін, кількісними характеристиками реформування, визначенням ефективності нових форм організації праці та управління на соціокультурну динаміку інноваційного процесу як багатовимірного і поліваріантного явища, здійснюваного в контексті суперечливих соціальних, культурних і ціннісних причин, що його зумовлюють. Інноваційний процес набуває синергетичного, не обмеженого вузькою науковою спеціалізацією характеру, що дає можливість адекватно пізнавати сутність сучасного “суспільства швидких змін”, “інноваційної економки” “епохи постіндустріалізму” тощо. Саме виокремлення соціокультурної та ціннісної природи нововведення дозволяє з єдиних позицій охопити основну проблематику дослідження інновацій і змін, що, зі свого боку, веде до знаходження шляхів розвитку і самореалізації особистості в кризовому суспільстві.

Література

1. Белл Д. Грядущее постиндустриальное общество. Опыт социального прогнозирования / Д. Белл; [пер. з англ.]. – М. : Academia, 1999. – 956 с.
2. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания / П. Бергер, Т. Лукман. – М. : МЕДИУМ; Academia-Центр, 1995. – 323 с.
3. Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура / М. Кастельс; [пер. с англ., под науч. ред. и с предисл. О.И.Шкаратана]. – М. : ГУВШЭ, 2000. – 608 с.
4. Келле В. Ж. Инновационная система России: формирование и функционирование / В. Ж. Келле. – М. : Едиториал УРСС, 2003. – 148 с.
5. Кругликов А. Г. Системный анализ научно-технических нововведений / А. Г. Кругликов. – М.: Наука, 1991. – 120 с.

6. Марчук М. Г. Ціннісні потенції знання / М. Г. Марчук. – Чернівці : Рута, 2001 – 319 с.

7. Мешков А. А. Основные направления исследования инновации в американской социологии / Мешков А. А. // Социологические исследования. – 1996. – № 5. – С. 117–128.

8. Нисбет Р. Прогресс: история идеи / Р. Нисбет; [пер. с англ. под ред. Ю. Кузнецова и Г. Сапова]. – М. : ИРИСЭН, 2007. – 557 с.

9. Нововведения в организациях / [Лапин Н. И., Пригожин А. И., Сазонов Б. В., Толстой В. С.] // Структура инновационного процесса. Труды конференции. – М. : ВНИИ Системных исследований, 1981. – С. 5–23.

10. Пригожин А. И. Нововведения: стимулы и препятствия. Социальные проблемы инноватики / А. И. Пригожин. – М. : Политиздат, 1989. – 346 с.

11. Роджерс Е. М. Дифузія інновацій / Е. М. Роджерс; [пер. з англ. В. Старка]. – К. : Вид. дім “Києво-Могилянська академія”, 2009. – 591 с.

12. Фонотов А. Г. Россия: от мобилизационного общества к инновационному / А. Г. Фонотов. – М. : Наука, 1993. – 271 с.

13. Stankiewicz J. Wstęp do socjologicznej teorii innowacji technologicznych. Rys historyczny i analiza empiryczna / J. Stankiewicz. – Zielona Góra: Wydawnictwo Wyższej Szkoły inżynierskiej, 1991. – 411 s.

Дутковский Иван. Социокультурные и ценностные факторы инновационной деятельности. Исследуются социокультурные и ценностные основания инновационных процессов в современном обществе. Показан противоречивый характер динамики социокультурной инновации. Рассматривается понятие инновационной аномии как разногласия между рациональным и ценностным в процессе реализации нововведений.

Ключевые слова: ценность, информация, инновация, нововведение, аномия.

Dutkovskiy Ivan. Sociocultural and Value Factors of Innovative Activity. The article deals with the sociocultural and values principles of innovation processes in contemporary society. It demonstrates the contradictory nature of dynamics of the sociocultural innovation. The author considers the concept of innovation anomie as difference between the rational and value components in the process of innovation implementation.

Key words: values, information, innovation, anomie.

УДК 2-282/616.89-02

М 30

Олександр МАРЧУК

**ДУХОВНІ ХВОРОБИ,
ЕТІОЛОГІЯ ПАТОЛОГІЧНИХ СТАНІВ
І ПЕРСПЕКТИВИ ЛІКУВАННЯ
(богословсько-антропологічний синтез ідей
за працями відомих західноєвропейських
католицьких учених ХХ – поч. ХХІ ст.)**

У статті проаналізовано основні концепції наукового доробку вчених-богословів, богословів-медиків, практикуючих психологів, психотерапевтів конфесійно зорієнтованих до римо-католицької християнської традиції, найвідоміші праці яких репрезентують теоретичні сентенції, вивірені багаторічним досвідом практичних напрацювань; висвітлюються проблеми богословсько-антропологічного характеру (етіології патологічних станів, можливі перспективи лікування задля досягнення здоров'я).

***Ключові слова:** хвороба, етіологія патологічних станів, терапія, дух, душа, тіло, образ Бога, невроз, релігійність.*

Постановка проблеми. Світоглядна переорієнтація в європейському культурному просторі епохи Нового часу, протосекюлярні гасла ідеологів часів Просвітництва, надмірний раціоналізм, маніфестований відкиданням християнської ідеології як науково-деструктивної, зумовили ті кризові явища європейської культури, які своїми наслідками ідейно вилилися в ірраціонально-песимістичних і матеріалістичних працях окремих європейських філософів-мислителів ХІХ століття. Своєю чергою, це підготувало ідеологічне підґрунтя та дало підстави практично розвинути комуністичному й тоталітарному лиху ХХ століття. На жаль, саме такі спотворені стосунки між наукою

та релігією просвітницького періоду і постпросвітницько-позитивістського XIX ст. постали своєрідними інгібіторами широкомасштабної теоретичної та науково-практичної розробки богословських проблем, які водночас сягають сфер раціонального (галузево реалізується в християнській психології, психотерапії) з апеляцією до надраціонального – феномену релігійного лікування (розробки в царині тео- христо- та агіотерапії). Та, незважаючи на це, вивчення багаторічного досвіду роботи в терапевтично-корекційному напрямі дослідження, тих ідейних новаторів, які на основі практичного досвіду доводили наукову спроможність та екзистенційно-позитивну дієвість власних ідей, торувало тернистий шлях першості епістемного “*ψυχη* та *πνεύματος* професіоналізму”.

Серед когорти таких дослідників особливо важливим є зосередження уваги саме на тих, чий дослідження вважаються основоположними у богословських, психосоматичних і богословсько-психотерапевтичних варіантах інтерпретації цієї проблематики, оскільки, за великим рахунком, ані самі дослідники, ані безцінні результати їх багаторічної практичної роботи належно не репрезентовані в Україні. Як наслідок, що й *актуалізує* тему цієї роботи, ідеї викладені в низці праць західноєвропейських фундаторів “терапевтичної теології”, або ж тих, хто долучався до лікувальної роботи в царині богослов’я, номінально конкретно не означаючи власних напрацювань, на жаль, не знайшли ще належного відгуку у працях представників наукових кіл вітчизняного релігієзнавства та різних напрямів конфесійно-зорієнтованого богослов’я. Окрім того, синергетичні методологічні тенденції в розвитку сучасної науки диктують якісно інші вимоги щодо комплексного застосування найкращих здобутків різних галузей знань задля досягнення результативності у вузько зорієнтованому проблемному полі дослідження. А це, своєю чергою, розкриває широкі обрії залучення богословського сотеріологічно-терапевтичного досвіду в процес розробки та практичної апробації психокорекційних і психотерапевтичних методик із високим коефіцієнтом праксіопотенційності досягнення духовно-душевного та перспектив соматичного uzдоровлення (як наприклад, випробувані вже методи агіотерапії Т. Іванчіча, духовно орієнтованої психотерапії цілющого зароку Г.І. Григор’єва (ДОП ЦЗ) та ін.).

Предмет дослідження хронологічно та географічно обмежується аналізом праць західноєвропейських мислителів концептуально найбільш насиченого з цієї проблематики періоду в розвитку конфесійно зорієнтованої психологічної та богословсько-релігієзнавчої думки ХХ — поч. ХХІ ст.

Пропонована розвідка є частиною комплексу запланованих досліджень, концептуально корельованих з тематикою науково-практичних завдань, що вирішуються колективом кафедри релігієзнавства та теології філософсько-теологічного факультету Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича (“Феномен релігійного життя: ретроспектива та реалії” (номер державної реєстрації 0110U000I91)).

Аналіз публікацій дає підстави взяти загальною теоретичною базою дослідження праці відомих західноєвропейських богословів, богословів-медиків, психологів: Урса Бальтазара [7], [8], [9], Матіаса Бека [10], [11], Євгена Древермана [13], [14], [15], [16], Йорга Мюллера [4], Карла Ранера [20]. Оскільки аналізу основних ідей згаданих науковців (в історіографічно-вибірковому богословсько-антропологічному характері цієї розвідки) присвячений основний її зміст, то найперше варто оглянути матеріали деяких персонально орієнтованих публікацій.

Серед низки досліджень, присвячених осмисленню наукового доробку видатного швейцарського теолога, кардинала Ганса Урса фон Бальтазара (1905 – 1988) цікавими, в проблемному ключі цієї розвідки, є праці: Л.С. Чаппа [12] та Е.Т. Оукс [18]. Зокрема, дослідження Ларрі Чаппа: “The God Who Speaks: Hans Urs von Balthasar. Theology of Revelation”, по-праву, можна вважати унікальним внеском у розуміння теології Урса Бальтазара. В ній автор вдало обґрунтовує концептуальну еkleктику творчості відомого богослова намаганням донести майбутнім поколінням ідею єдності всіх можливих богословських смислів навколо основоположної тези його науково-творчих напрацювань: “Християнський Бог – це Бог, який говорить”. На думку Л. Чаппа, “всі богословські праці Бальтазара можна інтерпретувати як складові теології одкровення.., як передумову можливості для історично-видимого Божого саморозкриття” [12, 5]. В свою чергу Едвард Оукс зауважує: “Ці ідеї (Ганса Бальтазара – *авт.*) стали підґрунтям для розробки нової суми католицької теології,

що поєднала есхатологію, еклезіологію, маріологію. Зазнавши певного впливу інших відомих католицьких богословів, Бальтазар намагається створити теологію одкровення на основі поєднання принципів краси, слави Божої, блага та істини в рамках теологічної естетики, теодраматичної та теологічної” [18, 10]. Та, незважаючи на глибину богословської екзегези творчості швейцарського теолога, авторам не вдалось у повній мірі побачити присутню в його теології ще одну форму саморозкриття “голосу Божого у світі”, Його одкровення зверненого до людства в сотеріологічно-терапевтичному аспекті. Адже, як (можливо) ніколи, в часі складних життєвих ситуацій людина згадує про Бога, “спасаючого та лікуючого”. Тим більше, всім зрозуміло, що саме “запровадження терапевтичного елемента у пастирській роботі в наш релігійно-секуляризований час є вкрай важливим якщо християнська Церква хоче вижити” [3, 20]. Що стосується життєпису і загального опису творчості У. Бальтазара варто згадати колективну працю під редакцією Девіда Шиндлера за авторської участі більш як двадцяти відомих римо-католицьких богословів та єпископів (серед них папа Римський Іоанн Павло II, папа-емерит Бенедикт XVI): “Hans Urs von Balthasar: His Life and Work” [21].

На ґрунтовний аналіз богословського доробку німецького теолога Карла Ранера (1904 – 1984) натрапляємо, зокрема, у працях Л. Дж. О’Донована [19] та Г. Ворґрімлера [22]. Зокрема, Лео О’Донован у кожному розділі своєї книги “A World of Grace: An Introduction to the Themes and Foundations of Karl Rahner’s Theology” подає розлогі коментарі теологічної системи німецького вченого, починаючи від аналізу самого “методу Ранера” та антропології і закінчуючи його еклезіологією та есхатологією. Особливо важливими, в дослідницьких межах цієї статті, були обґрунтування саме богословської антропології Карла Ранера, оскільки для більшості читачів, через складність наукового тексту, він залишався малозрозумілим. Та, на жаль, намагання Лео О’Донована максимально точно та в усій багатогранності й глибині богословських сентенцій відтворити основні дослідницькі напрацювання німецького теолога, в деяких важливих антропологічних проблемах, все ж зберегли складність авторського рівня подачі матеріалу. Праця іншого дослідника, колишнього учня та близького товариша К. Ранера, Герберта Ворґрімлера

“Understanding Karl Rahner: An Introduction to His Life and Thought” вперше кидає виклик вирішенню проблеми означеного характеру. Та й сам Г. Ворґрімлер зауважує: “Напрацювання Ранера не настільки неприступні, як вважають і як могли би бути. Коли розкрити його портрет, особисті характеристики, основні інтереси, стиль написання, мову, його аудиторію та духовність, то розуміємо, що з ним все ж можна “зустрітися”” [22, 11]. Однак, зважаючи на всі достоїнства цієї праці, належного викладу сотеріологічно-терапевтичних і духовно-патологічних елементів Ранерової богословської антропології, на жаль, не маємо.

Чи не єдиними серед російськомовних дослідників наукових розробок відомого сучасного німецького теолога та психоаналітика Євгена Древермана (1940) можна вважати Є.В. Орел [5] і Д.С. Дамте [2]. У своїх працях автори аналізують та наводять приклади вирішення ще однієї проблеми – взаємодії психології і теології (християнства). На прикладі служіння (тепер вже екс-священника) Є. Древермана, який, свого часу, зробив психоаналіз основою пастирської діяльності, їм вдається цього досягти в усьому обширі й красі обґрунтовано-аргументуючої бази і, свого роду, “наочності”. Та, все ж, богословська крайність до якої дійшов Древерман, можна сказати, вийшовши за рамки римокатолицької традиції (що викликало серйозну богословську реакцію в традиційних наукових колах) в цих працях чітко не означена. Власне, це зумовило потребу оперувати в даній статті лише тими ідеями, які не викликають різкої дискусії, та, загалом, сприймаються традиційними католицькими богословами спокійно.

На превеликий жаль, багато публікацій з науково-творчого доробку таких відомих сучасних дослідників, як Матіас Бек (1956) та Йорг Мюллер (1943), дотепер невідомі українському читачеві через відсутність перекладів. Російською мовою перекладена лише одна книга Йорга Мюллера: “Бог – Он иной: страдание от ложного образа Бога. Пути к исцелению” [4]. Єдиним україномовним виданням, в якому подано загальний опис деяких основних ідей усіх вищезгаданих науковців, є книга сучасного хорватського богослова Томіслава Іванчіча “Діагностика душі й агіотерапія” [3].

Свій внесок у розробку богословсько-антропологічних проблем, проблем у галузі психології релігії здійснив викладацький колектив кафедри релігієзнавства та теології Чернівецького націо-

нального університету імені Юрія Федьковича, яку очолює член-кореспондент НАПН України, проф. В. Балух. Досліджуючи, в рамках тематики науково-дослідницької роботи кафедри, специфіку сучасного наукового доробку творців “терапевтичної теології”, зокрема, однієї з її форм – агіотерапії, В.О.Балух зазначає: “Екзистенційна практика духовного лікування впродовж її історичного розвитку ґрунтовно збагачувала власний агіотерапевтичний досвід, який у всій своїй повноті був реалізований в досить глибокій та реально дієвій методиці досягнення здоров’я” [1, 311], передумовою розробки окремих аспектів якої та їх обґрунтування і присвячена ця розвідка.

Як бачимо, наявність і складність означених проблем, власне, й обумовлює потребу в дослідженнях, які, попри вузьку тематичну зорієнтованість, повинні знайомити із творчим спадком відомих представників сучасної західноєвропейської наукової спільноти, та в дивакувато-ексцентричній єдності синтезувати, викладені в них ідеї задля досягнення поставлених нових наукових завдань.

Метою розвідки є репрезентація основоположних, конфесійно зорієнтованих до римо-католицької богословської традиції, теологічних і психолого-психотерапевтичних сентенцій з обширу наукових розробок проблем духовних патологій, їх етіологічної специфіки у працях найбільш відомих західноєвропейських науковців ХХ – поч. ХХІ ст. Досягнення поставленої мети можливе за умови вирішення завдання зі здійснення репрезентативного огляду антропологічних (структурно-функціональних (із позицій етіології, симптоматики, патології та здоров’я)), пнемо- та психокорекційних принципів християнських (у дусі римо-католицької богословської традиції) терапевтичних концепцій в нотаціях ідей основних праць відомих учених тематично означеного хронотопу.

Загальновідомим у богословських наукових колах є те, що дослідження феномену релігійного лікування неможливе без аналізу релігійно-філософської і теологічної спадщини в галузі антропології. Оскільки необхідною умовою позитивної духовної терапії, найперше, є правильне діагностування, то цілком логічно, що воно можливе лише через пізнання етіології хвороби у світлі богословсько-антропологічного знання. В цьому напрямі досить ґрунтовними є дослідження сучасного німецького науковця, док-

тора медицини і богослов'я, габлітованого доктора морального богослов'я, члена Європейської академії наук і мистецтв Матіаса Бека (*Matthias Beck*, 1956). У праці "*Seele und Krankheit, Psychosomatische Medizin und Theologische Anthropologie*" ("Душа і хвороба, психосоматична медицина і богословська антропологія") він обґрунтовує ідею "загорнутості" соматичної природи людини та її хвороб у духовну реальність життя, що дає можливість постулювати поряд з психіко-компонентом природи і її духовно-хвороботворний детермінізм. А зважаючи на те, що автор дотримується позиції: "Хвороба – це не нейтральне страждання" і "вона вимагає... відповідальності", яка для науковця якнайкраще виявляється в дослідницькій роботі задля її подолання, то, як наслідок, необхідним постає духовно-екзистенційне дослідження, завдяки якому, на думку М.Бека, – "недуги можна розпізнавати та лікувати об'єктивніше і повніше" [11, 16 – 18]. У згаданій праці вчений доводить цілковиту закономірність (на сучасному етапі розвитку науки) дослідження "духовних дефектів", що "у феномені недуги, – вважає він, – є абсолютно легітимним" [11, 285]. Хоча заклики щодо необхідності саме таких наукових розробок Матіас Бек не реалізує у всій повноті власної наукової структурно-класифікаційної довершеності, тому, зрозуміло, в своїх працях конкретно не згадує і не наводить переліку "духовних недуг", однак, лише у них вбачає причини соматичних і психічних відхилень. "Буття – єдине, правдиве, добре і прекрасне – це духовне буття, і дефект у цій царині відображається в духовній душі, викликаючи психосоматичні хвороби, з огляду на єдність душі... і тіла (сучасні католицькі богослови і філософи розмежовують фізичну душу і духовну душу, вони називають духовну функцію і духовну силу душі духовною душею (нім. *geistseele*) – авт.). Первинна причина симптоматичних недуг зароджується на рівні буття духу" [11, 316].

Класичним прикладом вирішення фундаментальної екзистенційно-онтологічної проблеми виникнення гріха на рівні буття духу та й загалом усієї психосоматичної природи людини, його наслідку – зла і спотворення ним гармонічності устрою всього існуючого (зародження первинних патологічних станів) є християнське вчення про гріхопадіння. З оригінальною інтерпретацією теології гріха прародичів зустрічаємось у новаторській творчості

відомого сучасного німецького богослова та психолога, фахівця у галузі глибинної психології Євгена Древермана (Eugen Drewermann, 1940). У своїй праці “Strukturen des Bösen” (“Структури зла”), присвяченій аналізу біблійного тексту книги Буття (глл. 2 – 11), автор розкриває картину розвитку людини, рушієм якого після гріхопадіння є глибинний страх втрати справжнього буття, занурення в екзистенційний вакуум безбожжя: “Суттєвою рисою життя людини після гріхопадіння стає страх як наслідок буття без Бога” [16, 148]. За його словами, “трагедія ягвівської оповіді про гріхопадіння полягає в тому, що страх змінює погляд людей на основну опору їх власного буття і що лише так вони можуть побачити справжню самовартісність у житті без Бога. Оскільки з цього цілком закономірно випливає сумнівна і з самого початку приречена на провал спроба стати подібними до Бога і звільнитися від усього людського з його обмеженістю, незначущістю й недосконалістю. Саме зароджений тоді в людях страх визначає подальший розвиток людства і, – як стверджує С. Древерман, – ті злочинства, які людина творить, також мають своїм джерелом глибинний страх і невпевненість у собі, яка штовхає до того, щоб намагатися “бути як Бог”. Проект “бути як Бог” із необхідністю терпить крах, а його наслідком є невроз і відчай” [16, 151]. Тобто бажання у вільному виборі (на рівні духу) надбуття божественного через самообоження без благодатної співдії з Богом-Духом призвів до втрати безпосереднього зв’язку природ ще на рівні духовних структур. Наслідком цього, як можна зрозуміти, є поширення відповідних духовних “метастаз” у психосоматичні складові природи людини.

На основі вивчення наукових напрацювань у психосоматичній сфері німецького невролога, засновника психосоматичної медицини та медичної антропології Віктора фон Вайцзеккера (Viktor von Weizsäcker, 1886 – 1957), німецького дослідника в галузі психосоматичної медицини та біосеміотики Турі фон Векслюля (Thure von Uexküll, 1908 – 2004), відомого німецького богослова-антрополога Карла Ранера (Karl Rahner, 1904 – 1984) та швейцарського теолога Ганса Урса фон Бальтазара (Hans Urs von Balthasar, 1905 – 1988) Матіас Бек стверджує, що симптоми недуги є матеріальними образами подій у душі, тобто духовне виражає себе в хворобі. На думку Карла Ранера, духовну реальність можна зрозуміти тільки в межах

повного спектру буття. Якщо її буття розкривається в образах, то небуття чи брак буття виявляється у психофізичних явищах [20, 292]. У такому разі “хвороба є зовнішньою нестачею і вираженням внутрішньо-онтологічного вакууму, який може виникнути на трансцендентному рівні як брак єдності, істини, доброти і краси. Тому питання істини може проявитися спершу в соматичній сфері, а згодом – у психічній. Це означає, – стверджував Урс фон Бальтазар, – що духовна терапія повинна наближати до істини” [9, 93]. А позаяк “істину шукають і знаходять у діалозі з Богом та іншими людьми, крок за кроком” [8, 118], оскільки сам Бог постає джерелом добра, істини й гармонії, що животворить все людство, то, відповідно, дух можна зцілити лише через вимір саме такого Блага. Та, незважаючи на заклики У.Бальтазара, щоб кожна людина безпосередньо звергалася до Ісуса Христа як особистість до особистості, К.Ранер, на підставі власної теорії “анонічних християн”, висловлює думку, що благодать і цілюща сила Бога присутні в кожній людині ще до того, як вона дізнається про Бога чи про свій зв’язок із ним [20, 528]. Матіас Бек, досліджуючи науковий спадок згаданих науковців, доходить висновків про те, що для того аби застосовувати духовну терапію на користь пацієнтів із соматичними проблемами, їхній дух все ж таки повинен звернутися до Бога і повернутися до свого природного устрою. Опісля правильно спрямований дух гармонізує матеріальне тіло та його клітинну структуру, яка також зазнає відповідних позитивних змін. Саме такою, на думку науковця, є і повинна бути функціональна норма природи людини [11, 251]. М.Бек вважає, що образ Бога, який людина містить у собі, відіграє дуже важливу роль у сприйнятті та розумінні хвороби: “З погляду терапії, пацієнт мусить відкинути неправдивий образ Бога і прийняти істинний. Істинний Бог любить людей, веде їх до себе і до свободи, дає їм можливості пізнавати себе і зростати. Він звільняє їх від фальшивих страхів та залежностей. Покора такому Богові допомагає людям знайти свою справжню ідентичність” [11, 248]. Цікавими також є думки німецького філософа, богослова і психотерапевта з більш як тридцятилітнім досвідом практичної роботи – Йорга Мюллера (Jorg Muller, 1943), який у своїй книзі “Gott ist anders: das Leiden an den falschen Gottesvorstellungen. Wege zur Heilung” (“Бог – Він інший: страждання від неправдивого образу Бога. Шляхи до зцілення”)

пише: “Зрозумілим є одне: що у більшості хворих і скривджених людей проблематичними є саме відносини з образом Божим, які виявляють їх непримиренність у поведінці і мисленні, нездатність впоратися з почуттям провини. <....> Особисте ставлення до Бога, загальні релігійні уявлення людини нерозривно пов’язані з її вмінням вирішувати життєві конфлікти і долати фрустрації. Тому я в ході лікування регулярно задаю хворому питання про образ Бога (в його душі)” [4, 7]. Відомій німецькій вчений, доктор медичних наук, невролог, психіатр, психотерапевт і фахівець з психосоматичної медицини Вальтер Лехлер (Walther Lechler, 1923), один з перших біблійно орієнтованих лікарів Німеччини у своїй доповіді, прочитаній у будинку Вінценц-Паллотті у Фрайзінгу під Мюнхеном звернув увагу на те, що сьогодні все більше і більше лікарів та психологів відкривають очі на важливу характеристику божественного образу як духовного (в християнському розумінні духовності – авт.) [17, 54]. З цим твердженням погоджується М.Бек, коли пише, що психосоматична медицина не може комплексно охопити хворобливе явище з погляду душі і тіла, оскільки не оперує глибоким розумінням буттєвості душевно-духовної природи людини. А “завдяки богословському варіанту витлумачення природи душі як духовної душі, хвороби можна інтерпретувати у площині буття і присутності Бога та сприймати їх як конкретний “сигнал”, що потребує тлумачення” [11, 278]. Саме тому цілком закономірним є твердження Матіаса Бека про те, що “людська екзистенція вимагає екзистенції Бога, аби протистояти слабості та гріху” [11, 284]. Знайомлячись із ідеями німецьких науковців, одразу згадується висновок видатного швейцарського психіатра, основоположника аналітичної психології Карла Густава Юнга про те, що будь-який невроз – це, в кінцевому рахунку, страждання за Богом [6, 52]. Таке твердження може дивувати або дратувати, але тридцятилітня терапевтична практика Й.Мюллера його в цьому остаточно переконала: “Це не означає, що кожен, хто страждає за Богом, стає психічно хворим. Але факт звернення стількох людей до лікарів і психологів, які враховують духовний вимір хвороби сам є красномовним тому свідченням” [4, 9]. Людина “безнадійно релігійна” (Ф. Ніцше) і будь-яка, “навіть найдосконаліша лікарська техніка не в змозі замінити зустрічі пацієнта з Богом”, – писав Й.Мюллер. На думку науковця, “страждання за Богом – це, передусім, страждання, по-

роджене Його помилковим образом, уявленням про Нього як про божество грізне, страхітливе і караюче. Тому те, як ми реагуємо на фрустрації, залежить і від образу Божого в нас” [4, 12].

З актуалізацією “концепту образу божественного” природною постає можливість релігійності. Зокрема, у своїй праці “*Der Krebs und die Seele: Gen, Geist, Gehirn, Gott*” (“*Рак і душа: ген, дух, мозок, Бог*”) доктор М.Бек постулює хвороботворність станів релігійної відчуженості: “Релігійність – це здатність людини тримати Бога в центрі свого буття. Якщо ця сфера не функціонуватиме належним чином, то людина може втратити осердя свого існування, що призводить до серйозних розладів, таких як шизофренія, панічний страх, спроби самогубства, дезорієнтація і відчуття, що все в житті втратило ціннісний вектор і мету. Нещодавні дослідження вказують на розвиток різноманітних видів карценом через втрату загальної цілеорієнтації в житті людини” [10, 125]. На думку Євгена Древермана, “захистити людину від страху та його руйнівного впливу може тільки віра в Бога і та опора, яку людина знаходить у ній” [13, 58]; [14, 11]. Саме в подоланні страху Є. Древерман бачить основне психологічне завдання релігії любові, християнства. “Цей страх не можна викоринити жодними надіями на інших людей, ніякою егоїстичною самозакоханістю, жодним зусиллям волі. Він може бути подоланий у душі людини тільки вірою в Бога і тією любов’ю до людей, можливість якої вона відкриває. Понадсправжньому високою любов може бути тоді, коли людина знайде віру в Бога і зможе прийняти іншу людину такою, якою вона є” [14, 67]. Та, незважаючи на це, релігійність, що обумовлює потребу сприйняття здорового (істинного) образу Бога, який, своєю чергою, передбачає сповнення вірою та любов’ю, тобто нормалізацію духовної природи людини, “наполегливо виключають із системи як медичної, так і психологічної освіти”. – зазначає Й.Мюллер [4, 18]. Недалекоглядність такої “науково”-арелігійної тенденційності може хворобливо відобразитись на здоров’ї майбутніх поколінь, головню через брак можливостей отримання кваліфікованої психокорекційної чи психотерапевтичної допомоги, яка б враховувала релігійно-духовні виміри буття природи людини. На думку Євгена Древермана: “Високоосвічений психоаналітик, зі свого боку, повинен пам’ятати про духовний вимір людського буття, оскільки в його практиці досить часто доводиться мати справу з людьми, про-

блеми яких, за словами К. Юнга, є результатом прогресуючого “духовного застою” або “безпліддя особистості”. У таких випадках людина може деградувати під впливом внутрішньої невпевненості, страху, може стати невротиком” [15, 10].

Попередити руйнування людської особистості можна, на думку Є. Древермана, тоді, коли психоаналіз “прийме ідею теології про те, що людське буття лише тоді по-справжньому зможе вийти зі свого ув’язнення, коли внутрішня або нав’язана ззовні боязнь і залежність людини буде подолана завдяки глибшому вкоріненню людського існування в Абсолюті” [15, 12].

Ознайомившись із ідеями К. Ранера та У. Бальтазара, пере-свідчуємось, що виключно науковий підхід в осмисленні хвороб, а відтак і методів їх лікування, є завжди неповним, оскільки розвиває діагностику на рівні поверхневої симптоматики, не сягаючи першопочаткових етіологічних глибин. Наприклад, М. Бек також цілком аргументовано констатує: “Психосоматичний діагноз дає зовнішню *causa efficiens*, але не досягає істотної причини – *causa formalis*” [11, 320]. На думку Й. Мюллера: “Сучасна медицина має великі претензії, які й сама аж ніяк не задовольняє. Вона звертається до психології, яка – через існуючі форми навчання і, головне, через свою емпіричну спрямованість є малокомпетентною” [4, 21]. В сфері глибинної психології теж відчутним є надмірність емпірики, що долається богословськими концепціями у сфері духу. Зокрема, Є. Древерман зазначає: “Психоаналіз,.. часто впадає в крайній емпіризм”, проте “завдяки взаємодії з теологією зможе оцінити значення духовного виміру і побачити, що дуже багато проблем людини мають світоглядну основу” [15, 12].

Як бачимо, психологічне обґрунтування не може претендувати на вичерпність. “Психологія – це підхід середнього рівня, який слід інтегрувати у всеосяжне, онтологічне спостереження” [11, 252]. Однак Урс фон Бальзар пише, що соматичний і психічний рівні слід сприймати серйозно, позаяк аналіз соматичної чи психічної хвороби виключно на духовному щаблі може виявитися недостатнім [7, 43]. “Це означає, – твердить Матіас Бек, – що при таких недугах спершу слід звертатися до наукових та психосоматичних знань, а згодом підійматися на онтологічний рівень” [цит. за: 3, 58]. На його думку, в християнському богослов’ї не потріб-

но створювати окремого вчення щодо психосоматичних хвороб, але, з іншого боку, теологи повинні зробити це, якщо йдеться про духовні патологічні стани. Психосоматичні розлади спершу варто вивчати на науковому рівні, згодом – на психосоматичному і, зрештою, осягати вершини філософсько-богословських сентенцій з проблеми. Але “у випадку духовних хвороб ми повинні починати з філософсько-богословських відкриттів, а далі сходити до психосоматичного наукового рівня, якщо духовна недуга симптоматично виражена в тих сферах” [цит. за: 3, 59].

У висновках, узагальнюючи основні ідеї, розкриті в богословсько-філософських, медичних і психолого-психотерапевтичних розробках відомих європейських римо-католицьких науковців Матіаса Бека, Урса Бальтазара, Карла Ранера, Йорга Мюллера, Євгена Древермана, Вальтера Лехлера, констатуємо, що концепції, висвітлені в їхніх працях, загалом унаочнюють науководослідницькі обрії здобутків сучасної західнохристиянської богословської думки з антропологічних проблем (гріха – хвороби, чесноти – перспективи досягнення здоров’я та ін.).

У результаті проведеного концептуально вибіркового історіографічного аналізу було:

❖ з’ясовано первинну етіологію патологічних станів у зв’язку з християнським обґрунтуванням концепту богослов’я гріхопадіння;

❖ встановлено існування в душевно-духовних структурно-функціональних складових природи людини її духовно хвороботворного детермінізму, тобто хвороб не лише психосоматичного рівня, а й духовного, лікування яких можливе відповідними духовними засобами;

❖ накреслено загальні контури можливої розробки методів духовного лікування такого ж виду хвороб, відповідними християнськими засобами (актуалізацією істинного образу Божого та його впливу на природу людини через дієву віру та агапічну любов), що, своєю чергою, постулюють присутність здорової релігійності, як запоруки духовного здоров’я людини;

❖ доведено потребу в залученні християнських богословських напрацювань з досліджуваної проблеми в психолого-психотерапевтичні методики лікування, креативу спеціалізованого напрямку – “терапевтичної теології”.

Результати проведеного дослідження дають можливість стверджувати, що проблема усвідомлення римо-католицькими вченими необхідності розробки терапевтичного богослов'я була порушена в самому традиційно-християнському середовищі. Це розкриває широкі тематичні обрії майбутніх розвідок, присвячених, зокрема, конкретним концептуально-семантичним і структурно-функціональним аспектам феномену духовного лікування в теологічних інтерпретаціях церков із більш як тисячолітньою релігійно-досвідною традицією (тобто в середовищі носіїв апробовано-здорової релігійності). Окрім того, перспективними в майбутньому є дослідження проблем залучення цього позитивно-верифікованого досвіду при розробці нових психокорекційних та психотерапевтичних методик у науково-дослідницьких межах практичної психології та психотерапії.

Література

1. Балух В. Генеза історичного досвіду становлення агіотерапії в наукових розробках Томіслава Іванчіча / Василь Олексійович Балух // Філософсько-богословська спадщина мислителів XVII-XX ст.: колект. монографія / за ред. член-кор. НАПН України В.О. Балуха. – Чернівці : Чернівецький нац. ун-т, 2013. – С. 300-311.
2. Дамте Д. Ойген Древерман и его взгляд на проблемы взаимодействия психологии и теологии [Электронный ресурс] / Давид Соломонович Дамте. – Режим доступа: <http://www.sfi.ru/statia/oigendreverman-i-ego-vzgljad-na-problemy-vzaimodeistviya-psikhologii-i-teologii/> (дата публікації: 26.03. 2012).
3. Іванчіч Т. Діагностика душі й агіотерапія / Т. Іванчіч [пер. з хорв. О. Гладкий]. – Львів : Свічадо, 2010. – 296 с.
4. Мюллер Й., Бог – Он иной: страдание от ложного образа Бога. Пути к исцелению [Электронный ресурс] / Йорг Мюллер; [пер. с нем. Евгении Рерих]. – Москва, 1997- – Режим доступа: <http://www.litmir.net/br/?b=134998>
5. Орел Е. Священник Ойген Древерманн и некоторые проблемы проникновения психологии в католическую церковь / Елена Владимировна Орел // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. М., 1998. №1/2. – С. 105 – 112.
6. Юнг К. Бог и бессознательное / Карл Густав Юнг; [пер. с нем. В. Терина]. – М. : АСТ-ЛТД, 1998. – 480 с.
7. Baltazar H. Mein Werk Durchblicke / Hans Urs von Baltazar. – Einsiedeln – Freiburg, 1990. – 113 s.

8. Baltazar H. Theologie [3 vols.] / Hans Urs von Baltazar. – Einsiedeln, 1985-1987. – Bd 1. Wahrheit der Welt. – Einsiedeln, 1985. – 376 s.
9. Baltazar H. Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik [Bd 1-3] / Hans Urs von Baltazar. – Einsiedeln, 1961-1969. – Bd II. Schauder Gestalt. – Einsiedeln, 1961. – 298 s.
10. Beck M. Der Krebs und die Seele : Gen, Geist, Gehirn, Gott / Matthias Beck. – Paderborn ; Wien [u.a.] : Schöningh, 2004. – 261 s.
11. Beck M. Seele und Krankheit : psychosomatische Medizin und theologische Anthropologie / Matthias Beck. – [3., erw. Aufl.], – Paderborn – Wien [u.a.] : Schöningh, 2003. – 409 s.
12. Chapp L. The God Who Speaks : Hans Urs von Balthasar. Theology of Revelation / Larry S. Chapp. – Bethesda, Md., 1996. – 250 p.
13. Drewermann E. Psychoanalyse und Moralthologie I. Angst und Schuld / Eugen Drewermann. – Grünewald, 1996. – 205 s.
14. Drewermann E. Psychoanalyse und Moralthologie II. Wege und Umwege der Liebe / Eugen Drewermann. – Grünewald, 1996. – 313 s.
15. Drewermann E. Psychoanalyse und Moralthologie III. An den Grenzen des Lebens Liebe / Eugen Drewermann. – Mainz : Matthias, 1997. – 280 s.
16. Drewermann E. Strukturen des Bösen [3 Bde] / Eugen Drewermann. – [6., erw. Aufl.]. – Paderborn – München – Wien – Zürich, 1988. – Bd. 2. – 432 s.
17. Lechler W. Gesund ist, wer noch krank werden kann – Lebensschule nach dem Bad Herrenalber Modell (Interviews, Vorträge, Schriften) / Walther Lechler. – Goch : Santiago Verlag, 2004. – 304 s.
18. Oakes E. Pattern of Redemption : The Theology of Hans Urs von Balthasar / Edward T. Oakes. – 2d rev. ed. – New York, 1997. – 352 p.
19. O'Donovan L. A World of Grace: An Introduction to the Themes and Foundations of Karl Rahner's Theology / Leo J. O'Donovan. – Georgetown : Georgetown University Press, 1995. – 214 p.
20. Rahner K. Schriften zur Theologie [16 vols.] / Karl Rahner. – Einsiedeln : Benziger Verlag, 1984. – E 2 vol. – 560 s.
21. Schindler D. Hans Urs von Balthasar : His Life and Work / David L. Schindler. – San Francisco : Ignatius Press, 1991. – 350 p.
22. Vorgrimler H. Understanding Karl Rahner : An Introduction to His Life and Thought / Herbert Vorgrimler. – New York : Crossroad Publishing Company, 1986. – 176 p.

Марчук Александр. Духовные болезни, этиология патологических состояний и перспективы лечения (богословско-антропологический синтез идей по трудам известных запад-

ноевропейских католических ученых XX - нач. XXI в.) В статье проанализированы основные концепции научных работ ученых-богословов, богословов-медиков, практикующих психологов, психотерапевтов, конфессионально ориентированных на римско-католическую традицию, наиболее известные труды которых репрезентируют теоретические сентенции, выверенные многолетним практическим опытом; освещены проблемы богословско-антропологического характера (этиологии патологических состояний, возможные перспективы лечения с целью восстановления здоровья).

Ключевые слова: болезнь, этиология патологических состояний, терапия, дух, душа тело, образ Бога, невроз, религиозность.

Marchuk Oleksandr. Spiritual diseases, etiology of morbid conditions and treatment prospects (theological and anthropological synthesis of ideas after the works of famous western European catholic scholars of the XX – early XXI century). In the article we have analyzed the basic concepts of scientific achievements of theology scholars, theologians-physicians, practicing psychologists, psychotherapists religiously oriented to the Roman Catholic Christian tradition, whose most famous works represent theoretical maxims, verified by many years' experience; highlighted theological and anthropological issues (etiology of morbid conditions, possible treatment prospects for the sake of health recovery).

Key words: disease, etiology of morbid conditions, therapy, spirit, soul, body, image of God, neurosis, religiousness.

УДК 111.852
Ю 94

Юлія ЮХИМИК

ЕСТЕТИЧНЕ СПОГЛЯДАННЯ: СУТНІСТЬ ТА МОДЕРНІ ТРАНСФОРМАЦІЇ

Аналізується суб'єкт-об'єктна специфіка естетичного споглядання як бази естетичного ставлення до світу та негативні аспекти деформування цього феномену у сучасному соціокультурному контексті.

***Ключові слова:** споглядання естетичне, спостереження естетичне, переживання естетичне, естетосфера. арт-практика.*

Постановка проблеми. Актуальність виокремлення споглядального аспекту естетичного відношення як важливої науково-практичної проблеми зумовлена його стабільним статусом чинника збереження власне духовної ідентичності як окремої особистості так і людства в цілому. Сучасна соціокультурна ситуація, позначена вираженою тенденцією до глобальної трансформації традиційних стрижневих засад людського життя, активно, однак доволі деструктивно, впливає на різні рівні духовного осягнення смислів буття – зокрема, естетичний. Нав'язування пропагованої ЗМІ моделі чуттєво-споживацької особи та форм її самореалізації має на меті остаточно замінити попередній ідеал духовно спрямованої особистості і виявляє очевидно агресивний характер стосовно традиційних цінностей людського існування, символічно представлених тріадою істина-добро-краса. Нівелювання основоположних духовних позитивів часто відбувається не шляхом їх прямого заперечення чи приниження як начебто не відповідних до реалій постмодерністського культурного контексту, а опосередковано, методом не завжди відразу відчутної підміни на нові, породжені й утверджені

нинішньою вкрай комерціалізованою, активно спрямованою на матеріально-економічну вигоду як найвищу мету існування ситуацією. Новітні зміни культурного контексту особливим негативним лином впливають, зокрема, на важливу родову духовну характеристику людини – її здатність до естетичного (чуттєво-духовного, позбавленого ознак утилітарно-практичної зацікавленості) переживання явищ буття та естетичне споглядання як неодмінний його базис.

Аналіз останніх досліджень і публікацій свідчить, Хоча феномен естетичного споглядання нерідко згадувався протягом попереднього часу у загальному колі питань естетичного сприймання, переживання, діяльності, виховання (Арістотель, Платон, Плотін, І.Кант, Г.Гегель, А.Шопенгауер, Ф.Шеллінг, Г.Фехнер, К.Гроос, В.Татаркевич, О.Лосєв), проте як виокремлена проблема не отримав належної аналітичної розробки. Естетичне споглядання не надто акцентується як самостійний об'єкт дослідження і сучасною естетикою – більше того, у багатьох випадках це поняття використовується побіжно, лише як деякий смисловий еквівалент більш традиційного в науковому дискурсі естетичного переживання. Новітній аналіз суміжних проблем естетичних процесів знаходимо у працях В.Бичкова, Т.Завадської, О.Поліщук, А.Ребенко, А.Ткемаладзе. Разом з тим, аналіз складного багаторівневого процесу отримання естетичного враження змушує виділити в якості безсумнівної за своєю особливою важливістю засади саме феномен естетичного споглядання, без якісного протікання якого стає неможливим, власне, і досягнення дійсного естетичного ефекту. Відчутне наукове ігнорування означеного феномену та очевидна нагальність його естетичного аналізу – зокрема, в умовах нинішньої постмодерністської культурної ситуації і зумовило дослідницький інтерес автора до означеної проблеми.

Меру цієї етапі становить аналіз сутності естетичного споглядання як бази естетичного відношення до світу та модернокультурних його трансформацій у різних площинах людського буття.

Наукову розвідку варто розпочати з уточнення суті аналізованого феномену. Естетичне споглядання, попри начебто присутнє тут посилення на безпосередню візуальну чуттєвість

(глядіти – бачити), не є тотожним процесу звичайного бачення як зорового сканування формальних характеристик світу. Це не є і звиклий для людини процес зосередження своїх чуттєво-сенсорних властивостей з метою отримання деякої пізнавальної інформації. Естетичне споглядання, як процес чуттєвий за необхідною фізіологічною умовою протікання і духовний за сутнісною своєю характеристикою, передбачає здатність особливого “вловлення” – “бачення” внутрішньо-духовними очима присутності позитивних естетичних характеристик – насамперед, прекрасного, піднесеного – та наступною (чи, як може видатись, майже синхронною) мимовільною позитивно-активною на них реакцією. Не розчиняючись у простій рецептивності, воно полягає у миттєвому охопленні у формальних ознаках явищ їх надчуттєвих сенсів і настроїв – приміром, меланхолійності або ж урочистості у видимому ландшафті, радості чи туги у звуках співу, витонченості та примхливості природи у симфонії польових запахів.

Акцентована умовність використання терміну “споглядання” з його закріпленою на рівні побутового мовлення візуальністю стосовно складного духовного акту взаємодії естетичної свідомості з формально-смысловими характеристиками явища стає очевидною в актах споглядання з іншою фізіологічно-чуттєвою основою – слуховою, дотиковою, нюховою. Використання поняття і в цих випадках є доречним і сутнісно адекватним – адже не виникає жодного сумніву щодо цілковитої внутрішньої спорідненості сенсів естетичного споглядання, приміром, видимого очима зоряного неба, краси музики шопенівського ноктюрну, безпосередньо звернутого до слуху, чи п’яних пахощів темної літньої ночі, відкритих лише нюхові. При усій звичній активній першості дії нашого зору немає підстав ігнорувати базисну роль у спогляданні й інших чуттєвих сфер; більше того, коли саме їх специфічний внутрішній потенціал здатний спричинити найбільше враження, людина намагається зосередитися насамперед на них, майже мимовільно послаблюючи або ж “вимикаючи” зорові відчуття, – згадаймо, як часто ми заплющуємо очі, поринаючи у музику, розчиняючись у пахощах, злітаючи у дотиках хвиль вітру. Подібна універсальність естетичного споглядання дозволяє розглядати це явище за

його суттю, безвідносно до конкретної, задіяної в кожному окремому випадку чуттєвої основи.

Естетичне споглядання є формою особливого, “чистого”, позбавленого практичних інтересів контакту з чуттєво представленим явищем, миттєвого впізнавання у ньому можливості отримати специфічну духовно вартісну інформацію, яка неминуче буде переживатись, залучаючи у цей процес усю особистісну цілісність реципієнта. Ця інформація не є логічно-пізнавальною, а естетичне споглядання як таке не є справою рефлексії. Остання може слідувати за спогляданням, фіксуючи у свідомості пережитий результат, його позитив та бажання нового контакту з явищем, що його актуалізувало. Водночас естетичне споглядання запускає внутрішній механізм естетичної насолоди, у багатьох випадках навіть катарсису, що неодмінно супроводжують цей інтенсивний духовний процес. Естетичне споглядання, отже, виявляється станом-процесом, єдиною причиною й метою якого є лише повне чуттєво-духовне занурення в образ явища, схопленій у даний момент; навіть естетична насолода, що супроводжує цей процес, є не первинним стимулом, а лише наступним наслідком входження у нього.

Естетичне споглядання об'єднує у собі ознаки процесу і стану. Певна часова протяжність, емоційна динаміка переживання характеризує процесуальну його сторону. Разом з тим, перехід у деякий відсторонений від щоденної реальності вимір буття та подальше перебування у ньому, дивовижна внутрішня зосередженість (не інтелектуально-пізнавальна, а інтуїтивно-духовна) на естетичних якостях явища, навіть більше – глибоке занурення та цілковите розчинення власного “я” в об'єкті споглядання з подальшим переживанням цього унікального синтезу як форми особливої наповненості власного буття – визначає естетичне споглядання як специфічний стан перебування у вищому, надреальному вимірі чисто духовного існування, наслідком чого стає катарсична гармонізація особистісної сутності. Ця специфіка споглядання особливо акцентується релігійною християнською естетикою як свідчення можливості долучення до Божественного абсолюту за допомогою явищ сакрального мистецтва – насамперед іконопису та духовних піснеспівів.

Естетичне споглядання – процес дуже особистісний, внутрішньо-індивідуальний – на пряму залежить від рівня розвитку естетичної свідомості та шкали духовних цінностей людини: “Споглядання – це коли в зніцях є чарівний огонь. Той огонь, що пропалює наскрізь все щільне, метушливе й тимчасове. Той огонь, що випестовує твоє “Я”, купаючи його в безмежжі” [1]. Увійти у споглядальний стан-процес можна лише у випадку глибинного резонансу між естетичними ідеалами реципієнта та виявленими естетичними характеристиками явища. Тривалість та інтенсивність подібного резонування визначається також почуттєвою активністю особистості, рівнем здатності емоційно реагувати на естетичні якості явищ як на свідчення безумовної їх цінності для споглядаючого.

Естетичне споглядання не є тотожним естетичному спостереженню – попри певну зовнішню схожість обох процесів (зосередженість на виокремлених естетичною свідомістю об'єктах, оцінку їх духовної вартості, отримання естетичного задоволення від чуттєвого з ними контакту). Спостереження демонструє виражений пізнавальний характер, воно є способом виявлення та дослідження становлення, прояву, взаємодії, трансформації естетичних якостей об'єктів, реалізуючи аналітико-критичну спрямованість нашого інтелекту. В естетичному ж спогляданні оцінка (завжди позитивна, бо привнесення емоційного негативу неминує його перериває, знищуючи самозаглибленовідсторонену його сутність) присутня у прихованій формі, як неодмінний супутній атрибут переживання насолоди. У спостереженні якість оцінки не лише переживається, а й усвідомлюється розумово, нерідко об'єктивуючись у судженні, більше того – певна (як позитивна, так і негативна) передбачувана або ж досліджувана оцінка явища здебільшого і стає основним мотивом здійснення естетичного за ним спостереження. Спостереження може стати безпосереднім продовженням чистого споглядання або ж як наслідок стимулюватись раніше пережитим враженням від нього – як це нерідко буває у творчому процесі митців: інтенсивність споглядального враження надихає на подальше детальне спостереження та витворення на цій основі художньо-образного ряду майбутнього твору, здатного, у свою чергу, відіграти роль об'єктивної основи наступного –

глядацького, слухацького, читацького – споглядання закріпленої твором художньої ідеї.

Естетичне споглядання є формою прояву та способом активізації духовної сутності людини. Разом з тим, суб'єкт-об'єктний його характер змушує з особливою увагою поставитися до проблеми збереження, творення, експонування самих об'єктів естетичного споглядання, без належних якісних характеристик яких не може бути збереженою і важлива внутрішня сутність самого процесу. Традиційний контекст естетичного споглядання являє природа, мистецтво та загальнокультурне середовище. Разом з тим, кожна з відзначених сфер демонструє власну специфіку внутрішнього формально-структурного насичення конкретними естетичними об'єктами, якісної їх різноманітності, залежності від соціокультурних тенденцій доби, орієнтованості на задоволення вищих духовних потреб людини – неоднорідний та неоднотипний набір необхідних характеристик, що в підсумку і призводить до широкої варіативності культурно-історичних проявів та результатів естетичної споглядальності.

Найбільш плідним для входження у стан естетичного споглядання контекстом, безумовно, є природа у своєму первісно-недоторканому, позбавленому утилітарно-прагматичної означеності вигляді. По суті лише явища природи за своїми естетичними характеристиками здатні, задовольняючи вимогу Канта “подобатися усім”, визнаватися універсальною духовною цінністю та, небезпідставно претендуючи на статус абсолютної краси, так потужно й емоційно-позитивно стимулювати входження у стан естетичного споглядання, підносячи до особливих духовних потрясінь та прозрінь – як і Віктор Грабовський, “споглядаючи дерево, я усвідомлюю світ і себе” [2]. Зоряне небо, місячна доріжка, мерехтіння північного саява, барвиста веселка, сніжинки у променях ліхтаря, солов'їна пісня потужною владою власної естетичної досконалості примушують зупинитись посеред життєвої суєтності, завмерти перед явленим ідеалом, забути себе як логічно мислячу та практично діючу істоту, з невимовною насолодою розчинитись у дивовижному духовному єднанні з красою та величчю та, нарешті, по закінченню чарівного дійства, з сумом розчарування повернутися у реальний вимір життя.

Естетична унікальність природи живила протягом багатьох культурно-мистецьких періодів теорію художнього мімезису – наслідування в образному творенні форм та естетичних якостей природніх об'єктів, – важливою тезою якої була вимога творення за зразками, законами, способами дії природи як найвишого естетичного авторитета. Здатність природних явищ невимушено вводити людську психіку в одухотворену споглядальність зумовила незліченне багатство тем, сюжетів, образів, покладених в основу численних творів різної видової та жанрової спрямованості. Природне оточення своєю необмеженістю штучними просторовими рамками, величним існуванням у вічній тяглоті життя, цілковитою безмежно-спокійною відстороненістю від практичності найактуальніших на даний момент людських проблем змушує полишити їх як не гідний присутності у вищій досконалості тягар, згадати про істинне духовне ядро власної сутності та повернутися до переживання себе як органічної часточки цієї вічної досконалості.

Однак, залежність сучасної людини від умов культурно-цивілізаційного оточення перетворює споглядальне спілкування з природою на окремі непересічні, але не надто часто повторювані епізоди життя. Більш звичним стає для нас, приміром, урбаністичне, оточення – елементи його, проникаючи у сферу природи, нівелюють первісну недоторканість її форм, впливаючи своїми характеристиками на нашу споглядальну здатність. Оскільки безпосереднє культурне оточення створюється, на відміну від природної даності, самими людьми, мимовільно кожний потенційний суб'єкт естетичного споглядання потрапляє у залежність від панівного ідеалу доби, модних тенденцій, смаків архітекторів, дизайнерів, модельєрів, людей ближчого та дальшого оточення, які насичують простір проживання численним естетичними формами – будівель, інтер'єрів, транспорту, одягу, незлічених побутових предметів, демонстрування яких наповнює наш споглядальний контекст. Крім проблеми співпадіння чи неспівпадіння якісних характеристик пропонованої культурної естетосфери з нашими естетичними уподобаннями, що напряму впливає на саму споглядальну імовірність, у сучасному щоденному контексті закладено низку новітніх проблемних ситуацій, які, як виявляється, пригнічують або ж цілком знищують необ-

хідні передумови естетичного споглядання, переводячи його у якісно іншу площину прояву.

Наголосимо, що естетичне споглядання передбачає певну часову тяглість невимушеної емоційно-духовної зосередженості на об'єкті чи об'єктах, позначених відповідним комплексом важливих для реципієнта естетичних характеристик, створення та збереження умов не-відволікання від них, абстрагування від сторонніх подразників. Доводиться, на жаль, констатувати, що сучасна культурна ситуація у багатьох випадках унеможливорює духовну повноцінність естетичного споглядання; деформація об'єктивної основи цього важливого для людини процесу неминуче призводить до нівелювання самого сенсу й підсумкового негативізму отриманих результатів.

Нинішній культурний простір наповнений формами, які відіграють роль постійних активних чуттєвих подразників і завданням яких є неодмінне привернення до себе уваги – яскравістю зовнішніх ознак, змістовою епатажністю, химерністю експонування. Кінцева їх мета переважно міститься у практичній площині товарно-грошових відносин: через динамічно-активні формально-естетичні характеристики об'єктів, товарів, зразків численної реклами активізувати споживацьку свідомість, перетворити максимальну кількість потенційних покупців надмірно пропонованих, однак часто цілком непотрібних для них товарів та послуг, на реальних споживачів. До нав'язливої формально-естетичної акцентованості об'єктів, явищ, ідей додається рекламно наголошений аспект їх соціальної значущості, модності, престижності – характеристики, які для пересічного обивателя мають значно важливіше значення, ніж реальні естетичні якості об'єктів, оцінені з позицій власної естетичної свідомості. Більше того, особисті ідеали, смаки, оцінки підпадають під абсолютний вплив тенденцій модного контексту, уніфіковано синхронізуються з ними, позбавляючи людину власної щирої естетичної позиції.

Прискорений темп життя, діяльнісна активність сучасного людства, тягар політико-економічних чинників активно впливають на структурування сучасної естетосфери, показовими характеристиками якої стають надмірна насиченість різноманітними естетичними подразниками, втомлююча мозаїчність,

калейдоскопічність, еkleктичність, кліпоподібність їх експонування, що призводить до неможливості, небажання, невміння вибірково, з певною тривалістю зосередитись на естетичних якостях оточення. У подібній ситуації місце повноцінного естетичного споглядання здебільшого заступає низка короткочасних поверхнево-миттєвих реагувань, що швидко й безперервно взаємозмінюються, викликаючи у підсумку через надмірну хаотичність безсистемних вражень емоційно-психологічну втому. Реакція на естетичні якості оточення стає однотипно-уніфікованою, тісно пов'язаною та підпорядковано залежною від прагматично визначених економічних та соціально-значущих характеристик його об'єктів: їх матеріальною вартістю, модністю, соціально визначеною статусністю. При цьому власне естетичні якості виконують лише роль знаків бажаної для привласнення й демонстрування насамперед з цих практичних міркувань речової форми, не допускаючи стану чистої споглядальності та зосередженості виключно на них. Замість споглядально сформованої та духовно визначеної картини світу у свідомості людей відкладається еkleктично-строкатий набір форм, оцінених та засвоєних передусім з точки зору їх домінуючого соціально-практичного значення. У такому образі культурного оточення демонстративно переважає матеріально-практичний аспект; при цьому відсутність або загрозлива недостатність духовного сенсу деформує істинну сутність та цілі людського буття, спонукає становленню та функціонуванню спотвореної системи життєвих цінностей.

Крім того, актуальним для сучасного культурного контексту стає нав'язливе культивування тенденції до закритості, відстороненості від формального розмаїття реальних життєвих явищ, не органічне для людської сутності переважання форм спілкування з віртуальною реальністю. Застосування насаджуваних модою стереотипів поведінки та моделей зовнішнього вигляду, зосередження на постійному користуванні аксесуарами, які перетворюються на бажаних – більше того, необхідних – партнерів спілкування, призводять до свідомого уникання традиційних форм естетичного діалогу зі світом як застарілих, не актуальних, не престижних у даному соціумі чи численних субкультурах. Слідування модним матрицям поведінки у багатьох випадках робить людину закритою для повноцінного

естетичного споглядання навколишнього світу. Дійсно, важко помітити природно красу оточення й широко відреагувати на неї, будучи зосередженим на безперервних електронних іграх та розмовах мобільним телефоном, затуливши вуха навушниками з гучною музикою нерідко сумнівної художньої якості, щомиті піклуючись про збереження модно-хімерного силуету одягу та скопійованої з улюбленої “зірки” зачіски, пасма якої затуляють краєвид. Навколишній простір захарашений рекламними образами на бігбордах, транспортних засобах, вітринах, нав’язливою музикою з рекламних роликів, чужих плеєрів, мовними потворами сленгів та нецензурщини. Така тенденція владно проникає і у природу, реалізуючись купами сміття, деформованими краєвидами, гучною музикою у місцях відпочинку тощо. Змальовані картини стають звично-буденними, викликаючи роздратування, втому, формуючи відповідний загальний образ світу. Водночас зникає – або ж і не встигає сформуватися у двобої з лавиною візуальної теле- та інтернетпродукції – необхідна звичка до читання художньо якісної літератури, яка сприяє розвитку творчої уяви, фантазії, поповнює та активізує асоціативні фонди психіки, – риси, без яких повноцінне, неспішне естетичне споглядання стає малоцікавим, обтяжливим та, у підсумку, взагалі недосяжним.

Ще одним визнаним та плідно відкритим для естетичного споглядання контекстом традиційно було мистецтво. Однак якщо для класичного художнього контексту введення реципієнтів у стан відстороненого від побутової практичності заглиблення у світ художньої образності станс вило водночас і важливе завдання, і критерій якості мистецького твору, то сучасні тенденції виявляють орієнтованість іншого типу. Категорично проголошені останнім найвищим досягненням культурної історії різноманітні арт-практики – поп-арт, “Contemporary art”, “концептуальне мистецтво” тощо – у переважній більшості випадків епатажністю, хімерністю, малохудожністю, навіть профанністю власної продукції (як, приміром, трафарети Е.Уорхола, “Лайно художника” І.Чічкана, “Пласкі” Мураками та ін.), стимулюють у власних реципієнтів стани, полюсні до власне естетично-споглядальних, для тлумачення яких варто, радше, звернутися до позаестетичного лексикону – “витрішкування” та “гаволовство”

видаються тут найбільш адекватними для позначення їх суті поняттями. Разом з тим, реакція естетичної свідомості, вихованої на справді вартісних зразках художньо-естетичної спадщини, на творі традиційного мистецтва свідчить, що естетичне споглядання залишається реально діючою формою контакту духовного ядра людини з істинним талантом, красою, досконалістю.

Входження у стан споглядання у будь-якому естетично означеному контексті є особливо важливим для підтримання та відновлення балансу внутрішніх сил, гармонізації особистісної структури. Глибоке переконання у цілющій дії споглядальних практик – естетичних зокрема – властиве релігійно-філософським ученням – християнству, даосизму, буддизму, індуїзму, у контексті яких споглядання позначається різними поняттями: молитовність, медитація, нірвана, самозаглиблення. При цьому власне естетичний аспект споглядання визнається особливо доступним та дієвим. Не випадково усі релігії залучають у власну сакральну-культову сферу численні естетичні компоненти – архітектурні, живописні, скульптурні, музично-звукові, поетично-словесні.

Підсумовуючи викладене, зазначимо, що естетичне споглядання є унікальним та максимально органічним способом реалізації внутрішнього потенціалу особистості у духовному вимірі буття. Це унікальний спосіб занурення свідомості у глибини власного духовного ядра, активного відновлення необхідної, однак здебільшого зруйнованої цілісності психіки та збалансованості її діяльності, ефективного примноження сутнісних сил, подолання екзистенційної роздвоєності людини. Мусимо констатувати, що виявлена деструктивна орієнтованість сучасної соціокультурної ситуації на руйнування необхідних позитивних суб'єкт-об'єктних засад процесів естетичного споглядання становить реальну загрозу духовному здоров'ю як кожної окремої особистості, так і людства в цілому. Саме тому реалії негативної трансформації різнорівневих аспектів естетичного споглядання мають розглядатись як одна із глобальних проблем нинішнього постмодерного контексту, пряма загроза духовним вимірам людського буття, а їх аналіз та обґрунтування способів подолання становити у подальшому постійний різнобі-

чний дослідницький інтерес філософів, естетиків, психологів, культурологів.

Література

1. Вихриця. Споглядання сутності людини / [Електр. ресурс] // Режим доступу: <http://www.vyhrytsya.info/index.php?id=2>

2. Віктор Грабовський. Споглядаючи дерево. Трохи чистої філософії / [Електр.ресурс] //Режим доступу: <http://poetyka.uazone.net/default/pages.phtml?place=hrabovsky&page=hrabovc8>

Юхимик Юлія. Эстетическое созерцание: сущность и современные трансформации. Анализируется субъект-объектная специфика эстетического созерцания как базы эстетического отношения к миру и негативные аспекты деформирования данного феномена в современном социокультурном контексте.

Ключевые слова: созерцание эстетическое, наблюдение эстетическое, переживание эстетическое, эстетосфера, арт-практика.

Yukhymyk Yuliya. Aesthetic Contemplation: the Essence and Modern Transformation. The article deals with the subject-object peculiarities of aesthetic contemplation as the basis of the aesthetic attitude of man towards the world as well as the negative aspects of deformation of this phenomenon in contemporary socio-cultural context.

Key words: aesthetic contemplation, aesthetic observation, aesthetic experience, aesthetic sphere, art practice.

УДК 130.2:791.43(450)

Б 91

Андрій БУРИЙ

ЕКЗИСТЕНЦІЙНА КОМУНІКАЦІЯ ЯК ОБ'ЄКТ КІНЕМАТОГРАФІЧНОЇ РЕФЛЕКСІЇ

Аналізуючи рецепцію проблеми екзистенційної комунікації в образах західноєвропейського кіномистецтва, автор вписує творчі пошуки окремих режисерів у межі концепції, пов'язаної з філософією екзистенціалізму. Досліджено чинники суспільного буття, які створюють перешкоди екзистенційній гармонії.

Ключові слова: екзистенціалізм, екзистенційна комунікація, кіномистецтво, мова, слово, конфлікт, відчуження.

Постановка проблеми. Екзистенціальне розуміння людини нерозривно пов'язане з проблемами пізнання (зрозуміти людину з допомогою безособової науки неможливо, охопити її конкретику шляхом абстракцій, висловити її динаміку з допомогою непорушних, стійких понять – не вихід і не відповідь на питання про особливості цієї динаміки), з одного боку, та розумінням суспільного буття людини – з іншого боку. Усвідомлення буття не тільки власного, але й чужого, є рисою існування людини. За Г.Марселем, “через іншу особу і тільки через неї, в кінцевому підсумку, найзосередженіше в собі “я” набуває своєї чинності” [21, 22]. Згідно з Ж.-П.Сартром, “під екзистенціалізмом ми розуміємо таке вчення.., яке стверджує, що будь-яка істина й будь-яка дія передбачають певне середовище та людську суб'єктивність” [26, 320]. Це з необхідністю ставить перед дослідником філософського контексту культури **проблему вивчення особливостей екзистенційної комунікації в образах кінематографа** як важливої форми функціонування культури.

Аналіз досліджень і публікацій, в яких започатковано розв'язання даної проблеми. Окреслюючи актуальність статті, зазначимо, що західноєвропейське кіно 1960–1980-их рр., на наш погляд, по-справжньому глибоко апробує надбання філософії екзистенціалізму в нових духовних реаліях. У вітчизняній філософській думці та в кінокритиці радянського періоду взаємозв'язок кіномистецтва з екзистенціалізмом не заперечувався, проте, коли факти цього взаємозв'язку аналізувались, то це робилось зазвичай упереджено. “Соромно читати зараз, що тоді друкувалось у філософських словниках, та й у творах різного штабу про екзистенціалізм загалом і Сартра зокрема. ... його концепція трагічності облаштування світу, непідвладного людині, тлумачилась як песимістична, але ж вона пояснювала відчуження, котре стало провідною проблемою і Фелліні, і Бергмана, і Бунюеля, сучасна мова кіно вироблена ними значною мірою для втілення трагедії відчуження” [34, 447], – пише С.Фрейліх, пригадуючи теперішнім інтерпретаторам спадщини екзистенціалізму, наскільки важливими постають ідеї цього напрямку філософування для кіномистецтва, яке суголосно з людинознавчими пошуками екзистенціалістів було обернене до осмислення долі людини у світі. Проблема кінематографічної рецепції ідей екзистенціалізму у різні періоди поставала у фокусі неймовірної кількості закордонних досліджень. Зокрема, зовсім недавня й певною мірою підсумкова праця В.Пеймерло “Екзистенціальний кінематограф” обґрунтовує доцільність якнайширшого використання міркувань екзистенціалізму при аналізі творчості окремих видатних постатей у кінематографі Європи, однак автор неправомірно зводить увесь екзистенціалізм лише до Ж.-П.Сартра, П.Тілліха, С. де Бовуар та їхніх провісників.

Хоч питання про специфіку й межі кінематографічного образу досі не має чіткої та однозначної відповіді, але впевнено можна констатувати той факт, що філософська природа екранного мистецтва давно перетворилась на органічну рису кінематографа. Пропонована стаття постає продовженням міркувань автора про ідеї екзистенціалізму в образах західноєвропейського кіномистецтва [8–10], безпосередньо пов'язаних із комплексною науковою темою кафедри філософії ДДПУ ім. І.Франка “Діалектика духовних процесів” (державний реєстраційний номер

0110U003047). **Мета** цієї статті – “вписати” творчі пошуки окремих режисерів у межі концепції, пов’язаної з філософією екзистенціалізму. Адже філософія й кіномистецтво співвідносяться через феномен творчості: філософія, як і мистецтво, є творчістю, до того ж (подекуди) художньою. Стосовно екзистенціалізму, то виглядає не випадковим той факт, що Ж.-П.Сартр, А.Камю, Г.Марсель однаково належать як філософії, так і літературі, так само як в особах П.-П.Пазоліні чи І.Бергмана маємо справу не лише з режисерами, але й з теоретиками, які у своїх доробках виходять на рівень рефлексії. Тож запитання “Чи може кіно філософувати?” [37,41] видається риторичним: маємо усі підстави послуговуватись поняттям “кінематографічна рефлексія”.

Як було наголошено, існування інших людей має вплив на існування людини. Вона робить усе більш-менш так, як роблять інші, або, кажучи мовою М.Гайдегера, робить усе так, як “слід” робити: ходить – як “слід” ходити, їсть – як “слід” їсти тощо. Оце “слід” володіє нею і через нього вона не є справді собою. Одним із чинників переформування суспільством буття людини є мова. Людина послуговується мовою, щоб висловити своє існування, але, висловлюючи його, фальсифікує. Вірить у слова, ніби їм обов’язково відповідає буття. Вірить, що є так, як кажуть, сама повторює, що кажуть, і цим спричинюється до того, що слова стають буттями, які нарощуються над дійсним існуванням. Саме тому так часто в кіномистецтві наголошувалось на знеціненості слова. У 1968 р. П.-П.Пазоліні опублікував свій “Маніфест” про театр, названий “Маніфестом Театру Слова”. Тут режисер протиставляє театр, який він мав намір створити, двом іншим типам театру. На думку автора “Маніфесту”, весь тодішній італійський театр можна умовно поділити на Театр Балаканини й Театр Жесту (чи Волання). До першої категорії він зараховував увесь офіційний театр, метою якого було розважання публіки, до іншої – театр андеграунду, метою якого є епатаж. Якщо театрові першої категорії властиве нехтування Словом, то визначальною властивістю іншого типу театру постає ненависть до Слова. Натомість у Театрі Слова глядач не повинен ні розважатись, ні обурюватись; глядачів повинна об’єднати з акторами необхідність здійснити щось на кшталт “культурного ритуалу” – не “світського”, як у буржуазному Театрі Балаканини, але й не

“театрального”, як у Театрі Волання. Глядачі повинні бути “людьми одного культурного рівня з автором і, бажано, з акторами; глядачі, які були б у змозі поділяти, оцінювати й обговорювати те, що їм пропонує спектакль. Як ідеальну модель такого театру “Маніфест” називає театр Афіньської демократії. Сценічним простором Театру Слова, за Пазоліні, має бути голова глядача, котрий іде в театр не стільки дивитись, скільки слухати, оскільки інтрига не мала б серйозного значення, а справжніми персонажами театру були б ідеї” [3, 58]. Ось тут приходиться на допомогу кінематографічна образність: де театр обмежений (на відміну від літератури), там Театром Слова стає мистецтво кіно з його синтетичними способами творення образності. “Необхідно, щоб Театр Слова змінив свою акторську природу: він не повинен більше фізично відчувати себе носієм слова, яке підносить культуру до ідеї сакрального театру: він повинен просто бути людиною культури. Його майстерність, отже, не повинна більше засновуватись на його особистій привабливості (буржуазний театр) чи на певній істеричній та медіумічній силі (антибуржуазний театр) ... Він не має бути виконавцем у сенсі носія певної вісті, яка стоїть за текстом, а бути живим провідником цього тексту” [3, 58] – так театральне мистецтво має стати місцем зустрічі аналітичної думки з життям.

Величезну роль відігравала проблематика мови і мовлення у М.Гайдеггера. “Мова, що мовить кажучи, зайнята тим, щоб наше мовлення, слухаючи немовлене, відповідало тому, що вона сказала. Отак і мовчання, що його часто вважають початком мовлення, – це вже відповідання” [11, 223]. Це означає, що мова – “насамперед спосіб існування індивідуальної самосвідомості. “Розмовляти мовою” означає “перенестись до царини сутності мови”, “потрапити у те місце, де пробуває сутність”. Мова сутності і є справжньою мовою (*die Sprache, die Sage*), тоді як несправжня мова – це повсякденна мова (*das Gerede*)” [15, 172]. У своїх пізніх творах філософ постійно звертається до теми, яку можна означити як “буття і мова”. Визначаючи мову як “дім буття”, він прагне саме у ній почути “тихий голос буття” й навіть надати їй онтологічних характеристик. “Мова є не лише знаком, але й тоном і звуком, ритмом і ландшафтом, простором і часом; тілом та духом, божественним і людським” [18, 199], П.Гайденко доводить, що “у своєму тлумаченні мови Гайдеггер є

близьким до німецької лінгвістичної школи Лео Вайсгербера, згідно з якою світ людини – це світ її мови” [12, 89].

Цікавими у філософському контексті постають експерименти Ж.-Л. Годара, пов’язані з мовленнєвими вимірами екзистенції. Звернімось до драми “Жити власним життям” (1962). С. Зонтаг засвідчує: “Найскладнішим з усіх текстів фільму в інтелектуальному плані є розмова між Нана й філософом (якого грає філософ Бріс Парен) в кафе. Вони обговорюють природу мови. Нана запитує, чому не можна жити без слів; Парен пояснює, що так діється тому, що говоріння рівнозначне думанню, а думання – говорінню; а без думки немає життя. Проблема не в тому, говорити чи не говорити, а в тому, щоб говорити добре” [16, 215] – у цих словах ціла програма, втілювана режисером з фільму у фільм: вже у самому “Жити власним життям”, де відбувається розмова, у наступному епізоді він примушує героїв спілкуватись на німо, а на екрані дає субтитри; в одному з епізодів Нана відвідує кінотеатр, де показують “Страсті Жанни д’Арк” – великий німий шедевр К.-Т. Дреєра, тут маємо перегук “внутрішнього” штибу: у знаменитому “Бульварі Сансет” (1950) Б. Уайлдера героїня Г. Свенсон, переглядаючи старий фільм за своєю участю, каже молодому сценаристові: “Нам не треба було говорити – ми мали обличчя”, у Годара це натяк на майстерність акторів Великого Німого, і водночас постулювання того, що слово в сучасному світі вже не таке цінне, як колись. Розмірковуючи над балакливістю фільмів режисера, М. Трофіменков зауважить: “Але ж Господи мій, що це за тексти! Фрази, обірвані на півслові, заглушені ревом літаків, вуличними шумами й музикою, спотворені акцентом. Гідна пара сперечається у “Пристрасті” (фільм 1983 р. – А.Б.): профспілкова активістка-заїка й власник фабрики, якому заважає розмовляти затиснута в зубах квітка” [28, 118] і т.д.

Проблемою мови як одного з визначальних чинників екзистенції переймається й І. Бергман: “У звуковій “Персоні” Бергман змусив героїню мовчати. Слово – як таке – більше нічого не означає ... Протягом усього фільму Альма благає Елізабет заговорити, Елізабет промовляє лише одне слово. І слово це – “ніщо”” [14, 321], а сам режисер у своїх пізніх роздумах згадує: “Мені хотілось повернутися до принципів німого кіно, зробити великі кавалки фільму без діалогу й акустичних ефектів” [5, 59].

А ось в останньому фільмі А.Тарковського ситуація слова у світі бачиться автором у виразно трагічних тонах. Йдеться про “Жертвопринесення” (1986), в якому маленький син Александра відмовляється розмовляти. Тут маємо очевидний перегук з “Червоною пустелею” (1964) М.Антоніоні, де син героїні М.Вітті відмовлявся ходити (щоправда, там ситуація була дещо іншою). (“Колишуться сторінки розгорнутої газети, яка на наших очах легко згортається в трубку і її відносить вітер. За нею знизу входять у кадр інші газети й книжки – апофеоз одного з незліченних вибухів, супроводжуваного на звуковій доріжці пронизливим виттям. Спочатку всього декілька книг, а потім більше, ще більше, величезна кількість. Книги зіштовхуються одна з одною, кружляють, розлітаються на сторінки. їх стає все більше, доки вони не заповнюють увесь екран...” [1] – так італійський режисер своєрідно прощався зі словом у незабутній сцені вибуху у фіналі “Забріскі поинт” (1971), коли у повітря стоси книжок злітали разом з віджилими символами цивілізації споживання). Тарковський свідомо цитує М.Антоніоні, хоч “у всіх його працях не знайдеться й десяти згадувань цього прізвища” [33]. Кінематограф А.Тарковського сповнений надії. У день свого народження головний герой “Жертвопринесення” Александр садить у землю мертве дерево, і те, що неможливо пояснити словами, заповідає синові за допомогою ритуальної дії: треба невтомно, з дня у день, з року в рік поливати сухе дерево, робити це з надією й вірою – і тоді воно оживе. У заключних кадрах бачимо фігурку сина, який несе відро з водою й терпляче поливає дерево; його гілля далі безлисте і мертве, але диво врешті стається – хлопчик промовляє перші слова, і звернені вони до батька: “Спочатку було слово. Чому це так, тату?”. Слово, яке несе Істину, буде обов’язково віднайдене знову – ця нота надії завершує картину.

Екзистенціалісти покладають, що джерело об’єктивного “уречевлення” людини, перетворення її на “мислячу річ” або ж як посередню й усереднену, позбавлену ініціативи й індивідуальності, самотності істоту лежить у самому суспільстві, а точніше – в апіорній соціальній природі людини. Ця друга сторона постає перед нами в концепції справжнього й несправжнього існування в екзистенціалізмі. Одним із перших поставив цю проблему К.Ясперс у “Психології світоглядів”, де філософ вводить поняття *Gehäuse* (шкаралупа, футляр) – форм

життя і світогляду, створюваних екзистенцією в її постійному русі уперед; з іншого боку, *Gehäuse* – засіб відгородити себе від життєвих суперечностей. Ось чому *Gehäuse* – ще й футляр (у сенсі чеховської “людини у футлярі”), котрий втілює несправжність цього існування. Однак ж життя здатне руйнувати створені ним же *Gehäuse* (у героя А.Чехова, наприклад, це – самогубство). Для К.Ясперса головна характеристика *Gehäuse* – раціоналізм, раціональне мислення й керування життям, нездатні охопити життєві суперечності: випадок, провину, боротьбу, пристрасть, смерть. Натомість М.Гайдеггер переводить проблему справжнього й несправжнього буття у план соціальний. Особливістю спільного буття людей (*Mitdasein*) є те, що воно породжує “модус повсякденного само-буття, експлікація якого робить видимим те, що ми можемо назвати “суб’єктом” повсякденності, *das Man*” [35, 114]. У своєму співіснуванні з іншими людина вже не є вона сама; вона перетворюється в узагальнено-особистісну істоту. Ця думка висловлена у відомих словах: “Користуючись суспільними засобами спілкування, засобами передачі новин (газета), кожен інший подібний до другого. Це суспільне буття повністю розчиняє справжнє людське буття у способі буття іншого, причому так, що інші ще більше позбуваються своїх відмінностей і виразності. У цій нерозрізненості й невизначеності розгортає *das Man* свою справжню диктатуру” [35, 126]. Введене тут поняття *das Man*, іменник, що не перекладається українською й утворений від невизначено-особового займенника “*man*”, має, на думку М.Гайдеггера, характеризувати повсякденний, побутовий, позбавлений особистої ініціативи й відповідальності спосіб існування, коли людина чинить “як усі”. (Виразний опис цього існування дається у Гайдеггерових поняттях “віддаленості”, “посередності”, “усереднення”, “вирівнювання”, “публічності”, а ми відсилаємо читача до драми Б.Бертолуччі “Конформіст” (1970), яка виразно засвідчує результати торжества *Man* на прикладі деградації пристосуванця Марчелло).

Тут природно виникає питання: як мислиться в екзистенціалізмі “інша” людина, з якою налагоджує контакт індивід? Звернімо увагу на установку екзистенціалізму про первинність структури людського існування перед фактами, екзистенціалів перед “онтичними” визначниками. З точки зору М. Гайдеггера,

людське існування за своєю вихідною структурою є “співбуття”, “співіснування” (*Mitsein, Miteinander*). К.Ясперс також відзначає, що комунікація є вихідний момент екзистенції, бо ж, на думку філософа, як свідомість не існує без предмету, так і самосвідомість не існує без іншої самосвідомості. У кінематографі ми віднаходимо чимало болючих ілюстрацій того, що у співбутті людини зовсім не все так просто, як у цитованих нами на початку словах Г.Марселя. Тут на допомогу приходять Ж.-П.Сартр: “Тоді як я прагну звільнитись від хватки іншого, інший хоче звільнитись від моєї; тоді як я хочу поневолити іншого, інший прагне поневолити мене. ... Наступний опис конкретної поведінки має розглядатись у перспективі конфлікту. Конфлікт є вихідний сенс буття-для-іншого” [25, 425], – тобто суспільні стосунки, конфліктні у своїй основі, розділяють людей і вони “вступають у спілкування як одинаки” [7, 38]. При цьому самотність не є соціальна ізольованість людини; це її глибинне означення. “Я не можу стати самим собою, не вступивши в комунікацію, і не можу вступити в комунікацію, не будучи самотнім. При будь-якому знятті самотності комунікацією виростає нова самотність, без чого я перестав би бути собою як умовою комунікації” [цит. за: 7, 39], – писав Ясперс, наче повторюючи роздуми Ф.Ніцше про те, наскільки філософові потрібен “семикратний досвід самотності” [23, 17]. Роз’яснює Х.Ортега-і-Гассет: “Радикальна самотність людського життя, людське буття полягає, отже, не в тому, що поза людиною нічого немає. Якраз навпаки. ... там нескінченно багато речей; але... серед них людина стоїть сама у своїй радикальній дійсності, і з ними вона сама; і хоча серед цих речей перебувають і решта людських істот, вона самотня і з ними” [цит. за: 7,39].

“Інший” – не просто інші люди, не конкретний індивід і навіть не людство в його родових чи загальноісторичних вираженнях. “Іншого” найкраще відчутти, коли людина перебуває у самотності й нібито не думає про чужі оцінки й тлумачення: понад те, судження інших, їхні докірливі погляди лише нагадують про існування цього начала, несумірного з людьми за свою проникливість; якщо усвідомлення цієї несумірності втрачається, якщо “інший” змішується з людьми, тоді індивід розпочинає тривалий процес боротьби за чуже визнання, за нав’язування ближнім своїх суджень про себе. Описуючи екзистенційну ко-

мунікацію, К.Ясперс покладає, що ця комунікація є боротьбою індивіда за існування, в якій зливаються воедино боротьба за власне й інше існування. А отже, це любов-боротьба, вічна суперечність, тобто відчуження постає “корінною рисою всієї минулої й усієї майбутньої історії” [22, 23].

Ідеї екзистенціалізму знаходять зриме втілення у фільмах М.Антоніоні, а саме у нав’язливій ідеї людської некомунікабельності й навіть неможливості кохання між чоловіком і жінкою. Унікальність творчої манери М.Антоніоні полягає у тому, що йому вдається домогтись бездоганної естетичної довершеності кадру, витрачаючи на це мінімальні засоби. Принципово важливою вважаємо сцену у телефонній будці з картини “Затьмарення” (1962), коли герої під час побачення дивляться одне на одного й намагаються освідчитись через скло (у Антоніоні між коханцями завжди була якась дистанція – навіть у хвилини душевних зворушень вони не дивляться одне одному у вічі, навіть в обіймах переживаючи духовну роз’єднаність). “Я не хочу більше захоплюватись” [2, 286], – каже Вікторія, і автори сценарію так “хитро” заплутують увагу глядача, що він не до кінця усвідомлює, а чим же не хоче захоплюватись героїня – біржовими іграми чи коханням, бо якщо йдеться про друге, то з вуст режисера це звучить як ще один із пунктів анамнезу розпаду особистості в сучасному суспільстві, охопленому “духовною неспорідненістю”. Слово “кохання” загалом мало пасує героям М.Антоніоні. “Кохання – повнота почуття й щастя, хоча б тільки особистого, – яке так довго видавалась художникам притулком від суспільних вихорів століття, не дається їм... Для Антоніоні таке безпліддя почуттів – найгрізніший із симптомів перед обличчям майбутнього” [33, 289]. Критик М.Туровська, аналізуючи фільм “Червона пустеля”, влучно сказала про його персонажів: “Розмовляють, велемудро розмірковують про прийоми й способи збуджування жінок, розстібають жінкам сукні – насправді ж нічого не відбувається. ... У “Червоній пустелі” еротизму – кохання без кохання – важко зустрітись і зустріч не рятує від самотності” [29, 291].

При цьому варто пригадати одну з ключових сцен легендарного “Андалуського пса” (1928) Л.Бунюеля – одного з найяскравіших маніфестів сюрреалістичного руху 20-их років – коли герой не може поцілувати жадану жінку, бо він волочить за собою скрижалі, двох священників і рояль, на якому лежить мер-

твий віслюк. Тоді найпоширенішим варіантом тлумачення цієї сцени було тлумачення скрижалів (десять заповідей) і священників як символів релігійного упередження, а рояля – як символу буржуазного виховання, яке відмирає (віслюк), тобто сцена пояснюється за допомогою соціальних метафор, які підлягають корекції чи спростуванню – неважливо, головне, що усе можна в той чи інший спосіб змінити. Відтоді ситуація суттєво змінилась, і фільми М.Антоніоні тепер претендують на ледь не всезагальний рівень узагальнення, коли стан закинутості у світ, а звідси й ірраціональності та неможливості спроб його осягнути і зробити частиною розсудкового акту стають своєрідними філософськими емблемами кінопроцесу. У цьому зв'язку найбільш знаковою вважаємо драму “Блоу ап” (1966), що є вільною інтерпретацією оповідання Х.Кортасара. Картина змальовує світ модних лондонських фотографів, які – для режисера – уособлюють собою всюдисуше око нинішньої цивілізації. Один з них, знявши у пошуках природи для серії фотографій ліричну пару серед парку, при багаторазовому збільшенні починає підозрювати, що там було скоєно убивство, однак пошук слідів злочину до нічого не приводять, Томасові не вірять і все, що трапилось, врешті видається йому чимось ірреальним, що існувало лише в його уяві. Реальність, яка тільки здається, містифікована дійсність подається режисером як її справжня суть – в такий спосіб улюблена тема людської некоммунікбельності переводиться режисером на рівень якоїсь всезагальної ілюзорності усіх стосунків між людьми, що підкреслюється і фіналом, в якому відверто розігрується пантоміма “на задану тему”: “На екрані виникає ватага молоді на джипі. Юнаки й дівчата з розмальованими на кшталт блазнів обличчями мчить вулицями міста. Молоді люди біжать на майданчик. Одні починають грати в теніс, інші за ними спостерігають. Усе як під час напруженого змагання. З тією різницею, що нема ні м'яча, ні ракеток. Гра йде з уявним м'ячем і уявними ракетками” [20, 69–70]. І ця пантоміма може сприйматись як метафора без(істинно)мовленнєвого світу, де усе брехня, ілюзія ілюзій.

Проблему відчуження у філософії К.Ясперса можна розглядати як проблему несправжнього буття, яке виключає екзистенцію. “З чотирма типами буття ... Ясперс пов'язує й чотири типи соціальності. На рівні наявного буття форма

спілкування людей зумовлюється необхідністю їхнього виживання. На рівні свідомості взагалі спілкування здійснюється через закон, що є сукупністю формального права й формальної рівності та постає суспільним еквівалентом тотожності всіх “Я”. Тому на рівні свідомості взагалі індивіди пов’язані між собою тим, що є у них тотожного. На рівні духу спілкування постає у вигляді комунікації окремої людини з цілим – народом, державою. Тут основою об’єднання виступає вже не тотожність, як це було на рівні свідомості взагалі, а своєрідність кожного, репрезентована як тотожність відмінностей. Ці три типи соціальності мають право на існування, але вони не торкаються глибинного ядра людської особистості, тобто екзистенції, а тому не можуть дати людині можливості відкрити для себе трансцендентний світ, що пов’язаний із власним існуванням людини. Нагадаємо, що екзистенція у Ясперса відноситься не до “світу”, а до трансценденції. Відчуження від трансценденції позбавляє людину як справжнього існування, так і справжнього спілкування. ...Спілкування між людьми відбувається з чисто практичних міркувань” [27, 133]. За К.Ясперсом, справжня екзистенційна комунікація можлива лише тоді, коли відбувається протиставлення “Я” іншому й усьому світові, тобто умовою справжньої комунікації постає самотність людини.

У фільмах Ф.Фелліні відчувається уже більшою мірою вплив Н.Аббаньяно, ніж “класиків” екзистенціалізму, бо якраз у спадщині цього філософа бачимо чимало таких ракурсів проблеми “людина – суспільство”, які відрізняють її від узвичасних екзистенціалістських тлумачень. “Проблема “індивід–суспільство” вирішується у Аббаньяно в іншому ключі, ніж у Гайдеггера й Сартра. Згідно з ними, царина соціального життя – це завжди область об’єктивації, тобто відчуження, сфера знеособлених стосунків, чужа й ворожа для індивіда; тому його справжнє існування можливе лише за умови заглиблення екзистенції в саму себе, у свій внутрішній світ, який у принципі не може бути об’єктивованим та доступним для розуміння іншими (відмінна “ілюстрація” – вступ “8 ½”. – А.Б.). Аббаньяно погоджується з цими авторами у тому, що царина соціального життя сповнена конфліктів й непримиримих суперечностей, однак ж повна реалізація людини неможлива поза суспільством. Індивід повинен прагнути до знаходження взаєморозуміння з подібними собі; справжня особистість може

сформуватись лише у справжньому, тобто “солідарному” співтоваристві (фінальний хоровод “8 ½” – А.Б.). Здобуття взаєморозуміння – складна справа, але вона – єдиний шлях, щоб зробити життя людини гідним і таким, щоб його варто прожити” [17, 14–15]. Точно те саме чуємо з вуст режисера фільму “8 ½”: “Наша біда, нещастя сучасних людей – самотність. Її коріння глибоке, торкається самих витоків буття, і жодне сп’яніння суспільними інтересами, жодна політична симфонія не в змозі їх з легкістю викорчувати. Однак, на мою думку, є спосіб подолати цю самотність; він полягає в тому, щоб передати “послання” від однієї ізольованої людини іншій і таким чином розкрити глибокий зв’язок між одним індивідуумом та іншим” [31, 66] і далі: “Я думаю, що мій фільм – це прояв віри в людину, в людську солідарність, свідчення переконаності в тому, що людина може, якщо захоче, здолати душевну пригніченість, відчай, безгоміння й навіть смерть” [30, 190]. У А.Камю при бажанні можемо віднайти схожу ідею: “Діставши у спадок покалічену історію, в якій змішалися розгромлені революції, збожеволіла техніка, мертві боги та виснажені ідеології, історію, де багаті на розум можновладці сьогодні спроможні все зруйнувати, але вже не здатні нікого ні в чому переконати, де інтелект упосліджений до служіння ненависті та гнобленню, ця генерація (йдеться про покоління самого А.Камю – А.Б.), спираючись тільки на власне несприйняття дійсності, мала відродити в собі й навколо себе бодай мізерну частку того змісту, який складає гідність життя та смерті. ... ця генерація ставить собі за обов’язок ... відродити мир між народами, заснований не на рабській залежності, знову примирити працю й культуру і разом з усіма людьми побудувати новий ковчег єдності” [19, 392]. (Після всього сказаного наступні слова хотілося б приписати якраз Фелліні. Однак їхнє авторство належить І.Бергману. “У наш час особистість стала найвищою формою й найбільшим прокляттям художньої творчості, найдрібніша подряпина, найменший біль, завданий особистості, розглядається під мікроскопом, ніби це категорія віковичної важливості. Художник вважає свою ізольованість, свою суб’єктивність, свій індивідуалізм майже святими. Так врешті ми збираємось в одній великій кучі, де стогнемо й мекаємо про нашу самотність, не чуючи один одного й не розуміючи, що душимо один одного. Індивідуалісти дивляться прискіпливо один одному у вічі – і все рівно заперечу-

ють існування одне одного. ... Тому, якби мене спитали про те, як я уявляю собі загальний сенс моїх фільмів, я б відповів, що хотів би стати одним із будівників храму, який піднесеться над рівниною” [4, 249–250]).

Закидаючи Ф.Фелліні “католицький ірраціоналізм”, П.-П.Пазоліні не без іронії зазначав, що “відповідно до цього католицизму, умови життя всього світу й суспільства продаються нам як вічні та непорушні, не лише з усією їхньою ницістю й жебрацтвом, а й з благодаттю, яка ось-ось готова зійти на землю, навіть, точніше, уже зійшла і бродить від людини до людини” [24, 177]. Такому баченню сакральної проблематики у Ф.Фелліні підпорядкований і аналіз одного з радянських дослідників творчості І.Бергмана, в якому порівнюється світобачення італійського та шведського режисерів: “Для Фелліні тема бога – це передовсім тема почуття й совісті. Він ближчий, ніж Бергман, до безпосереднього, наївного світосприймання... Фелліні безпосередньо відчуває присутність бога, для нього бог – це саме життя, у його творчості немає й бути не може богоборчої теми. Інакше у Бергмана, який відчуває дуалізм світу і бога як вічно болючу рану” [36, 25]. При цьому неможливо не визнати, що проблеми, які ставить Ф.Фелліні, мають вселюдський і позачасовий характер. Зокрема, фільм “Сатирикон” (1969): “Ємнісними й моторошними алегоріями морального та соціального занепаду постають фігури різних монстрів та виродків, якими густо заселена стрічка Фелліні. Занепаду не тільки й не стільки давньоримського, неронівського суспільства, скільки сьогодинського” [13, 454] – та й сам постановник був прямолінійним: “Багато ситуацій в “Сатириконі” аналогічні сьогодинським” [32, 193].

1984 року німецький режисер В.Вендерс зняв картину “Париж, Техас”, яка може слугувати своєрідним постскриптумом до цієї частини нашого дослідження. Її герой, переживши крах людських прихильностей, замовкав та занурювався в пустелю відчаю. Персонаж німецького фільму чимось нагадує чоловіків з Бергманових стрічок, однак, якщо великий швед більше цікавився проблемами втечі, відходу, втрати й страждання (як впливає зі старовинної притчі, прочитаної Ісаком маленькому Александрові у родинній фресці “Фанні та Александр” (1982), “кожен носить в собі надії, страх, тугу, Кожен криком

виливає свій відчай, хтось молиться певному богові, інші кричать в порожнечу. Цей відчай, ця надія, ця мрія про спокутування, усі ці волення накопичуються тисячами й тисячами літ...” [6,440]), то В.Вендерс зосереджується на мотиві “повернення”: у фіналі Тревіс знаходить дружину в якомусь провінційному борделі і розмовляє з нею, але ж як! – крізь дзеркало з двосторонньою видимістю (у Бергмана один з етапних фільмів мав назву “Крізь тьмяне скло” – у ньому йшлося більшою мірою про пошук людиною Бога, а не про налагодження людського взаєморозуміння), тобто на темній поверхні накладались відображення двох облич, аскет Тревіс дивився на дружину і бачив себе. “Дзеркало – занадто пряма метафора кінематографа, щоб тлумачити її детальніше”, звідси С.Добровірський робить непряме узагальнення: “Вендерс зупинився збоку, споглядаючи культуру та її дописані словники як привід для неодмінної, але, на жаль, примарної зустрічі” [14, 323].

Якщо К.Ясперса екзистенційна комунікація приводить до Бога (адже комунікація постає виразом антропологічно витлумачених суспільних відносин; так спілкування людей, засноване, наприклад, на науці чи на спільній матеріальній діяльності, виявляється “несправжнім” спілкуванням, тоді як “справжня” комунікація перетворюється у спілкування з божеством і має своє місце у Бозі), то Ж.-П.Сартр виходить з антропологічного розуміння ставлення до “іншого”. Як відомо, для нього “конкретні стосунки” з іншим пов’язані з конфліктним стосунком, який складає основу буття-для-іншого. “Існування іншого розкриває мені буття, яким я є, хоч я не можу ні привласнити собі це буття, ні навіть уявити його, і так само це існування мотивуватиме дві протилежні позиції: інший дивиться на мене і як такий здобуває секрет мого буття, знає, ким я є, – отже, глибокий сенс мого існування перебуває поза мною, ув’язнений у відсутності; інший має перевагу наді мною” [25, 507]; або: “... моя постійна турбота – тримати іншого в його об’єктивності, і мої стосунки з іншим-об’єктом, по суті, зводяться до хитрощів, аби спонукати його залишатися об’єктом” [25, 424–125]. У цьому плані вихідного конфлікту людських самосвідомостей розгортається картина “конкретних ставлень до інших”: кохання, мова і мазохізм, з одного боку, бажання, ненависть і садизм – з іншого [7, 41]. Тому-то у всякому спілкуванні суб’єкт перетворює іншу людину на

об'єкт. Саме тому кожен суб'єкт винятково індивідуальний. Усі типи “конкретних ставлень до іншого” починаючи з кохання й закінчуючи ненавистю, приречені на неуспіх. Після того, як неуспіхом закінчується ненависть, “буттю-для-себе не залишається нічого більш як знову увійти в те саме коло і здійснювати невідзначені коливання між двома основними ставленнями” [25, 509].

Завершуючи аналіз цих стосунків, Ж.-П.Сартр піддає критиці Гайдеггерову концепцію “спів-буття”. Багато хто, каже він, можуть заперечити, адже стосунки людей передбачають не лише конфлікт, але й єдність, виражену хоча б у граматичній формі “ми”. Однак це “ми” не є суб'єктом; сама свідомість цього “ми” постає як відображення процесу ідентифікації, здійснюваного стосовно нас певною третьою особою.

У висновках наголосимо: оскільки домінантною (як у творах більшості провідних представників екзистенціальної філософії, так і – різною мірою – в образах тих етапних фільмів західноєвропейського кіномистецтва 1960–1980-их рр., які безпосередньо пов'язані з цією парадигмою), “суть стосунків між свідомостями є не *Mitsein*, а конфлікт” [25, 593], то це означає, що проблему подолання комунікативних бар'єрів не вирішено у межах навіть філософії екзистенціалізму. Це відкриває простір для продовження досліджень. Зокрема, варто уважніше придивитись до особливостей рецепції екзистенціалізму у західноєвропейській (та й вітчизняній не меншою мірою) художній літературі, яка завжди була чуйною до всього, що стосується екзистенції.

Література

1. Антониони М. Забриски поинт [Електронний ресурс] / Микеланджело Антониони, Тонино Гуэрра, Фред Гарднер и др.; [пер. с ит. Г.Богемский].– Режим доступу: http://pink-floyd.ru/attiocles/books/zabriskie_point/
2. Антониони М. Затмение / Микеланджело Антониони, Тонино Гуэрра и др.; [пер. с ит. А.Попова, Т.Злочевская] // Зарубежные киносценарии. Вып. 3. – М. : Искусство, 1969. – С. 211–294.
3. Бергамо А. Краткий комментарий к прочтению пьесы “Affabulazione” / Алессио Бергамо // Потерянные пьесы. Беккет. Пазолини. Приш. Камю. Уайлд – М. : “А.Д.&Т.”, 2001. – С. 55–66.

4. Бергман И. Как делается фильм / Ингмар Бергман; [пер. со швед. Н.Городинская] // Ингмар Бергман. Статьи. Рецензии. Сценарии. Интервью. – М. : Искусство, 1969. – С. 243–250.
5. Бергман И. Латерна магика // Исповедальные беседы / Ингмар Бергман; [пер. со швед. А.Афиногенова]. – М. : РИК “Культура”, 2000. – С. 5–252.
6. Бергман И. Фанни и Александр / Ингмар Бергман; [пер. со швед. А.Афиногенова] // Бергман о Бергмане. – М. : Радуга, 1985. – С. 319–471.
7. Богомолов А.С. Основные течения современной буржуазной философии. Вып. 3 / А.С.Богомолов. – М. : Высшая школа, 1970. – 80 с.
8. Бурий А. До проблеми антропологічних вимірів онтології екзистенціалізму / А.Р. Бурий // Наукові записки НУ “Острозька академія”. – № 182. Філософія. – 2012. – С. 26–40.
9. Бурий А. Екзистенціали людського існування у творчості Бернардо Бертолуччі / А.Р.Бурий // Вісник НУ “Львівська політехніка”. – № 578. Філософські науки. – 2007. – С. 79–83.
10. Бурий А. Філософія життя П’єра-Паоло Пазоліні: екзистенційні мотиви / А.Р.Бурий // Філософські пошуки. Вип. XXVII. – 2008. – С. 442–450.
11. Гайдеггер М. Шлях до мови // Дорогою до мови / Мартін Гайдеггер; [пер. з нім. В.Кам’янець]. – Львів : Літопис, 2007. – С. 203–228.
12. Гайденко П.П. Экзистенциализм и проблема культуры: критика философии М.Хайдеггера / П.П.Гайденко. – М. : Высшая школа, 1963. – 121 с.
13. Громов Е. Структура волшебства / Е.С.Громов // Феллини о Феллини. – М. : Радуга, 1988. – С. 446–457.
14. Добротворский С. Кино на ощупь: сб. статей: 1990–1997 / С.Н.Добротворский. – СПб. : “Сеанс”, 2005. – 544 с.
15. Зайцева З.Н. Мартин Хайдеггер: язык и время / З.Н.Зайцева // Хайдеггер М. Разговор на просёлочной дороге. – М. : Высшая школа, 1991. – С. 159–177.
16. Зонтаг С. “Vivre Sa Vie” Годара / С’юзен Зонтаг; [пер. з англ. В. Дмитрук] // Проти інтерпретації та інші есе. – Львів : Кальварія, 2006. – С. 207–219.
17. Зорин А.Л. Экзистенциализм Н.Аббаньяно / Л.А.Зорин // Аббаньяно Н. Введение в экзистенциализм. – СПб. : Алетейя, 1998. – С. 5–18.
18. История современной зарубежной философии: компаративистский подход / Колесников А.С., Корнеев М.Я., Марков Б.В. и др. – СПб. : “ЛАНЬ”, 1997. – 480 с.

19. Камю А. Шведські бесіди / Альбер Камю; [пер. з фр. В. Шовкун] // Камю А. Щаслива смерть: Роман; Перша людина: Роман. – К. : Юніверс, 2005. – С. 387–414.
20. Капралов Г.А. Человек и миф: эволюция героя западного кино (1965–1980) / Г.А.Капралов. – М. : Искусство, 1984. – 397 с.
21. Марсель Г. Номо Viator. Пролегомени до метафізики надії / Габріель Марсель; [пер. з фр. В.Й.Шовкун]. – К. : КМ Academia; Пульсари, 1999. – 320 с.
22. Нарский И. Марксистская концепция отчуждения и экзистенциализм / И.С.Нарский // Философия марксизма и экзистенциализм. – М. : Изд-во МГУ, 1971. – С. 7–44.
23. Ницше Ф. Антихристианин / Фридрих Ницше; [пер. с нем. А.В.Михайлов] // Сумерки богов / сост. и общ. ред. А.А.Яковлев. – М. : Политиздат, 1990. – С. 17–93.
24. Пазолини П.-П. Католическая иррациональность Феллини / Пьер-Паоло Пазолини; [пер. с ит. Г.Д.Богемский] // Феллини Ф. Статьи. Интервью. Рецензии. Воспоминания. – М. : Искусство, 1968. – С. 174–177.
25. Сартр Ж.-П. Буття і Ніщо. Нарис феноменологічної онтології / Жан-Поль Сартр; [пер. з фр. В.Лях, П.Тарашук]. – К. : Вид-во Соломії Павличко “Основи”, 2001. – 854 с.
26. Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм / Жан-Поль Сартр; [пер. с фр. А.А.Санин] // Сумерки богов / сост. и общ. ред. А.А.Яковлев. – М. : Политиздат, 1990. – С. 319–344.
27. Сидоренко И. Карл Ясперс / И.Н.Сидоренко. – Мн. : Книжный Дом, 2008. – 224 с. – (Мыслители XX столетия).
28. Трофименков М. Две или три вещи, которые я знаю о нём / М.Трофименков. – Искусство кино. – 1991. – № 2. – С. 111–121.
29. Туровская М. Красная пустыня эротизма (Микеланджело Антониони) / М.И.Туровская // “Да и нет” / М.И.Туровская. – М. : Искусство, 1966. – С. 258 – 294.
30. Феллини Ф. Мой простой фильм / Федерико Феллини; [пер. с ит. Г.Богемский] // Феллини о Феллини. – М. : Радуга, 1988. – С. 186–190.
31. Феллини Ф. Неореализм (Ответ Массимо Миде) / Федерико Феллини; [пер. с ит. Г.Богемский] // Феллини Ф. Статьи. Интервью. Рецензии. Воспоминания. – М. : Искусство, 1968. – С. 65–68.
32. Феллини Ф. Я вспоминаю... / Федерико Феллини, Шарлотта Чандлер; [пер. с англ. В.Бернацкая, Н.Пальцев]. – М. : Вагриус, 2002. – 448 с. – (Мой 20 век).
33. Филиппов С. Андрей Тарковский и Микеланджело Антониони [Электронный ресурс] / Сергей Филиппов. – Режим доступа: <http://kinocenter.rsuh.ru/filTark.htm>

34. Фрейлих С.И. Теория кино: от Эйзенштейна до Тарковского / С.И.Фрейлих. – М. : Академический Проект: Альма Матер, 2005. – 512 с. – (“Gaudeamus”).

35. Хайдеггер М. Бытие и время / Мартин Хайдеггер; [пер. с нем. В.В.Бибихин]. – М. : Ad Marginem, 1997. – 452 с.

36. Чижов Б. Ингмар Бергман в поисках истины / Б.Чижов // Ингмар Бергман. Статьи. Рецензии. Сценарии. Интервью. – М. : Искусство, 1969. – С. 7–36.

37. Pamerleau W.C. Existentialist cinema / William C. Pamerleau. – London: Palgrave Macmillan, 2009. – 245 p.

Бурый Андрей. Экзистенциальная коммуникация как объект кинематографической рефлексии. Анализируя рецепцию проблемы экзистенциальной коммуникации в образах западноевропейского киноискусства, автор вписывает результаты творческих исканий некоторых режиссёров в рамки концепции, связанной с философией экзистенциализма. Исследованы факторы общественного бытия, создающие препятствия экзистенциальной гармонии.

Ключевые слова: экзистенциализм, экзистенциальная коммуникация, киноискусство, язык, слово, конфликт, отчуждение.

Buryi Andriy. Existential communication as an object of film reflection. Analyzing the reception of existential communication in the images of West European films, the author contextualized directors' attempts within a concept, connected with the existential philosophy. The factors of social being, which create obstacles for the existential harmony, has been also defined.

Key words: existentialism, existential communication, the art of cinema, language, word, conflict, alienation.

УДК 1.009.14:81

Б 61

Тетяна БІЛЕНКО

ГЕРМЕНЕВТИЧНІ АСПЕКТИ МОВНОЇ ГРИ (контекст екзистенції)

Комунікативний процес характеризується невичерпною вербальною варіативністю, адже слово у спілкуванні ніколи не буває нейтральним. воно завжди має характеристику суб'єкта, який його вживає. Мовна гра – це одна з найхарактерніших рис спілкування, а ставлення до вимовленого і почутого значною мірою залежить від герменевтичної обізнаності.

Ключові слова: мовна гра, герменевтика, слово, вербальне спілкування, модальність слова, екзистенція.

Постановка проблеми. Герменевтика, мовна гра, екзистенція, зведені разом, виявляють правдиву суть людської життєдіяльності, адже вони практично нероздільні і всюдисущі. Герменевтика маніфестує себе щомиті у кожному слові, оскільки всі слова неоднозначні, тому й потребують при вживанні пильного контролю; мовна гра завжди приховано наявна в комунікаційному процесі (попри бажання комунікантів); екзистенція характеризується “поза межовістю” існування людини в світі, тобто унікальною неповторністю: кожна людина – штучний (поодинокий) представник людського роду. У словнику читаємо: “Штука 1. Окремий предмет із загалу однорідних, який беруть за одиницю рахунку” [6, 1408.]. У сучасному світі розмаїті аспекти комунікаційного процесу перебувають у центрі уваги науковців, адже життя суспільства значною мірою залежить від компетентності та ерудиції партнерів соціально-політичного дискурсу. У живому спілкуванні слово набуває додаткового емоційного забарвлення від суб'єкта мовлення, а суб'єктивна реальність людини виявляється когнітивно та цілісно у

творчо-діяльному процесі. Комунікативні ситуації маніфестуються у розмаїтих мовленнєвих актах, різновидом яких можна вважати мовну гру.

Аналіз мовної комунікації, гадаю, треба починати *ab ovo* – з Арістотеля. У праці “Про тлумачення” він слушно твердить: “Речь есть такое смысловое звукосочетание, части которого в отдельности что-то обозначаю как сказывание, но не как утверждение или отрицание; я имею в виду, например, что “человек” что-то, правда, обозначает, но не обозначает, есть ли он или нет; утверждение же или отрицание получается в том случае, если что-то присоединяют... Всякая речь что-то обозначает, но не как естественное орудие, а... в силу соглашения. Но не всякая речь есть высказывающая речь, а лишь та, в которой содержится истинность или ложность чего-либо; мольба, например, есть речь, но она не истинна и не ложна” [2, 95]. Звернувшись до ХХ ст., у Вітгенштайна читаємо про суть людської мови: “Слова певної мови дають назви предметам; речення є сполученнями таких назв. – У цьому образі мови ми знаходимо джерело такої думки: кожне слово має значення. Це значення підпорядковане слову. Воно є предметом, за який відповідає слово” [7, 92].

Значну увагу дослідженню обраних понять приділяли Е. Берн [2], Г. Г. Гадамер, Дж. Серль, Г. Вежбіцька, Л. Вітгенштайн, Д. Девідсон, Ж.-Ф. Ліотар, М. Гайдеггер, Й. Гейзінга [10], Д. Франк, К. О. Апель [1], Ж.-П. Сартр [9] та інші, а з вітчизняних науковців передовсім треба назвати С.Кримського, М. Поповича, І.Бичка [4], А. Ішмуратова. Привертаю увагу до твердження Сартра: “екзистенціалізм – це гуманізм”. Він наполягає, що *існування передує сутності*, тобто духовна складова людини зумовлює її сутність, людина *здобуває* сутність у процесі існування: воно вже є, а сутність настане згодом, до цього призведе екзистенція (існування) [9, 321]. Наголосимо: існування триває в суспільстві, яке занурене в мову, в розуміння, тлумачення, у мовну гру. Вітгенштайн пояснював, що “загальне поняття значення слів затуманює функціонування мови, – крізь той туман неможливо чітко розгледіти, як вона функціонує насправді. – Туман розвіюється, коли ми вивчаємо мовні явища на примітивних прикладах їхнього застосування, в яких чітко видно призначення і функціонування слів”.

У практиці вживання мови “одна сторона вигукує слова, а друга відповідно до них діє; натомість у вивченні мови ми спостерігаємо *інше* явище: учень *називає* предмети. Тобто вимовляє слово, коли вчитель показує на будівельний блок... учень повторює слова за вчителем – обидва ці явища мовоподібні” [7, 95]. Це нагадувало Вітгенштайнові одну з тих ігор, за допомогою яких діти вивчають рідну мову, тож він вирішив: “Я називатиму такі ігри “мовними іграми” й часом уживатиму цю назву для котроїсь із примітивних мов... Я називатиму також “мовною грою” сукупність мови і діяльності” [7, 95].

Мета статті – з’ясувати специфіку взаємодії герменевтики і мовної гри в екзистенції людини, морального вибору слова в комунікації. Передовсім треба з’ясувати, що таке гра загалом. Якщо ставитись до неї як до безугавної забави, майже тваринного буання емоцій та інстинктів, матимемо один варіант, якщо придивитись до послідовності дій, узгоджених попередньою домовленістю, – зовсім інший. Навряд чи зможемо відокремити діонісійне начало від аполлонівського, бо вони нероздільні з людською сутністю, лише виявляють її по-різному. Йоган Гейзінга зауважив, що гра старша за культуру, бо визначення культури стосується людського суспільства, а “тварини зовсім не чекали на появу людини, щоби вона навчила їх грати... людська цивілізація не додала ніякої істотної ознаки загальному поняттю гри” [10, 9 – 10]. Але гра, наголошував Гейзінга, переступає межі суто біологічної чи, у всякому разі, суто фізичної діяльності. Гра – змістова функція з багатьма гранями смислу... у всякому разі цим “сміслом” гри виявляє себе якийсь іматеріальний елемент у самій сутності гри”.

“Найважливіші види первинної діяльності людського суспільства все тісніше переплітаються із грою. Візьмемо мову, найперший і найвищий інструмент, створений людиною для того, щоби повідомляти, вчити, веліти. Мова, за допомогою якої вона розрізняє, визначає, констатує, коротше кажучи, називає, тобто підносить речі до сфери духу. Дух, що формує мову, щоразу перескакує, граючись, із рівня матеріального на рівень думки. За кожним виразом абстрактного поняття схований образ, метафора, а в кожній метафорі схована гра слів” [10, 14].

Наукових публікацій про екзистенцію дуже багато, ми розпочнемо розмову з її визначення у Філософському енциклопедичному словнику. Професор Ігор Бичко пише: “Екзистенція (від лат. *existo* існую) – специфічно людське існування у світі, що характеризується як “позамажеве” (трансцендентальне) відносно натуралістично-психологічних параметрів буття і як присутньо всезагальне – однократне, унікальне... Термін “Е.” походить від лат. дієслова *existere*, який, на відміну від дієслова *sistere*, що акцентує момент сталості існування – лишатися, утримувати, тривати тощо), означає процеси порушення сталості, виходу “за межі” її (виступати, виходити, виростати тощо). Це вказує на духовний характер специфіки людського існування на противагу існуванню матеріальних, субстанційних речей і явищ, оскільки духовність є унікальною ознакою людини... “Е.”, за *Гайдеггером*, є інтенційним щодо об’єктивного буття “буттям-свідомістю”, однократним і тому принципово неугальнюваним “тут(ось)-буттям”, лише “торканням” (а не просторовим “перебуванням в”), світлою плямою в бутті. Тому Е. завжди передує сутності (*Сартр*), що виступає похідною від Е. Звідси *свобода* Е., її принципова недетермінованість зовнішніми щодо духовності чинниками, укоріненість у душі, у “внутрішній людині”. [4, 187])

Специфіка герменевтичної практики значною мірою залежить від компетентності та сумлінності суб’єктів соціальної взаємодії. Також існують реальні можливості умисного спотворення герменевтичної процедури, коли нехтується обов’язкова адекватність перекладу. Але поняття адекватності має великий спектр значень, нюансів, особливостей, бо дотичне до невичерпного розмаїття виявів взаємодії суб’єктів соціальних процесів. Тут велика роль належить особистій культурі згаданих суб’єктів, їхній освіченості, фаховій компетентності, практичному досвіду, ретельності в роботі з текстом і, найперше, шанобливому ставленню до автора та його задуму...

Слово *герменевтика* таке багатозначне, що його важко остаточно локалізувати за сталими характеристиками. Здавалось би, що досить пам’ятати про основну місію того, що воно позначає, – здійснювати пов’язання слів, домагаючись оптимальної відповідності їх, уникаючи двозначностей та некоректності. Але

в тому схована неунікненна проблема, адже будь-яке слово має багато значень і характеризується валентністю, тобто здатністю незліченними варіантами поєднуватися з різними словами і створювати словосполучення з прямо протилежною векторною спрямованістю. Слово в жодному разі не можна уявляти нейтральною цеглинкою, яку легко використати в будь-якій послідовності і в першому-ліпшому комплекті, викладаючи стіну палацу чи хліва з таких самих цеглин. Своє внутрішнє єство слово виявляє по-різному, залежно від того виклику, який сприймає від іншого слова-партнера, вступаючи з ним у контакт. Воно має можливість актуалізувати єство інших слів, вступати з ними в контакт, але не водночас, адже встановлений зв'язок замикає ланцюг, ізолює слово від нових зв'язків. Позаяк тих “партнерів” може бути безліч, вони будуть масовано “витагувати” зі слова те, що під силу саме їм. Строкатий ланцюжок взаємопов'язань слів створює довільний-візерунок осмислених контактів, яким загрожує страхіття хаотичних зіткнень [8].

Для герменевтичного осягнення дійсності, зафіксованої вербальними засобами, необхідно враховувати специфіку тексту, який у дискурсі постає різножанровим. Жанрові ознаки впливають на смислову обтяженість слова, на його напругу у взаємодії з іншими словами та словосполученнями. Давній латинський вислів твердить, що коли двоє роблять те саме, то це завжди не те саме. *Si duo faciunt idem, non est idem*. Це стосується і сказаного: вимовляються ті самі слова, але віщують вони різне, не те саме. Слово *звучить однаково*, але навіть у момент його звучання сучасниками *сприймається по-різному*. Герменевтика – це сукупність правил тлумачення тексту у різних галузях знання. Специфіка герменевтики в тому, що слово доходить до суб'єкта в перекладі на його мову, але для кожного то буде *не той самий* переклад. Чому? Тому, що суб'єкт є не механічним нагромадженням клітин живої матерії, а *унікальним* продуктом *життєдіяльності*, що утворився *неповторно* в конкретній екзистенції. Життя суб'єкта триває в складному і неоднозначному переплетенні розмаїтих природних і соціальних чинників, в основі яких лежать біологічні, психологічні, ментальні, світоглядні первні. Попри дії *загальних* природних закономірностей суб'єкт як *одиничне* не зливається із *загальним*, відрізняється від нього

саме тому, що *екзистенція* у кожного представника людського роду неповторна. *“Не той самий”* переклад трапляється тому, що почуте слово викликає в душі реципієнта такі спогади, образи і обр́ази, яких не було в інших, адже окрім слів, що лунають *зараз*, чинними є потужні фонові компоненти, взяті з потоку свідомості, з потоку буття В теперішньому бутті наявне не лише те, що усвідомлюється або раніше було усвідомлене та залишилося в пам’яті: тут є й таке, що раніше потрапило до підсвідомості і не було звідти затребуване, а тепер, ніби дочекавшись слухного моменту, швидко проникає до вербалізованого рівня втілення. А як у цьому виявляється мовна гра? Зокрема, у варіантах відбору синонімів, антонімів, метафор тощо. Суб’єкт шукає слово, відповідне для передачі задуму, і прагне передбачити реакцію на нього. Якщо вибір невдалий, буде небажана напруга чи навіть конфлікт. Фантазія може підказати хибний варіант, коли людина не знає життєвих обставин партнера, звичаїв і традицій його народу. Кажуть, що у китаїця не треба запитувати про здоров’я його дружини чи дітей, бо це ніби свідчить про недобррозичливість: мовляв, відомо, що є підстави непокоїтись...

Оскільки екзистенція людини постійно триває у незліченних стереотипних комунікативно-діяльнісних варіантах, які невблаганно повторюються з каузальною детермінацією, важливо наголосити, що водночас проявляється екзистенційно-інтенційний суб’єктний чинник. Обсяг і форму його маніфестації неможливо передбачити, так само як неможливо зауважити чи прогнозувати перебіг явленості глибинних первнів, які проб’ються крізь товщу речовинних завалів грубої матеріальності і здобудуть статусне утвердження духовної особистісної екзистенції. Саме ця унікальність, одинична неповторність сформованого морально-етичного вибору забличить більш чи менш помітною рисочкою серед бездушного емпіричного огрому, і слово немовби виломиться з усталеної вербальної схеми, тягнучи за собою живе ество духу, провіщаючи його. У мовному спілкуванні слово виявляє невичерпну варіативність [див.: 3], у чому значною мірою утверджується не так семантична валентність, як моральна зорієнтованість суб’єкта.

Ерік Берн вважав, що гра – це серія послідовних додаткових одноманітних трансакцій із чітко визначеним та передбачуваним результатом. Ці трансакції зовні виглядають правдоподібно, але мають приховану мотивацію: це серія ходів, які маскують пастку. На його думку, ігри відрізняються від *процедур, ритуалів, проведення часу* двома головними характеристиками: 1) прихованими мотивами; 2) наявністю виграшу. Процедури бувають успішними, ритуали – ефективними, проведення часу – вигідним. Але всі вони за своєю суттю щиросердні, тобто не мають потаємного наміру; вони можуть містити елемент змагальності, але не конфлікту, їхній результат може бути неочікуваним, але ніколи – драматичним. Ігри, навпаки, можуть бути нечесними і часто характеризуються драматичним, а не просто захопливим кінцем [3, 37].

До мовної гри залучені слова, які можуть виявляти різні свої грані (валентні властивості), отже, кожне слово є неоднозначним, його смисл і наповненість залежить від взаємопов'язаності з іншими словами, тобто від контексту.

У сучасному світі відбувається *уніфікація понять*, ідеться не лише про герменевтичну сутність розуміння-глумачення конкретного поняття, а передусім про відповідну *наповненість його реальним змістом*, про віднайдення його правдивого сенсу.

Карл-Отто Апель наголошував, що філософські роздуми про мову, яка апріорно засобами власної незмінної структури гарантує інтерсуб'єктивно однозначне формулювання про стан речей, не є ні необхідними, ні можливими. “Оскільки кожен учасник комунікації уже повинен приватно припускати структуру мови, щоб висловитися про стан речей, то в цьому разі структура мови, як послідовно встановлює Вітгенштайн, не може бути висловлена і не потребує публічної дискусії: вона “показує себе” [1, 84].

Зрозуміло, успішне комунікативне вживання мови – особливо представлення і повідомлення про новий стан речей за допомогою обмеженого словникового запасу – залишалося б незбагненим також у тому разі, якби не можна було припустити ніякої (відносної) стабільності осмисленого витлумачення світу і семантичної структури мовної системи; цілком зрозуміло, що систему природної мови, передбачувану за будь-якого

взаєморозуміння, включно із саморозумінням, не можна зрозуміти [збагнути] як продукт (винахід!) людської *домовленості*. “Ясно одне: тою ж мірою, якою методично соліпсистська модель, що походить із довільного позначення внутріментальних уявлень, не може пояснити систему мови, яку це співтовариство передає і водночас є фундоване нею в інтерсуб’єктивну значущість правил вживання мови, вона так само не в змозі запропонувати модель системи, яка цілком незалежно від комунікативного вживання мови і від психічних функцій користувача мови могла би розглядатися як апіорі інтерсуб’єктивно значуща” [1, 84].

Аналогічна ситуація, створюючи стереотип буттєвості, вербалізується звичним лексичним набором буденної взаємодії, в якій знеособлюється суб’єктивна неповторність. Так буває тоді, коли взаємодія не зачіпає глибин свідомості, не потребує зосередженого контролю, бо включено механізм автоматизму, як під час виконання усталених правил гри. Усталені правила – тобто загальновизнані, порушення яких унеможлиблює саму гру, оскільки гра – це реалізовані правила. Передбачені варіанти порушень жорстких правил – це незначні відхилення в межах парадигми, яка встановлюється (формується; зумовлюється; детермінується) стратегією запланованої діяльності. Мовна гра припускає такі лексичні варіанти, які виявляють відмінності (специфіку) інтелектуального та культурного рівня суб’єкта, а також рівень соціальної (громадянської) відповідальності. У цьому полягає принципова відмінність *мовної* гри від *гри загалом*.

Мовну гру також можна кваліфікувати за ознаками хронотопу, адже залежно від місця чи часу події актуалізуються, спрацьовують кальки-стереотипи.

У **висновку** наголосимо: у мовній грі велика роль належить сталим словосполученням (фразеологізмам), які входять до звичного сценарію як стереотипні варіанти. Для нормального перебігу мовної гри необхідна суголосність (саме суголосність, не збіг) ерудиції та мовної (і мовленнєвої) культури партнерів, як і комунікативних здатностей взагалі.

Проблеми розуміння і тлумачення (тобто аспекти герменевтики) у щоденному екзистенційному триванні можуть бути зумовлені такими чинниками: 1). елементарне невігластво, коли

у дорослої людини вельми малий словарний запас. Причини можуть бути різні, тут мова про факти, що є наслідками чогось у минулому. Вони є причинами неможливості *тене*р успішно долучитись до процесу розуміння; 2). людина стикається з новою сферою діяльності, де є багато нових для неї термінів – тобто тут є відносна неграмотність. Її долати треба лікнепом. Для цього оптимальний варіант – курси для здобуття необхідних знань; 3). обмежений кругозір, низький рівень загальної культури. Іншого варіанту, ніж наполегливе всебічне навчання, нема. Є принципова різниця між правдивим ерудитом, який має глибокі знання, і Пилипом Поверхах-Хапайком (був такий персонаж дитячої передачі: він ніколи не заглиблювався у суть речей, але прагнув бути на видноті, хизуватися).

Комунікаційному процесу шкодить бездумне вживання стереотипів і мовних покручів. Ця заувага – не вияв мовного пуризму, який можна розцінити як надмірний, тут ідеться про вдумливе і коректне користування словом. Адже оберігати людську екзистенцію від бруталного вербального втручання, безкультур'я – обов'язок свідомого громадянина.

Література

1. Апель К.-О. Трансцендентально-герменевтическое понятие языка / Апель К.-О. // Вопросы философии. – 1977. – № 1. – С. 76 – 92.
2. Аристотель. Об истолковании / Аристотель ; пер. Э. Л. Радлова // Аристотель. Сочинения: в 4 т. / Аристотель. – М. : Мысль, 1978. – Т. 2. – С. 93 – 116.
3. Берн Эрик. Игры, в которые играют люди. Психология человеческих взаимоотношений. Люди, которые играют в игры. Психология человеческой судьбы. / Берн Эрик [пер. с англ.]. – СПб. : Лениздат. 1992. – 400 с.
4. Бичко І. Екзистенція / Філософський енциклопедичний словник – К. : Абрис, 2002. – 743 с.
5. Біленко Тетяна. Варіативність слова у мовній грі / Біленко Т. // Проблеми гуманітарних наук. Наукові записки ДДПУ. Випуск п'ятнадцятий. – Дрогобич : Вимір, 2005. – С. 74 – 83. – Бібліогр.: 83 с.
6. Великий тлумачний словник сучасної української мови / Уклад. і голов. ред. В.Т.Бусел. – К.; Ірпінь : ВТФ “Перун”, 2001. – 1440 с.
7. Вітгенштайн Людвіг. Tractatus logico-philosophicus. Філософські дослідження. / Вітгенштайн Людвіг. – К. : Основи, 1995. – 311 с.

8. Дильтей В. Введение в науки о духе. Собр. соч. в : тт.. Под ред. М.В.Миаилова и Н.С.Плотникова. Т. 1. Введение в науки о духе / Пер. с нем. под ред. В.С.Малахова. – М. : Дом интеллектуальной книги, 2000. – С. 270 – 730

9. Сартр Жан-Поль. Экзистенциализм – это гуманизм / Сумерки богов / Сост. и общ. ред. А.А.Яковлева: Перевод. – М. : Политиздат, 1990. – 398 с.

10. Хейзинга Йохан. Homo ludens. В тени завтрашнего дня. / Хейзинга Йохан. [пер. с нидерл]. – М. : Издательская группа “Прогресс”, “Прогресс-Академия”, 1992. – 464 с.

Биленко Татьяна. Герменевтические аспекты языковой игры (контекст экзистенции). Коммуникативный процесс характеризуется неисчерпаемой вербальной вариативностью, ведь слово в общении никогда не бывает нейтральным, оно всегда имеет характеристику субъекта, который его употребляет. Языковая игра – это одна из характерных черт общения, а отношение к произнесенному и услышанному в значительной степени зависит от герменевтической осведомленности.

Ключевые слова: языковая игра, герменевтика, слово, вербальное общение, модальность слова, экзистенция.

Bilenko Tetiana. Hermeneutic Aspects of a Language Game. Communicative process is characterized by inexhaustible verbal variation, for the word in communication is never neutral, it always has the characteristics of the subject who uses it. A language game is one of the most characteristic features of communication, and one's attitude to a spoken and heard word to a large extent depends on hermeneutical awareness.

Key words: language game, hermeneutics, word, verbal communication, word modality, intelligence.

УДК 141. 7: 316.647.

С 79

Валентина СТЕЦЬ

ФЕНОМЕН ТОЛЕРАНТНОСТІ В СУЧАСНОМУ СУСПІЛЬСТВІ

В статті розглядається толерантність як соціально-філософська проблема сьогодення і найбільш важливий феномен суспільної свідомості. Аналізується значення толерантності у низці проблем філософії освіти, а також з'ясовуються принципи толерантності в освітньому та виховних процесах.

***Ключові слова:** толерантність, суспільна свідомість, принципи толерантності, освітній процес, виховний процес.*

Постановка проблеми. З кінця 60-х років минулого століття в західній літературі не припиняються жваві дискусії з проблеми толерантності. Причому вона експлікується не просто як традиційна проблема західної думки або західного суспільства, але саме як нова проблема глобального світу.

XX століття створило умови для ослаблення кордонів між країнами і народами завдяки небувалому стрибку інформатизації суспільства та расширенню міжнародного співробітництва. Разом з тим світ всупереч усім очікуванням став більш конфліктним, загострилися етнічні, релігійні та економічні проблеми як на міжнародному, так і міжособистісному рівні.

Тому на даному етапі розвитку суспільства на перший план виходять принципи і смисли, необхідні для загального виживання і вільного розвитку: етика і стратегія ненасильства, ідеї терпимості до чужих і неприйнятних позицій, цінностей, культур, ідеї діалогу і взаєморозуміння, пошуку взаємоприйнятних компромісів. Це змушує знову звертатися до феномену толерантності, з'ясовувати роль, яку він ідіграє в етичній поведінці

сучасної людини, а також шукати шляхи до філософії мирного співіснування представників усього людства. У відносинах між представниками різних культур вже накопичено певний досвід вирішення проблеми толерантності, який вимагає більш серйозного наукового розгляду з точки зору пристосованості до сучасної ситуації.

Толерантність в даний час актуалізується як принцип організації людської спільноти на всіх рівнях його функціонування. У ньому як в універсальній формі ставлення до інших цінностей, сенсів, установок вбачається не тільки бажаний тип поведінки, але й деяких випадках – імператив. При цьому толерантність постає як проблема міжсуб'єктної взаємодії, поставлена самою динамікою розвитку суспільства.

У сучасних умовах толерантність набуває особливого значення у зв'язку з вибудовуванням принципово нової для країни соціальної організації, заснованої на плюралізмі та діалогічності. Філософія сьогодні отримала достатньо конкретне соціальне замовлення – осмислення проблеми соціальної взаємодії в умовах плюралістичного цілого.

Викладене зумовлює принципову роль системи звертання, яка виступає в якості одного з головних державно-громадських інститутів, що відповідають за організацію спільного духовного простору, підготовку особистості до життя в поліетнічному соціумі і повноцінну самореалізацію кожного індивіда.

В цьому контексті соціально затребуваною стає діяльність освітніх установ з визначення нових стратегій цілеспрямованого розвитку толерантності, перспектив ненасильницького взаємодії індивідів і соціальних груп. Йдеться про пошук філософських засад формування толерантно орієнтованої освіти. Порушена у статті проблема безпосередньо пов'язана із загальною темою НДР кафедри практичної психології *“Психологічні особливості формування цінностей молоді в контексті трансформаційних суспільних процесів”*.

Аналіз останніх публікацій дає підстави твердити, що проблеми толерантності, терпимості, людинолюбства були предметом вивчення представників багатьох шкіл і течій протягом всієї історії філософської думки.

Коріння дослідження даної категорії закладені ще в античності у працях Арістотеля, Геракліта і простягаються до сучасних досліджень, як у західноєвропейській, так і у вітчизняній соціально-філософській, антропологічній, публіцистичній думці.

Можна натрапити на визначення поняття “толерантності” як прагнення до “золотої середини” (Арістотель); подолання страждань (Фома Аквінський); подолання спокуси (Еразм Роттердамський); симпатії (А. Сміт, Д. Юм); співчуття (Ж.Ж. Руссо, А. Шопенгауер); збереження мудрої міри рівноваги (Й.В.Гете); принцип збереження (К. Ясперс); внутрішній регулятор мого ставлення до іншого (Ж.П.Сартр); подолання свого мовчання (А.Камю); співіснування різних мовних форм (Л. Вітгенштайн); вимога, обов’язкова для високо розвинутої цивілізації (А. Н. Уайтхед).

Широко представлена проблема толерантності в антології російської філософської думки в XVII – початку XX століття, яка, за висловом В.В. Зеньківського, найбільше захоплена темою людини – її долею, думками і цілями [3].

М.М. Карамзін вважав, що підстави терпимості містяться в самій людині. У “Записках о Древней и Новой России” він визначає “терпимість” як чесноту, як жалісливість, що поширюється навіть на ворогів. Можна уявити такі визначення, які розглядають терпимість як штучно знайдену середину; надійну зброю для уникнення розколіїв; елемент активної співпраці; рівень моральної свідомості; внутрішнє активне ставлення, що проявляється чи то в співчутті (і мовчанні), чи то в дії (і діалозі) [5].

Проблема толерантності в релігійному аспекті висвітлена в працях Ю.А. Шрейдера та ін. Найбільш розробленим на сьогоднішній момент аспектом проблеми толерантності є питання про віротерпимість, порушене піднімали ще Дж. Локк, П. Бейль, Вольтер, Б. Спіноза та ін.

У філософське поле дослідження толерантність увійшла порівняно недавно. Цим обумовлена відсутність її всебічного позитивного дослідження в гуманітарних науках.

В останні десятиліття із зміною соціально-економічної та політичної ситуації в нашому суспільстві і в деяких зарубіжних країнах сформувались сприятливі передумови для філософського осмислення феномена толерантності.

У сучасній російській філософській літературі проблема толерантності за останні два десятиліття піднімалася неодноразово. Значна кількість матеріалу публікується в періодичній пресі та соціально-філософських збірниках як попередня інформація для подальших філософських розробок. Ці матеріали являють собою аналіз толерантності в певних галузях людської життєдіяльності і загальні роздуми про необхідність прийняття толерантності як основного принципу взаємовідносин людей на будь-якому рівні, про визнання толерантності однією з головних умов виживання сучасної людини.

Спроба теоретичного аналізу самого поняття “толерантність” зроблена О. Хеффе, В.О. Лекторським, Ю.О. Іщенко.

Ю.О. Іщенко визначив толерантність як “внутрішній регулятор мого ставлення до іншого”. Він обмежується константацією толерантності як “внутрішнього ставлення, що надає визначальної важливості для реалізації толерантності на практиці в рамках самовизначеності” [5, 49].

Різні аспекти поняття толерантності розглядалися в роботах Ю.А. Шрейдера. У праці “Равенство. Сходство. *Порядок*” він доводить, що “толерантність” є одним із вагомих і перспективних механізмів ненасильницької боротьби [12].

Сучасними вченими досягнуті успіхи в розробці проблем толерантності в розмаїтих аспектах етнічності у філософії, етносоціології, етнополітології. На матеріалі новітніх досліджень і з використанням передових методологічних підходів у працях цих авторів розроблені найважливіші теоретичні проблеми етнічності, міжнаціональних відносин, етнічної самосвідомості, етномовних тенденцій.

Дослідження, присвячені вивченню етносів як суб’єктів міжетнічних відносин, проводили Л.М. Гумільов, Ю.В. Бромлей та ін. За переконанням О. Губара, “толерантність – це абсолютно культурне явище в тому сенсі, що вона не детермінується індивідуалістичною, егоїстичною природою людини. Згода про те, що необхідно поважати гідність іншого, щоб зберегти й підтримати свою, могла виникнути тільки на основі розуму” [1, 16]. Т.Шихардіна досліджує толерантність як *моральний компроміс*: у публікації з такою назвою вона аналізує прагматичні цінності толерантності і пише: “Толерантність не є універсаль-

ною моральною цінністю, оскільки є якимсь компромісом між тими принципами, на яких будуються сфера моралі, моральна свідомість і поведінка індивіда. В основі будь-якого компромісу як різновиду операціонально-інструментальної або прагматичної угоди лежать взаємні поступки, взаємовигідність, тимчасовість і обмеженість сфери застосування” [11, 306]. Дослідженню етнічної толерантності в освітньому процесі присвячені роботи О.Б. Багдасарова, Н.П. Медведєва, Є.М. Яркової та ін.

Водночас у вітчизняній філософії мало досліджень, спрямованих саме на аналіз факторів, що сприяють виникненню толерантності або інтолерантності в освітньому середовищі. Тому, констатуючи значимість уже проведених досліджень феномену толерантності, ми долучаємо свої міркування як внесок у розробку цієї актуальної проблеми.

Мета статті – проаналізувати феномен толерантності, сформулювати значення толерантності, розкрити особливості взаємодії системи освіти з іншими соціокультурними інститутами в питаннях формування толерантності.

Характеризуючи сучасність як епоху глобальної кризи – політичної, екологічної, етичної та ін., дослідники проблеми толерантності відзначають у ній прямо протилежні якості. Одні вбачають у толерантності “ідеал і життєво важливий принцип”, вважаючи, що “вона одна дасть шанс вижити цивілізації”. Інші доводять, що вона “служить лише для того, щоб символічно скрадати і лікувати реальний розкол і байдужість, які демонструє людство” [9, 157]. Незважаючи на такі сильні відмінності в оцінці толерантності, всіх вчених об’єднує впевненість у необхідності боротьби з її антиподом, інтолерантністю, яка трапляється в різноманітних формах у нашому житті.

Толерантність як одна з характеристик сучасності значною мірою впливає не тільки на розвиток соціального клімату, міжособистісні відносини, політику, вона є найбільш актуальним завданням для розвитку сучасної людини та її виховання. Адже, як зазначав Ю.А. Шрейдер: “Найстрашніша з катастроф, що нам загрожують, це не так атомна, теплова і тому подібні варіанти фізичного знищення людства (а можливо, і всього живого) на Землі, як антропологічна – знищення людського в людині” [9, 26]. І перш ніж з’ясувати, як захистити природу, як позбавити-

ся від воєн, лих тощо, слід зрозуміти, як залишитися людиною не тільки розумною, але й свідомою.

Етимологія поняття “толерантність” (від лат. *Tolerantia*) походить від латинського дієслова *tolero* – “нести, тримати”, а також “переносити, зберігати та ін.” Початкове значення *tolero* – “нести, тримати” в руках якусь річ. Отже, все те, що ми тримаємо в руках або несемо по життю, вимагає від нас зусиль і вміння “виносити”, страждати, терпіти. Все це – наша “витривалість” по відношенню до несприятливого зовнішнього впливу, терплячість [6, 357].

З іншого боку, значення слова *tolero* – “годувати” і дієслова *tollo* – “вважати своєю дитиною, виховувати, пестити” напрямки пов’язують його з ідеєю “виховання” людини і, в останньому підсумку, “навчання” особистості [8]. Ймовірно, розбіжності між поняттям “терпимість” і “толерантність” істотні через втрату саме цього аспекту в структурі поняття толерантність. Більш того, на нашу думку, толерантність – це передусім вихованість, що вимагає самообмеженості і дає можливість ставитися до іншого (іншого, не такого, як я) як до рівного.

В основі процесу виховання закладена ідея добровільного, усвідомлено вибраного ставлення до поведінки і вчинків іншого, тобто ідея толерантного. У цьому разі толерантність припускає терпіння більш сильного, досвідченого (вихователя) до слабшого (вихованця), що включає вміння керувати своєю власною поведінкою і навчанням, вихованням вихованця за допомогою “образу” або “взірця своєї поведінки”.

Виховання як процес взаємодії у системі людина-людина пов’язаний з толерантністю, з терпінням і терпимістю, але не до всього, а лише того, що породжує роздуми і сприяє розвитку. Це навчання таким способам поведінки і реагування, які не завдають шкоди іншому, які враховують цього іншого.

Для виховання толерантності необхідні люди, готові повести за собою власним прикладом. Про те, що суспільству необхідні зразки для наслідування, які будуть стимулювати не тільки думки, а й дії, вчинки, переконливо пише Ю.А. Шрейдер: “Без людських зразків вищої моральності не виникає елементарне просвітництво, а підвалини, що зберігаються, піддаються розмиванню часом ... Точно так само мораль не може зберегтися в

суспільстві, де відсутні абсолютні моральні орієнтири, що спонукають до жертви заради наслідування цих орієнтирів. У такому суспільстві і елементарна порядність стає рідкісним явищем” [11, 24].

На думку вітчизняних учених, сучасному мисленню сам феномен толерантності залишається значною мірою чужим. Як вважає І.В. Цветкова, “наше мислення характеризує радше полярність, категоричність, нетерпимість” [9, 156].

Сучасні західні мислителі вбачають причини проявів нетерпимості або інтолерантності, насамперед, у нерівності, яка базується на винятковій цінності власних думок, що протиставляються тому, що інша людина може думати, вірити, робити.

Аналіз словників останніх десятиліть свідчить про те, що поняття толерантність (терпимість) у його психологічному ракурсі практично відсутнє. В енциклопедичному словнику [8] виділяють три основних аспекти толерантності. 1) Медичний, який пов’язує його з імунологією і трансплантацією. При пересадці органів і тканин виникає імунологічний стан, при якому організм не здатний синтезувати антитіла у відповідь на введення певного антигену, при збереженні імунної реактивності до інших антигенів. 2) Фізіологічний аспект толерантності розкриває здатність організму переносити несприятливий вплив того чи іншого фактора середовища. 3) Філософсько-психологічний аспект розглядає толерантність як терпимість до чужих думок, вірувань, поведінки.

Трактуючи толерантність як відсутність або ослаблення реагування на будь-який несприятливий фактор в результаті зниження чутливості до його впливу, психологічні словники відображають радше лише його психофізіологічний аспект [6]. Толерантність до тривоги проявляється в підвищенні порогу емоційного реагування на загрозливу ситуацію, а зовні це проявляється у витримці, самовладанні, здатності довго терпіти несприятливі впливи без зниження адаптивних можливостей. Толерантність як визнання прав іншого і, тим самим, набуття дружельюбності, миролюбивості і здатності сприймати іншого як собі подібного, рівного, що претендує на розуміння, співчуття, прийняття, а не як чужорідного, що претендує на відторгнення.

Намагаючись знайти вірний шлях розгляду такої толерантності, багато авторів трактують її як єдність негативного внутрішнього ставлення до об'єкта (неприйняття, осуд) і позитивної зовнішньої дії на його адресу (прийняття, допущення). Це не тільки спірно, але і просто заплутує. Якщо я погано ставлюся до іншого і змушений або повинен його терпіти, щоб вважати себе толерантним або просто вихованим, це – умови виховання людини двоїстої. Згідно з концепцією В.О. Лефевра [7], така людина буде належати до іншої етичної системи, в якій основним принципом є “зло в ім'я добра”. Такий підхід руйнівний для формування моральної особистості.

Толерантність передбачає прийняття іншого таким, яким він є. І подібно до того, як психолог, не ідентифікуючись із клієнтом, приймає його і слідує за ним, толерантність передбачає такий же уявний рух до розуміння. При цьому зовсім не відмовляючись від власної позиції, але і не нав'язуючи її партнерові.

Отже, в даний час має велике значення усвідомлення важливості феномена толерантності для нашого суспільства. Проблема виховання толерантності має об'єднати людей різних, насамперед, фахівців різних напрямків і рівнів – психологів, педагогів, вихователів, філософів, а також представників різних вікових груп (дітей і підлітків, дорослих і молодь).

Як уже зазначалося, одним із важливих принципів толерантності є “вміння примусити себе, не примушуючи інших”, що має на увазі не примус, насильство, а лише добровільне, усвідомлене самообмеження. Мимоволі спадає на думку притча про мудреця, до якого мати привела свого сина-ласуна і просила переконати його не їсти солодкого. Мудрець звелів прийти їм через місяць. “Не їж солодкого”, – сказав мудрець, звертаючись до хлопчика. “Що ж ти не сказав цього зразу, навіщо змусив чекати цілий місяць?” – Обурилася жінка. І тут мудрець зізнався, що не міг цього зробити тому, що тоді сам їв солодке. Саме це і є приклад толерантності, самообмеження, що вимагає починати з себе особисто. Думаю, що здатність власною поведінкою і прикладом залучити інших на позиції толерантності є початковою необхідною для психологів і вельми важливою для розвитку толерантності.

У висновках наголосимо: ситуації, що вимагають сьогодні від нас напруженої роботи думки для розуміння і пошуку виходу з них, пропонують нам і великі можливості. Стимулюючи все більший розмах і глибину психологічних досліджень, вони прагнуть від фахівців конкретних і чітких результатів. Сьогоднішні наші соціальні та економічні труднощі, як виклик, можуть виявитися навіть дуже корисними. По-перше, з точки зору розвитку нашої толерантності по відношенню до іншого, усвідомлення власної відповідальності за “ближнього”, за свою країну, за її майбутнє, і, по-друге, з точки зору розвитку самої психологічної науки.

Література

1. Губар О.М. Толерантність і комплементарність у контексті культури прав людини / О.М. Губар // Вісник Житомирського державного університету імені І. Франка. – 2007. – № 34. – С. 112 – 116.
2. Данилевский В. Я. Россия и Европа. / Составление и комментарии Ю. А. Белова / Отв. ред. О. Платонов. Изд. 2-е – М. : Институт русской цивилизации, Благовещение, 2011. – 816 с.
3. Зеньковский В.В. История русской философии: В 2-х т. Т. II. Ч. 2. Л.: “Эго”, 1991. – 880 с.
4. Ищенко Ю.А. Толерантность как философско-мировоззренческая проблема [Текст] // Философская и социологическая мысль. – 1990. – №4. – С. 9 – 12.
5. Карамзин Н.М. Записки о Древней и Новой России // Освободительное движение и общественная мысль в России XIX в. – М., 1991. – 480 с.
6. Краткий психологический словарь / Под ред. А.В. Петровского, М.Г. Ярошевского. – М. : Политиздат, 1985. – 431с.
7. Лефевр В.А. От психофизики к моделированию души // Вопросы философии. –1990. №7. – С. 23 – 28.
8. Советский энциклопедический словарь / гл. ред. Прохоров А. М.. – 3-е изд. – М. : Советская энциклопедия, 1984. – С. 1348.
9. Цветкова И.В. Идея толерантности и русская культура // Философия культуры-97 // Тез. докл. на Российской научной конференции “Человек в культуре и культура в человеке” – Самара, –1997. – С. 92 – 94.
10. Шихардина Т.Н. Толерантность как моральный компромисс / Т.Н. Шихардина // Толерантность в контексте многоукладности российской культуры: Тезисы международной научной конференции 29–

30 мая 2001 года. – Екатеринбург : Издательство Уральского университета, 2001. – С. 113 – 115.

11. Шрейдер Ю. А. Лекции по этике: Учебное пособие – М. : МИРОС, 1994. – 136 с.

12. Шрейдер Ю.А. Равенство. Сходство. Порядок. М. : Наука. 1971. – 256 с.

Стець Валентина. Феномен толерантности в современном обществе. В статье рассматривается толерантность как социально-философская проблема настоящего и наиболее важный феномен общественного сознания. Анализируется значение толерантности в ряде проблем философии образования, а также выясняются принципы толерантности в образовательном и воспитательном процессах.

Ключевые слова: толерантность, общественное сознание, принципы толерантности, образовательный процесс, воспитательный процесс.

Stets Valentyna. The phenomenon of Tolerance in Modern Society. The article deals with tolerance as a social and philosophical issue of today and the most important phenomenon of social consciousness. We analyze the importance of tolerance in a number of problems of philosophy of education. The principles of tolerance in educational processes are considered.

Key words: tolerance, social consciousness, principles of tolerance, educational process.

МОРАЛІЗАТОРСЬКО-ДЕСТРУКТИВНІ ВИМІРИ МОРАЛІЗМУ

У статті досліджено феномен моралізму як гіпертрофованої форми моралі та її світоглядного спотворення, доведено, що репресивний характер моралізму крізь призму обмеження моральної автономії суб'єкта та його свободи нівелює розмаїття духовних вимірів буття людини у світі; також показано, що експлікація моралізаторсько-деструктивних характеристик життєвого світу людини дає можливість констатувати наявність фарисейського, ригористичного та новоонтологічного соціокультурних типів моралізму.

Ключові слова: мораль, моралізм, моралізаторство, абстрагований моралізм, нігілістичний моралізм.

Постановка проблеми. Осмислення моральних засад людського буття є одним з найбільш пріоритетних у філософській думці й належить до тих вічних питань, які пов'язані з потребами духовного становлення особистості та достотною самореалізацією людської екзистенції в її смислотвірності і змістовності. Значного резонансу ці проблеми набувають в періоди нестабільних соціокультурних ситуацій, ціннісно-смилових зрушень, коли з особливою гостротою постають питання ідеалів та сенсу, особистісної ідентичності та глибинних засад її існування, актуалізуючи необхідність посилення значущості моральних чинників людського існування. Втім, класичне осмислення моралі в якості встановленого нормативно-обов'язкового коду визначеності поведінки суб'єкта нівелює особистісну свободу у всій повноті міжособистісних взаємин, оскільки приписи моральних норм залишаються поза екзистенційними межами

конкретного життя людини. Отже, закладаються підстави світоглядного спотворення моралі та її трансформації в моралізм, обумовлюючи потребу дослідження цього суперечливого феномена у контексті його моралізаторсько-деструктивних характеристик.

Аналіз останніх досліджень засвідчує неабиякий інтерес у сучасних наукових розвідках до феномена моралізму та його місця у життєвому світі людини. Зокрема, серед російських вчених до цієї проблеми зверталися А. Гусейнов [3], О. Соїна [10], В. Сабіров [11], на вітчизняному ґрунті привертають увагу праці В. Малахова [8], О. Оніщенко [9], В. Жулая [5], Н. Жукової [4] та ін.

Так, обґрунтування необхідності демаркаційної межі між поняттями моралі та моральності трапляється в етичних пошуках представників Київської філософської школи. Це зумовлено потребою визначення відмінностей між світоглядом та світовідношенням для виявлення типів останнього та його моральнісної основи. Зокрема, мораль, на думку В. Малахова [8], акумулює нормативно-універсалізуючий потенціал, у якому акцент поставлено на ідеях обов'язковості, оцінковій нормативності, легалізації всезагальної законодавчої спрямованості, що ігнорує практичний акт духовного вибору особистості та її конкретну життєву позицію.

Проблему моралізму крізь призму естетичного аналізу специфіки художньої творчості та особистісних станів митця у творчому процесі спостерігаємо в дослідженнях О. Оніщенко [9]. Разом з тим Н. Жукова [4] тематизує категорію “естетського моралізму” Дж. Рескіна та Прерафаелітів у проблемному полі особливостей співвідношення етичного та естетичного, мистецтва та моралі, естетизму та моралізму, позаяк саме для їх творчості, на думку вітчизняної дослідниці, естетизм наскрізь пронизаний ідеями моралізму.

Варто зауважити, що значний інтерес феномен моралізму викликає у російських філософів О. Соїної [10] та А. Гусейнова [3]. У науковій розвідці О. Соїної “Моралізаторство як етична проблема” моралізм та моралізаторство постають в якості таких категорій етичної теорії, які обумовлюють підміну та імітацію автентичності моралі. Водночас, вони вміщують відмінні семантичні відтінки, адже спроможні демонструвати себе як своєрідно налаштована свідомість й особистісний спосіб поведінки, що виявляє імперативно-

доктринерське ставлення до світу та людей (моралізаторство) та як теоретично-концептуальне і художньо-образне вираження такої моральної демагогії повчально-настановчого характеру (моралізм). Тому моралізаторство, як стверджує О. Соїна, це “такий моральнісний стан моральнісної свідомості людини, коли вона нічого не помічає у світі, окрім моралі, намагаючись увесь емпіричний світ підпорядкувати крайньому ригоризму її нормативності” [10, с.8], а моралізм є своєрідним оформленням такого світовідношення “у вигляді особливого роду теоретичних доктрин, концепцій..., моральнісно-психологічної орієнтації загально соціальної спрямованості” [10, 8].

У даному контексті А. Гусейнов [3] вважає моралізаторську демагогію етичною аргументацією виправданості насильства та його етичним забезпеченням. А, відтак, обґрунтовується думка про дотичність моральної демагогії та насильства, оскільки “моральна демагогія неодмінно веде до насильства, а насильство передбачає моральну демагогію в якості неодмінної своєї умови” [3, 5].

У проаналізованих нами джерелах не приділено належної уваги питанням з'ясування соціокультурних типів моралізму та характеристиці їх моралізаторсько-деструктивних вимірів. Окреслена проблема, залишаючись теоретично і методологічно не осмисленою, значною мірою вплинула на вибір теми нашого дослідження.

Метою пропонованої статті є експлікація моралізаторських тенденцій фарисейства, кантівського етичного ригоризму та нігілістичного моралізму, що у своїх трансформаціях зосереджують суттєву небезпеку нормативного зловживання та порушення морально-етичної міри.

Методологічну базу аналізу означеної проблематики становить творчість представників релігійно-філософського ренесансу культури Срібного віку М. Бердяєва, С. Булгакова, О. Ільїна, В. Соловйова, С. Франка, котрим властиве критичне переосмислення моралізаторських сентенцій І. Канта, Л. Толстого, апологетів марксизму тощо.

Розпочнемо з аналізу головних понять, крізь призму яких здійснюємо дослідження.

Так, абстрагованість моралістичних настанов та їх відда-

леність від життєвого світу людини закладає підстави деспотичного пригнічення моральнісного суб'єкта і заперечення його свободи. Така прерогатива **моралі обов'язку** над іншими смисловими інтенціями людини в етичній теорії охоплюється поняттями **“моралізм”** та **“моралізаторство”**. Власне, нормативна формалізація життя здатна перетворити добро в абстрактний, відірваний від конкретної людини постулат. Як бачимо, моралізм спроможний чинити насильство над життям та демонструвати нелюбов до конкретної людини. У цьому випадку маємо справу з гіпертрофованою формою моралі, позаяк абстрагованість моралізаторських повчальних настанов ідеального перетворення світу й всезагальне ошасливлення людства узурпують право на єдину моральну істину, обмежуючи моральнісну автономію суб'єкта та його свободу. Мораліст як моральний проповідник вищих морально-етичних принципів займає привілейовану позицію стосовно інших суб'єктів і у критичних інвективах щодо оцінки недоліків інших абсолютно втрачає відчуття власної моральнісної недосконалої. Він постає репресивною інстанцією до розмаїтого багатства духовних вимірів людської буттєвості у світі культури, а релятивно-суб'єктивний поділ людей на добрих та злих, оцінка вчинків суб'єкта з позицій позитивізму та негативізму закладають вагомий підстави для міжособистісних непорозумінь та конфронтацій. Закладається можливість узурпації окремими суб'єктами права виступати від імені добра, а своїх опонентів перетворювати на ворогів. А, відтак, ті, хто вважає себе представником добра, перебирає на себе повноваження чинити насильство над своїми моральними опозиціонерами.

Однак, тут виникає невирішена проблема морального зіткнення на тій основі, що одні люди вважають злом те, яке інші вважають добром, і навпаки. Тобто утвердження моралізатором в якості морального ідеалу того, що впливає з власного світо-розуміння й моральнісних суджень, слугує основою для побудови релятивної нормативної сфери, несприйняття якої розцінюється як бунт проти моральних принципів в цілому. У цьому сенсі С. Франк слушно говорить про деструктивну експансію моралі у царину трансцендентних цінностей Істини, Краси, Віри, коли нормативна формалізація життя єдиним безумовним

критерієм будь-яких смислів передбачає мораль. Адже нормативні зловживання та порушення морально-етичної міри містять загрозу заперечення самоцінності інших духовних начал.

Цікаво те, що *явище законницького моралізму* має місце у релігійно-політичній давньоюдейській течії II ст. до н.е. – фарисействі з властивим йому пріоритетом приписів Мойсеєвого Закону. Фарисеї – релігійні вчителі юдеїв, визнані представники старозавітної традиції, життя яких присвячене вірності закону та його тлумаченню. Зауважимо, що старозавітна мораль ставить спасіння людини у пряму залежність від максимального виконання моральних норм і приписів. Моральний максималізм суворої всеохопної регламентації людської буттєвості, підкріплений страшними санкціями через їх порушення, підмінює особистісний вибір моральнісного самовизначення суворим наглядом. Християнська мораль заперечує законницьке фарисейство, замінюючи етику закону етикою любові, етикою спокутування, що на місце приписів ставить людину як особистість. Як бачимо, у християнстві замінюється принцип стосунків між людьми, основу яких становить любов. Тому у Новому Завіті досить часто зустрічається викриття лицемірного благочестя фарисейської моралі, що базується на зовнішньо-показовому виконанні моральних вимог. Парадоксальність новозавітної моралі полягає в тому, що митарі, блудники та грішники піднялися над наглядачами закону, бо саме вони потребують спокути, духовно-моральнісного зцілення, адже закон спроможний вказати на гріх, обмежити, але не в силі його подолати. Революційний переворот моральних оцінок благодаті дає можливість внутрішньо-інтимного перетворення особистості, в результаті чого злочинці стають праведниками, а перші стають останніми. Такому формальному виконанню норми, що підпорядковує неповторну індивідуальність, протиставляється твердження про підпорядкованість суботи для людини, бо “не людина для суботи, а людина повинна стати господарем і суботи”. Отже, християнська релігія виходить за межі законницької справедливості, підтвердженням чого стає притча про блудного сина, прощення божественною любов’ю гріхів митаря, блудниці, розбійника тощо. Християнська етика миститься “по той бік добра і

зла” й не підпорядковує суперечливе розмаїття людського буття етиці обов’язку.

Досліджуючи негативні аспекти законницької етики, М. Бердяєв доходить висновку про можливість її переродження в **демонічний моралізм**. Філософ має на увазі спрямоване служіння закону соціально-загальному, унеможливаючи творчу індивідуально-якісну мораль одкровення людини. У праці “Смисл творчості” філософ стверджує: “І добро може стати демонічним, подібно естетизму. Добро, вороже творчості, – демонічне, у ньому демонічна важкість і мертвота. Цілковита моралістична піднесеність може бути гріхом проти багатства природи людини, проти повноти індивідуального життя, проти смислу множинності” [1, 237]. Адже людина не здатна змінитися під впливом закону добра, якщо моральнісні імпульси не проникають у глибину моральнісного світу особистості. Предметом любові має бути не абстрактне добро, а конкретна людина. Цікавим, на нашу думку, є поділ М. Бердяєвим мислителів на етично орієнтованих, котрим властиве трагічне співвідношення добра і зла (до них він відносить Платона, Лютера, Беме, Паскаля, Фіхте, Кіркегора, Достоевського) та представників моралізму (Аристотеля, Фоми Аквінського, Канта, Гегеля та ін.).

Класичним взірцем моралістичної теорії постає автономно-ригористична етика І. Канта, яка є концептуально обґрунтованим апофеозом “абстрагованого аморалізму” (В. Соловійов) та “законницького моралізму” (М. Бердяєв). І. Кант – один з найвеличніших етиків-моралістів філософії Нового часу, бо ніхто з новочасних філософів не здійснив такого глибинного розуміння моральнісного життя і не мав такого тривалого впливу на моральнісні пошуки філософської думки, як він. Його моральна максима визначається безумовним категоричним імперативом, всезагальним та апіорним, який, впливаючи з чистого практичного розуму, за своєю сутністю виявляється незалежною і автономною заповіддю. Мислитель ставить проблему “пошуку та встановлення вищого принципу моральності” [7, 227] й доходить висновку про те, що етика має не лише об’єктивний, загальний і позаіндивідуальний статус та виступає як обов’язковий закон, але й нерозривно пов’язана з індивідуальною

свободою, з автономією особистості. Сам І. Кант зауважує, що до нього ніхто не згадував про це, і пропонує дві тези:

- всезагальність моральної вимоги;
- чистота морального мотиву.

Всезагальність моралі передбачає автономію морального суб'єкта, його здатність слідувати моральним нормам всупереч будь-яким спонукам та схильностям. Адже моральнісного значення набувають лише ті вчинки, що здійснюються винятково за принципами та ідеями розуму, за вимогами всезагального морального закону, оскільки ступінь всезагальності моральних вимог має бути внутрішньо співвідносним зі ступенем їх обов'язковості.

Утім, у понятті обов'язку немає нічого, що походить від особи, а його сутність І. Кант вбачає у підпорядкуванні закону, адже “обов'язок є необхідність здійснення вчинку з поваги до закону” [7, 236]. Цей апріорний моральний закон, всезагальний і необхідний, обов'язковий та незалежний від тих чи інших життєвих обставин, що робить можливим поняття доброго, виступає основою моральнісних цінностей та визначає кінечну ціль людського існування.

Натомість, таке тлумачення морального закону не могло повністю задовільнити антисциєнтично орієнтованих мислителів, для яких пошук добра в жодному разі не обмежується тільки процесом мислення та пізнання. Так, відповідно до поглядів В. Соловйова, часткові принципи, які претендують на значення всезагального у моральнісній діяльності, теоретичному пізнанні чи художній творчості дістають назву абстрагованих начал. Саме імперативна форма моралі І. Канта, вибудована на категоричній обов'язковості чистого аргіогі, вільна від внутрішнього досвіду, незалежна від “буття істинного абсолютного порядку” [12, 596] та абсолютних божественних начал в людині, основоположною серед яких є любов, дефінується “абстрагованим моралізмом”.

Законницький формалізм кантівської етики не визнає живої індивідуальності, своєрідності творчого життя особистості. Нормована форма добра, що скерована на регламентацію зовнішніх дій суб'єкта, ігнорує людину внутрішню. Відтак, І. Кант, на думку П. Юркевича, не враховує тієї важливої обставини, що

відчуття задоволення, радості, душевного миру в разі здійснення добра є законом людської природи і тому жага цих душевних станів є неминучою для кожної моральної особистості. Адже для німецького мораліста будь-яка увага до чистих і щирих поривань душі вже не є моральною, й саме проти цього, вважає П. Юркевич, протестує людське серце. Маємо спробу переосмислення етичного ригоризму практичного розуму відповідно до кордоцентричної і релігійно-моральнісної філософської традиції. Одностороннє обмеження духовного життя людини абстрактним мисленням має низку недоліків, адже “тиша серця” і “жива заповідь любові” замінюється холодним усвідомленням обов’язку, який нехтує живими почуттями люблячого серця, щирими пориваннями душі та усім багатством душевно-духовних засад внутрішнього світу людини. Релігія для І. Канта постає засобом досягнення моральної мети, закріплення моральних істин у свідомості людини й суспільному житті. Тут важливо зрозуміти: у німецького філософа ідея Бога не розглядається як така, що заявляє про себе у богосвідомості, і для нього сутність релігії полягає не у богоспілкуванні і зв’язку людини з Богом, а у виконанні морального обов’язку. На місце Бога ставиться мораль.

У зв’язку з цим російські релігійні філософи кінця XIX – початку XX ст. пропонують “примат духовних основ над моральними”, позаяк абсолютним вважається лише духовне в площині взаємовідношення людини та Бога. У цьому підході релігія ні в якому разі не редукується до моралі, а навпаки вищується над нею й виходить поза її нормативно-законодавчі межі, адже “мораль існує для людини у відомих межах, як закон, але людина повинна бути здатною підніматися і над мораллю” [2, 46]. Отже, навіть найкраща моральна ідея є не живою творчою силою, а лише абстрактним постулатом, що пропонує насилля над життям, несприйняття інших форм мислення, відсутність здатності до самоаналізу і сумніву. З приводу недосконалості моралізаторських вчень І. Льїн зауважує: “Усе підпорядковується моральності; усе оцінюється згідно з її критерієм; вона всьому ціль; для неї усе засіб. Усе можна і необхідно віддати за неї і заради неї; але жертвувати нею, хоча б частково, хоча б на момент, – безглуздо, протиприродно, блюзнірськи” [6, 46].

Утім, життєрозуміння, що в площині абсолютизації моральної справи суспільного служіння є ворожим до теоретичних, естетичних та релігійних смислів життєвіту людини й потребує підпорядкування особистісних інтересів інтересам служіння людству, С. Франк позначає терміном **“нігілістичний моралізм”**. Зокрема, російський філософ у праці “Етика нігілізму” зауважує: “Такий умонастрій, у якому мораль не тільки займає головне місце, але й володіє безмежною і самодержавною владою над свідомістю, без віри в абсолютні цінності, можна назвати моралізмом, і саме такий нігілістичний моралізм і створює сутність світогляду російської інтелігенції” [14, 86]. У даному контексті прагнення увіковічення “людського, надто людського”, що проявляється у поклонінні зовнішнім життєвим благам, набуває статусу своєї релігії земного благополуччя, де визначальну роль має мораль. Важливо, що мораль не повинна бути кінцевою метою людського буття, а лише опосередкованою ланкою для досягнення вищих смисложиттєвих проблем. Але, як справедливо стверджує С. Франк, коли найвищою цінністю виявляється благо “більшості”, то мораль неправомірним чином абсолютизується й стає основою життєвіту людини загалом. Зауважимо, що обоження матеріального забезпечення життя передбачає конфронтацію між служінням земним потребам та служінням ідеальним цінностям. А звідси – заперечення безкорисливого пошуку істини та усунення естетичного, яке має бути зовнішньою формою моральних повчань та настанов. У цьому разі маємо спотворення феномену естетичного, адже чисте чуттєве споглядання, що у безпосередній й безкорисливій формі виражає глибину буття, засвідчуючи “деяку таємничість спорідненості між “внутрішнім” і “зовнішнім” світом – між нашим внутрішнім і безпосереднім самобуттям і першоосновою зовнішнього, предметного світу” [13, 427 – 428] набуває морально-утилітарного виміру. Заперечення всього багатства духовних цінностей приноситься в жертву релігії служіння земного благополуччя, “абсолютного всенародного щастя”, що утверджується на антикультурному, антилюдському феномені – моралізмі. **Нігілістичний моралізм** володіє утилітарними характеристиками й потребує встановлення моральних зобов’язань служіння ідеї універсального спасіння людства крізь

призму ліквідації класової нерівності. А звідси, поділ людей на жертв соціального зла, які підлягають спасінню, та його винуватців, які підлягають покаранню. У такому світорозумінні “абстрактний ідеал абсолютного щастя у віддаленому майбутньому вбиває конкретне моральнісне відношення людини до людини, живе почуття любові до ближнього, до сучасників та їх насущних потреб” [14, 94], позаяк переважають негативні моральні сили заперечення, осуду, а головними етичними імпульсами стають ненависть, насильство, руйнація, зло, боротьба.

У висновках зауважимо, що стаття висвітлює феномен моралізму як такого світоглядного спотворення моралі та підміни її автентичності, що проявляється в імперативно-законницькому ставленні до світу й підпорядкованості розмаїття людської буттєвості крайньому ригоризму та нормативності.

Виявлені нами соціокультурні типи від фарисейського (релігійно-політична давньоюдейська течія II ст. до н.е) до ригоричного (етичний ригоризм Канта) та новоонтологічного (нігілістичний моралізм), засвідчують те, що і мораль може акумулювати порушення етичної міри та демонструвати нормативні зловживання. Адже моралізаторські гуманістичні ідеї у світі культури в міру своєї абстрагованості трансформуються у свою протилежність, оскільки в реаліях буття мораліст керується егоцентричними настановами “закону Я”, маскуючи його в оболонку служіння вищим моральним ідеалам. Логіка егоцентризму орієнтована на підвищену претензійність самоствердження проявляється у байдужості до вибору засобів, у ролі яких може виступити людина, релігія, мистецтво. У даному контексті мораль набирає форми репресивної інстанції до розмаїття багатства духовних вимірів людської буттєвості та суперечливості її внутрішнього світу, закладаючи підстави для пригнічення моральнісного суб’єкта і маніпулювання ним. Межею моралізму виявляється байдужість до людини та її життєвого світу, позаяк складність людського життя не вкладається у всезагальні закони нормотворення.

Перспективою подальших пошуків є розкриття змісту та з’ясування особливості співвідношення таких феноменів як “релігійно-законницький” та “тиранічний моралізм”, що сприятиме поглибленню категоріальної системи сучасної гуманітаристики

й сприятиме виконанню системотворчої функції в площині експлікаційних проєкцій явища моралізму та його теоретичних і життєво-практичних модифікацій.

Література

1. Бердяев Н. Смысл творчества / Николай Бердяев. – М. : АСТ ; Х. : Фолио, 2004. – 678, [1] с. – (Philosophy).
2. Булгаков С. Н. Свет невечерний: созерцания и умозрения / С. Н. Булгаков. – М. : Республика, 1994. – 415 с. – (Мыслители XX века).
3. Гусейнов А. А. Моральная демагогия как форма апологии насилия / А. А. Гусейнов // Вопросы философии. – 1995. – № 5. – С. 5–12.
4. Жукова Н. А. Елітарність як компонент культуротворення: досвід неklasичної естетики / Н. А. Жукова. – К. : Парапан, 2010. – 244 с.
5. Жулай В. Д. Конфлікт моральної та естетичної мотивації в генезі творчої особистості : автореф. дис. ... канд. філософ, наук / Жулай Валерій Денисович. – К. : Ін-т філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України, 2006. – 18 с.
6. Ильин И. А. Путь к очевидности / И. А. Ильин. – М. : Республика, 1993. – 431 с. – (Мыслители XX века).
7. Кант И. Основы метафизики нравственности // Сочинения : в 6 т. / Иммануил Кант ; [под ред. В. Ф. Асмуса]. – М. : Мысль, 1965. – Т. 4, ч. 1. – С. 219–310.
8. Малахов В. А. Нравственные основания духовного развития личности / В. А. Малахов // Культура и развитие человека : очерк филос.-методол. проблем / [В. П. Иванов и др.]. – К. : Наук. думка, 1989. – С. 254–306.
9. Оніщенко О. Художня творчість у контексті гуманітарного знання / О. Оніщенко. – К. : Вища шк., 2001. – 179 с.
10. Соина О. С. Морализаторство как этическая проблема : автореф. дис. ... д-ра филос. наук / Соина Ольга Сергеевна. – М. : Рос. АН Ин-т философии, 1996. – 32 с.
11. Соина О. С., В. Ш. Сабиров. Автономность и гетерономность этики: возможен ли синтез? / О. С. Соина, В. Ш. Сабиров // Человек. – 2007. – № 4. – С. 17–31.
12. Соловьев В. С. Критика отвлеченных начал / В. С. Соловьев // Сочинения: в 2 т. / В. С. Соловьев. – М. : Мысль, 1988. – Т. 1. – С. 581–756.
13. Франк С. Л. Непостижимое / С. Л. Франк // Сочинения / С. Л. Франк. – М. : Республика, 1990. – С. 183–559.
14. Франк С. Л. Этика нигилизма / С. Л. Франк // Сочинения / С. Л. Франк. – М. : Республика, 1990. – С. 77–110.

Залужная Алла. Морализаторско-деструктивные измерения морализма. В статье исследован феномен морализма в качестве гипертрофированной формы морали и ее мировоззренческого искажения, доказано, что репрессивный характер морализма сквозь призму ограничения моральной автономии субъекта и его свободы нивелирует разнообразие духовных измерений бытия человека в мире; также показано, что экспликация морализаторско-деструктивных характеристик жизненного мира человека дает возможность констатировать наличие фарисейского, ригористического, новоонтологического социокультурных типов морализма.

Ключевые слова: мораль, морализм, морализаторство, абстрагированный морализм, нигилистический морализм.

Zaluzhna Alla. Moralistic and Destructive Measurements of Moralism. The article deals with the phenomenon of moralism as a hypertrophied form of morality and its ideological distortion. It is proved that the repressive character of moralism in the light of limitation of moral autonomy of a person and his freedom eliminates the variety of spiritual measurements of a human existence in the world. What is more, it is shown that the explication of moralistic and destructive characteristics of a human life world enables to state the existence of such types of social and cultural moralism as pharisaical, rigorist, and new ontological.

Key words: morality, moralism, moralizing, abstracted moralism, nihilistic moralism.

УДК 42.09.8

Б 61

Тетяна БІЛАН

ІНТЕГРАЦІЙНА СКЛАДОВА ХУДОЖНЬО-МИСТЕЦЬКОГО ЗНАННЯ

У статті висвітлюються проблеми аналізу тих аспектів художньо-мистецького знання, що розкривають особливості формування духовного розвитку особистості засобами мистецтва. Автор наголошує, що формування художньо-мистецького знання отримує важливе значення у процесі становлення нових освітніх парадигм, адже з'єднує воєдино світоглядні засади і ціннісні орієнтири людського буття, що природно концентруються у мистецтві та осмислюється увесь уклад людського життя.

Ключові слова: мистецтво, інтеграція, особистість, мова мистецтва, художньо-творча діяльність.

Постановка проблеми. Детермінованість постмодернізацією змісту пізнання актуалізує проблему психолого-педагогічного осмислення процесу залучення до мистецького досвіду, а мистецтво, як відомо, розвиває здібність людей до натхнення, розширює можливості людського пізнання, розкриває силу та плідність духовного збагачення особистості. З'єднуючи емоційне сприйняття з інтелектуальним, воно робить людину здатною до найповнішого пізнання світу та самої себе, витворює у людини уявлення про естетичну своєрідність суспільного життя, його естетичну досконалість, сприяє розумінню естетичного ідеалу.

Предметом дослідження цієї статті є психолого-педагогічне обґрунтування художньо-творчої діяльності, що має надзвичайне значення та сенс для життя людей, як вираження суспільного досвіду. Кожен вид мистецтва, з одного боку, спрямований на максимальне виявлення, посилення специфічних і неповторних художньо-мистецьких особливостей, з іншого – всі

вони намагаються враховувати і використовувати досвід інших мистецтв, щоб розширити власні межі та можливості, і саме так тенденція до індивідуалізації доповнюється тенденцією до взаємодії і синтезу.

Аналіз останніх досліджень і публікацій переконує, що вчені Л.Левчук, О.Оніщенко, Л.Матвеева, Л.Масол, Н.Миропольська у змісті своїх праць поєднують теорію естетики та види мистецтва, розкривають генезис мистецтва і формування його видової та жанрової структури, характеризують художньо-образну мову мистецтва. Чимало вчених аналізують предмет мистецтва, художній образ, мову мистецтва, зміст і форму, характеризують видову специфіку мистецтва, розкривають творчий потенціал естетичного виховання (Л.Левчук, О.Оніщенко, Л.Матвеева, О.Семашко); чинники детермінації художнього мислення аналізує О.Поліщук; діалектику художнього сприйняття висвітлює О. Рудницька, В.Тименко, Г.Шевченко, Б.Юсов, Л.Савенкова.

Так, у працях О.М.Семашко на основі узагальнення даних емпіричних досліджень художнього життя України, проведених в останню чверть ХХ століття розкриваються теоретико-методологічні і соціально-естетичні питання мистецтва, аналізується специфіка галузевої соціології художньої культури. Зокрема зазначено, що художня література значною мірою закладала внутрішній, духовний стрижень суспільства, ансамблево “пульсуючи” в різних видах мистецтва [4, 86]. Важливими у розкритті проблематики статті є використання відповідно до способів функціонування мистецтва тих аспектів, про котрі говорить О. Рудницька: “вивчення окремих видів мистецтва (інтеграція відсутня); використання прикладів взаємодії мистецтв... (інтеграція на рівні комплексу мистецтв); розгляд художнього синтезу, в якому відбувається органічне злиття різних видів художньої творчості (інтеграція на рівні художнього синтезу)” [3, 121].

Метою загальної мистецької освіти є процес сприймання та інтерпретація творів мистецтва і практичної художньої діяльності, виховання ціннісного ставлення до дійсності та мистецтва, розвиток художньої свідомості і компетентності, здатність до самореалізації, потреба в духовному самовдосконаленні. *Метою статті* є аналіз тих аспектів художньо-мистецького знання, що

розкривають особливості формування духовного розвитку особистості засобами мистецтва.

Будучи усвідомленими, естетичні почуття людини перетворюються на стале світовідношення, і тому мистецтво не тільки допомагає пізнавати світ, але й формує переконання та світогляд людей, їх свідомість та самосвідомість, пробуджує джерела духовності та виховує діяльне прагнення до утвердження прекрасного у суспільному та власному житті. Однією з найважливіших граней мистецтва є процес функціонування мистецького твору в суспільстві, апелюючи до людських почуттів, мистецтво формує можливості цілісного світосприйняття. Крізь систему художніх образів, символічну мову, використовуючи специфічні засоби і прийоми, мистецтво інтерпретує, осмислює, пізнає світ, і мова в такому разі може йти або про образно-інтуїтивне “поетичне мислення” (за М.Гайдегером), або “поетичне знання” (за Ж.Марітеном). Мистецтво здатне увібрати й передати всі можливі ситуації взаємодії людини і світу без будь-якого локального обмеження, адже відображенню мистецтвом доступні як матеріальні, так і духовні сторони суспільного життя.

Мистецтво цілісно відтворює дійсність: може зберегти матеріальну сторону життя і ті людські стани, ті види людського реагування на дійсність, які з ними пов’язані. Література, наприклад, як вид мистецтва завжди є невід’ємною частиною духовного самотворення нації, адже саме в ній узагальнюється досвід національних надбань, втілюються моральні якості народу та його духовні ідеали, саме тому мистецтво слова (художня творчість) спрямоване на виявлення сутності спільноти, спрямоване на розв’язання проблеми забезпечення внутрішніх культуротворчих можливостей.

Художню творчість варто розглядати крізь призму розуміння літератури як своєрідної нетеоретичної форми філософування в якій провідною постає проблема людського буття, і саме художній світогляд є своєрідною формою емоційно-ціннісного ставлення до навколишнього буття, що “фокусує смисложиттєві установки та орієнтири людини, виражені у творах мистецтва” [1, 57]. Літературі як виду мистецтва властива висока “чутливість” до всього, що відбувається навколо: до історичних

зрушень, до актуальних подій сьогодення чи минулого. Дослідження проблеми національної ідентичності в творчості мислителів слова, обумовленість її традиціями української духовності потребує глибокого проникнення в “реальні” (Бубер) проблеми національної культури, адже національні письменники діють не тільки в сфері образно-художньої творчості, а й у науково-логічній, виводячи не лише загальні лінії історичного процесу, але й виробляючи розуміння конкретної специфіки національно-ментальних особливостей. Характеризуючи загальнолюдські аспекти крізь призму художніх творів, варто конкретизувати цю проблему на рівні національної ідентичності, та виявляти в текстах обґрунтування основних рис менталітету. Однією з важливих ментальних рис народу є його уявлення про цінність людини як особистості, і саме тому в контексті аналізу художніх творів є необхідним осмислення світоглядної національної ментальності шляхом аналізу творчої спадщини діячів мистецтва слова.

Особлива активізація свідомості засобами мистецтва зумовлюється тим, що витвір мистецтва (музичного, театрального) відтворює дійсність, оцінює зображуване, прагнучи виявити його сутність. Така передача цінності буття не тільки збагачує реципієнта життєвим досвідом, але й спонукає його до ціннісного переживання, яке становить важливу складову світоглядної позиції.

При художньому сприйнятті вся життєдіяльність, відображена у мистецтві, “оживає”, і завдяки усьому цьому індивід виявляється здатним передавати досвід, думки, почуття. Мистецтво є найдоступнішою формою засвоєння знань, оскільки воно сприймається у конкретній формі справжньої життєдіяльності. Відродження духовності, повернення вічних культурних цінностей, національних традицій є метою духовного відродження, у здійсненні яких чимала роль належить мистецтву. І саме тому в контексті художньо-мистецької освіти ми маємо опановувати матеріал за інтегративною технологією, де реципієнт асоціативно запам’ятовує інформацію, котра є основою для створення певних асоціацій. Адже семіотична неоднозначність художньої інформації (Ю. Лотман) розвиває

інтегративні механізми для умовно-адекватних перекладів з мови одного мистецтва на мову іншого, і відбувається, на думку Я.Данилюка, “креолізація мов”, а художньо-мистецьке знання дозволяє вичленувати з дійсності те, що дозволить сформувати світоглядні настанови. Мистецтво, “як особливий вид людської діяльності, пронизує всі види світогляду..., і світоглядність становить найважливішу функцію мистецтва, його домінанту” [3, 59]. Особистісна спрямованість художньо-мистецького знання “переробляє” педагогіку мистецтва на світоглядну сферу навчання, адже сприйняття світу завдяки художньо-мистецькій інтерпретації дозволяє вести мову про ціннісну екзистенцію особистості.

Мистецтво – синкретичне в своїй основі, воно здавна виявляло дві протилежні тенденції: з одного боку – до диференціації, з іншого – до інтеграції. Художньо-естетичним фактором єднання, наприклад, в прадавніх обрядових іграх був ритм: його можна простежити в музиці, літературі, орнаментах, танці (по можливості демонстрування відповідних моментів). Так, наприклад, театральна культура українського народу глибоко закорінена в міфоритуальній архаїчній практиці, в донесених фольклорною пам’яттю архетипах язичницької доби та надбаннях християнської цивілізації. Наявність основних елементів театального мистецтва у давніх ритуалах, календарній та весільній обрядовості й елементів ритуалу в театральному мистецтві свідчать про генетичний зв’язок між українським театром і ранніми формами культури, який простежується на всіх проміжних стадіях. Відособлення театру як окремого виду творчості пов’язане з розвитком ігрових форм, що витіснили давню міфоритуальну практику. На новому щаблі розвитку художньої свідомості, ознаменованому утвердженням сценічної гри, відбувалося осмислення тих конфліктів, які потенційно були закладені в ритуалі.

У надрах народної творчості витворилися певні художні нормативи і правила, які обумовили сюжетну та образно-стильову єдність різних фольклорних жанрів і ввійшли в художньо-образну систему професійного театру. Ці закономірності еволюції театального мистецтва свідчать про тісний зв’язок з фольклорними джерелами художньої культури в цілому. У дра-

матизованих іграх знаком – носієм інформації по черзі виступають словесний текст, фізична дія, пісня, танець, що свідчить про невідокремленість у свідомості творців-учасників вистави різних способів кодування. Цей синкретизм притаманний іграм багатьох народів, але в Україні гармонійне поєднання поетичного слова, музики й танцю зазнало найбільшого розвитку, стало однією з найхарактерніших ознак українського національного театру. Цей факт свідчить про те, що український театр, наприклад, зберіг структурні елементи свого “пращура” – обрядового дійства, – подібного до японського, китайського традиційного театру.

Творча глибина мистецьких творів криється “у здатності осмислювати людський досвід на такому рівні, на якому він одночасно виявляється і як універсальна загальність, і як неповторна індивідуальність, завдяки чому стає можливим залучити до світу художньої реальності кожна людину” [3, 58]. Звідси спостерігаємо, що художньо-мистецьке знання несе в собі віковічні традиції національної культури, відображає характерологічні ознаки етносу, і, одночасно, не замикається тільки в національному просторі. Художньо-творча діяльність завжди була і буде невід’ємною частиною духовного самотворення нації, бо саме в ній узагальнюється досвід всієї національної культури, втілюються своєрідні стійкі риси психології народу, його моральні якості та духовні ідеали.

Кожен вид мистецтва, з одного боку, спрямований на максимальне виявлення, посилення специфічних і неповторних художньо-мовних особливостей, з іншого – всі вони намагаються враховувати і використовувати досвід інших мистецтв, щоб розширити власні межі і можливості. Так, тенденція до індивідуалізації доповнюється тенденцією до взаємодії і синтезу.

Мистецтво є засобом власного розвитку людини, бо, створюючи художній твір, вона одночасно формує щось нове у собі, і насамперед – здатність творити. Творча діяльність в мистецтві саме тому постає як самодіяльність, самозмінення, саморозвиток людини і, навіть не усвідомлюючи цього, людина сама неначе перетворює себе у ціль своєї діяльності, об’єктивно виступаючи у цьому процесі як самоціль. Поруч з фрагментами

об'єктивної реальності у художньому творі виражений насамперед внутрішній, духовний світ особистості. А, як відомо, ніщо не хвилює нас так, як звернення до наших власних думок, почуттів, бажань та надій.

Театр як вид мистецтва завжди був невід'ємною частиною духовного самотворення нації, саме в театральному мистецтві узагальнюється досвід національних надбань, втілюються моральні якості народу та його духовні ідеали. Адже з поняттям духовності співвідноситься світоглядна позиція, яка детермінує культурний спосіб життя, констатує сутність культури як сферу загальнолюдських цінностей і у такий спосіб виступає критерієм справжнього людського поступу.

Інтегрування у сучасній освіті трактується не лише як дієвий засіб структурування змісту і систематизації навчального матеріалу в органічних зв'язках, а і як інноваційна педагогічна технологія. Технологічні аспекти інтеграції, тобто його організаційно-процесуальне забезпечення залежить від типу та ступеня інтеграції елементів змісту. Додавання одного-двох чи більше структурних елементів, їх різноманітні поєднання, групування неминуче призводять до переструктурування традиційного змісту та технологій викладання окремих дисциплін і утворення нового цілого.

Дидактична інтеграція здатна не просто змінювати якісні параметри змісту як цілого, а й стимулювати появу нового знання, яке не завжди забезпечується відокремленим засвоєнням цих елементів (відбувається своєрідний перехід кількості в якість). Це трапляється завдяки інтегративним технологіям – кількісному збільшенню та якісному збагаченню порівнянь, аналогій, стимулювання міжсенсорних асоціацій, розширення діапазону художньо-естетичних узагальнень. Так, наприклад, зміст курсу "історія театру" виявляє спробу відобразити тенденцію сучасної гуманітарної науки інтегрувати знання мистецьке, філософське, історичне в культурологічне, що дозволяє розуміти та описувати конкретні феномени культури. Окреслюється своєрідний абрис театрального мистецтва регіонів світу; висвітлюються найвизначніші явища історії театру; формуються вміння і бажання брати участь у діалозі театрального мистецтва. Дисципліна передбачає

інтегроване вивчення історії театру як синтетичного виду мистецтва та поетапне засвоєння особливостей театрального мистецтва кожної окремо взятої культурно-історичної епохи, з метою з'ясування її національної самобутності при безпосередньому порівнянні; розкриває розвиток та еволюцію театрального мистецтва як художньої картини світу. Предметом і об'єктом аналізу є феномен театрального мистецтва як об'єкт культурознавства та предмет дослідження історії театру: широке коло проблем, пов'язаних з "убудованістю" функціонування театру як специфічної соціокультурної системи в соціум (театр в системі суспільства, художньої культури, суб'єкти театральної діяльності).

Особлива активізація свідомості засобами мистецтва зумовлюється тим, що витвір театрального мистецтва відтворює дійсність, оцінює зображуване, прагнучи виявити його сутність. Така передача цінності буття не тільки збагачує реципієнта життєвим досвідом, але й спонукає його до ціннісного переживання, яке становить важливу складову світоглядної позиції. Необхідно зазначити, що не кожний художній твір набуває реального суспільного буття у прямому контакті з сприймаючим його естетичний зміст суб'єктом. Якщо праця художника, що написав картину, вважається завершеною, то авторський текст драматичного, музичного твору вимагає виконання останнього, щоб донести до слухачів та глядачів художні образи у реальному звучанні. Саме тому, і говоримо про мову мистецтва як засіб виокремлення суттєвого у відносинах зі світом та переведення його в інший – ідеальний простір, де воно відкривається рівнем досконалості як щодо змісту, так і способу виявлення.

Мистецтво та інтеграція – явища одного ряду, а синтетична природа мистецького образу апіорі передбачає інтегративний підхід до його опрацювання. Мистецькі дисципліни здатні якнайкраще і найповніше втілити ідею інтеграції. Відомо, що дидактична інтегродогія, успішно вивчаючи закономірності інтеграції знань, виокремлює навіть своєрідні закони, за якими реалізується даний процес – корелятивності (здатність елементів інтеграції до узгодженої взаємодії); імперативності (поява якісно нових властивостей у результаті інтеграції); доповнювальності (народження диференціації внаслідок інтеграції).

У межах функціонування мистецтва в різноманітності його видів усі названі закони плідно реалізуються. Аксиологічна функція інтегративного курсу здатна поєднати ціннісні орієнтації різних наук. На думку деяких дослідників (Я. Собко), аксиологічно перспективними можуть стати навіть поєднання курсів різноциклового характеру, наприклад, іноземної мови і технічних дисциплін, мистецьких і технічних дисциплін. Саме така інтеграція ціннісних підходів сприяє подоланню негативних наслідків технократизації професійної освіти [2, 20]. Сценічне мистецтво висловлюється як в просторі, так і в часі, і театр зв'язаний ще з безліччю видів мистецтва – архітектурою, живописом, скульптурою, музикою, піснею, танцем, а однією з особливостей театрального мистецтва є характер його чуттєвого сприйняття.

Характерною особливістю театрального мистецтва є його неповторність у часі: кожен спектакль існує тільки в момент його творення. Якщо виконавське мистецтво, з розвитком техніки аудіозапису одержало можливість фіксації й подальшого багаторазового відтворення, ідентичного первісному, то адекватний відеозапис театрального спектаклю в принципі неможливий: дія нерідко розгортається одномоментно в різних частинах сцени, що надає об'єм дії, що відбувається й формує гаму тонів і півтонів сценічної атмосфери. При великих планах зйомки, нюанси загального сценічного життя залишаються за кадром; загальні ж плани занадто дрібні й не можуть передати всіх деталей. Щоб повноцінно насолоджуватися скарбами культури, треба знати мистецьку мову. Театральне мистецтво є особливим суспільним механізмом залучення людей до певного способу життя, воно є складовим елементом життя людини, до того ж елементом “наскрізним”, тобто таким, що пронизує всі його сфери, і тому спілкування з ним прискорює адаптацію особи до нових соціально-економічних, культурних умов. Театр змінювався протягом століть, але залишився невід'ємною частиною в житті людей, без якої наше життя просто неможливо собі уявити. Реальний процес створення і функціонування театрального мистецтва здійснюється у специфічній сфері культури, що визначається як художня культура суспільства. Ця обставина

багатоаспектно актуалізує проблему творчості, передбачає появу глибоких узагальнень досвіду практичного розвитку творчості в усіх сферах соціальної дійсності. Однією з особливостей театрального мистецтва є характер його чуттєвого сприйняття. Мистецтво театру носить колективний характер, у створенні вистави приймали участь не тільки актори, але і драматурги, що писали для театру сценарії або драми. Природа мистецтва театру синтетична, адже його художній образ виникає завдяки синтезу драматургії, архітектури, живопису, скульптури, музики, майстерності актора. Отже, можна простежити певну закономірність у розвитку процесу синтезації видів мистецтва.

Проблеми творчості, як складного та загадкового феномену, завжди привертала до себе пильну увагу дослідників усіх галузей наукової діяльності. Але якщо раніше вважалося, що творчість (як об'єкт дослідження) є прерогативою тільки психології, естетики, мистецтвознавства, то в останній час зростає увага до проблеми творчості саме педагогічної та філософської думки. У сучасних умовах ця проблема стає однією з основних проблем педагогічних досліджень і до неї, як до своєрідного теоретичного контрапункту, тяжіє усе розмаїття питань педагогічної науки. Більш за те, органічним саме для філософії, педагогіки та психології є прагнення відповісти на такі загальнотеоретичні питання як “що є творчість”, та “що є сутність та зміст творчої діяльності?”. Особливістю діяльності є її тождність з актуальним існуванням, реальним буттям сутнісних сил людини. Універсальним способом такого буття, способом переведення задатків у здібності, присвоєння суспільних відносин, опанування всього надбання людської культури постає перетворюючий, творчий характер діяльності. Ось чому психолого-педагогічне дослідження проблем творчої діяльності набуває особливого значення, нового освітлення у нашому сьогоденні, коли пробудження духовних сил особистості стає невідкладною вимогою часу.

Об'єктом психолого-педагогічного інтересу художня творча діяльність є ще й тому, що вона має надзвичайне значення та сенс для життя людей як вираження суспільного досвіду життя. Силою уявлення художник перетворює у свій

власний життєвий досвід багатство досвіду соціального і вже у перетвореному вигляді втілює в твір мистецтва. Вираження особистого світовідчуття та світогляду художника, його самовираження є необхідною, але всього лише умовою, формою, засобом висвітлення суспільного досвіду життя. Гете говорив про це так: “Що являю я сам, що я зробив? Сам збирав і сам використовував те, що бачив, спостерігав, чув. Мої твори виготовані незліченною кількістю людей, неуками та філософами, розумними головами та дурнями. Усі – і діти, і зрілі мужі, і старі – несли мені свої думки, свої якості, свої надії і свої погляди на життя. Я жав посіяне іншими, і справа моя є справа колективної істоти, що зветься Гете” [5, 142]. У мистецтві пізнання та знання – це наслідок усвідомлення особливої реальності – відтвореного у художньому зображенні та пережитого в уявленні соціального досвіду життя. Ця реальність, завдяки її емоційному впливу, не залишаючи людину байдужою до того, що вона переживає, спонукає та приводить до розуміння змісту, який ця реальність містить у собі, більше того, постійно стимулює творчу роботу розуму та нескінченний процес пізнання життя, живодаймо впливає на духовний світ особистості. Будучи усвідомленими, естетичні почуття людини перетворюються у сталі світовідношення, а тому мистецтво не тільки допомагає пізнавати світ, але й формує переконання та світогляд людей, їх свідомість та самосвідомість, пробуджує джерела духовності та виховує діяльне прагнення до утвердження прекрасного у суспільному та власному житті.

Історія людства є, насамперед, історією розвитку культури, і будь-яка нація є цікава культурою. Сильніша та нація у якій більш розвинена культура, адже кожна культура, яка б вона не була унікальна, завжди має схожі ознаки з іншими видами культур. Ученими, що вивчають культуру, було створено різні класифікації видів мистецтва. За способом існування його поділяють на часові, просторові та просторово-часові види мистецтва, невіддільно пов'язані між собою: музичний рух здійснюється не в абстрактному вакуумі – усі поняття гармонії і поліфонії неможливо уявити без осмислення просторових координат музичної вертикалі. Аналогічно в пластичних мистецтвах

століттями спостерігається прагнення митців передати в статичному творі динаміку руху і часу.

Художньо-мистецьке знання, культура в цілому – це контекст, у якому відбувається становлення особистості, а освіта, виховання є своєрідним витвором культури, її важливою сферою. Освіта, тим самим, виконує фундаментальну функцію – вводить особистість до світу культури на різних етапах її життя. Освіта є своєрідним шляхом оволодіння художньо-мистецьким знанням, зміст освіти – це не самі по собі знання, вміння, навички, а спрямованість їх на формування культури особистості. Враховуючи нові соціокультурні реалії, світова педагогічна думка шукає відповідних шляхів розвитку освіти, і тут бачимо тісний зв'язок з культурним процесом, з формуванням художньо-мистецьких знань, і все більшої актуальності набирає освіта в полікультурному просторі.

Неодмінною умовою методології художнього знання є вияв глибинного зв'язку між культурою і освітою, педагогікою та психологією, культурологією та іншими суміжними науковими знаннями. У мистецтві пізнання та знання – це наслідок усвідомлення особливої, естетичної реальності – відтвореного у художньому зображенні та пережитого в уявленні соціального досвіду життя. Пріоритетною має стати діалогова стратегія педагогічної взаємодії, забарвлена позитивними емоційно-естетичними переживаннями, захопленням художньою діяльністю, домінуванням відчуття успіху, насолоди від бодай мінімальної самостійної участі на шляху до пізнання мистецтва.

Художньо-мистецьке знання є складовою частиною системи “символічних форм”, які здатні виконувати свою специфічну функцію за умови підтримки різними мистецтвами, що разом виконують завдання духовного синтезу, дозволяють сформувати світоглядну культуру. Звернення до особливостей формування художньо-мистецького знання як важливої складової сучасної освіти несе в собі важливий духовний потенціал, адже сучасна людина прагне самозаглиблення, бажає осмислити своє “Я”, і саме мистецтво в повній мірі відповідає цим прагненням, бо несе в собі здатність виражати найпотаємніші структури суб'єктивної реальності.

У висновках наголосимо, що формування художньо-мистецького знання набуває важливого значення у процесі становлення нових освітніх парадигм, адже зводить воедино світоглядні засади і ціннісні орієнтири людського буття, що природно концентруються у мистецтві (де осмислюється увесь уклад людського життя), дістають вираження певні системи цінностей, вимальовуються “образи” минулого й проекти майбутнього. Все це сприяє здійсненню духовно-світоглядної інтеграції у змісті художньо-мистецьких знань на основі спільного для всіх видів мистецтв тематизму, пов’язаного з відображенням у мистецтві різних аспектів життя, та естетико-мистецтвознавчу інтеграцію, що здійснюється на основі введення споріднених для різних видів мистецтв понять і категорій (естетичних, художньо-мистецьких, жанрових, стильових) у тематичне поле художньої культури.

Література

1. Поліщук О.П. Художнє мислення: естетико-культурологічний дискурс / О.В. Поліщук / Монографія. – К. : Видавець ПАРАПАН, 2007. – 208 с.
2. Проблеми інтеграції у сучасній професійній освіті: методологія, теорія, практика / І.Козловська, Я.Кміт / Монографія. – Львів : Сполом, 2004. – 244 с.
3. Рудницька О.П. Педагогіка: загальна та мистецька / О.П.Рудницька / Навчальний посібник. – Тернопіль : Навчальна книга – Богдан, 2005. – 360 с.
4. Семашко О.М. Соціологія мистецтва: Навчальний посібник. – 2-ге вид.випр. і допов. – Львів : “Магнолія плюс”, видавець СПД ФО В.М.Піча, 2006. – 244 с.
5. Арнаудов М. А. Психологія літературного творчества / М.А.Арнаудов. – М. : Высшая школа, 1970. – 216 с.

Билан Татьяна. Интеграционная составляющая художественно-творческого знания. В статье освещаются проблемы анализа тех аспектов художественно-творческого знания, которые раскрываю! особенности формирования духовного развития личности средствами искусства. Автор отмечает, что формирование художественно-творческого знание получает важное

значение в процессе становления новых образовательных парадигм, ведь соединяет воедино мировоззренческие принципы и ценностные ориентиры человеческого бытия, что естественно концентрируются в искусстве и осмысливается весь уклад жизни человека.

Ключевые слова: искусство, интеграция, личность, язык искусства, художественно-творческая деятельность.

Bilan Tetiana. Integrational Part of Artistic-aesthetic Knowledge. The article deals with the problems of analysing those aspects of artistic-aesthetic knowledge that show the peculiarities of forming the spiritual development of personality with the help of art. The author notes that the formation of art and artistic knowledge is essential in the process of making new educational paradigms as it links together the philosophical principles and value directions of the human being, which are naturally concentrated in art and conceptualize the whole way of human life.

Key words: art, integration, personality, language of art, artistic and creative activity.

УДК 8 – 96(09) (477)

Я 62

Жанна ЯНКО

ХУДОЖНІЙ ТВІР: ДУХОВНІСТЬ І СОЦІАЛЬНЕ ПІЗНАННЯ

У статті зроблено спробу з'ясувати діалектичний зв'язок духовності та соціальних реалій у процесі художньої творчості. Акцентується увага на духовних аспектах реалістичного мистецтва та соціальних реалій. Зауважується також, що творчий процес, як і процес поступального розвитку суспільства, взаємозалежні від активності їхніх суб'єктів, від свободи мистецької діяльності.

Ключові слова: художній твір, духовність, соціальне пізнання, соціальні реалії, реалізм, поступ, творчий процес, авторська суб'єктивність.

Постановка проблеми. Духовність іманентна соціальним реаліям, і соціальні реалії, позначені духовністю, відтворюються у процесі художньої творчості, між ними встановлений діалектичний зв'язок. Саме такий взаємозв'язок покликаний з'ясувати окремі таїни творчого процесу і як процесу соціального пізнання дійсності. Творчість і духовність не можуть бути зведені лише до абстрактних, відірваних від суспільного життя понять, коли не провести деяких паралелей між ними та реальними соціальними обставинами. Соціальні реалії також не можуть тлумачитися як лише речові, предметні, позбавлені духовних начал. Стаття є складовою кафедральної наукової теми “Діалектика духовних процесів” кафедри філософії імені професора Валерія Григоровича Скотного ДДПУ імені Івана Франка.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Звернення до минулої епохи через пізнання художнього твору сприяє досягненню сучасних реалій. Так, Р.Колінгвуд розглядав проблему

реконструкції дійсності через художній твір. Суб'єктивність митця та заангажованість читача вносять свої корективи в об'єктивність пізнання соціальної дійсності. Реалії на межі ХХ – ХХІ століть вимагають нового розуміння та нових підходів до пошуку альтернатив розвитку української державності.

Проблемі пізнання мистецьких творів та їхньої дотичності до сучасної соціально-філософської парадигми, зокрема знаного і “вивченого” Івана Франка [8], [9], [10], присвячені дослідження Н.Горбача, Т.Гундорової, Т.Біленко [2], [3], М.Наєнка, В.Мазепи.

Події, що зафіксовані у численних дослідженнях і відображені у художніх творах, є важливим чинником вивчення соціальної дійсності: в них сконцентроване художнє осмислення митцем певної доби. Ці проблеми осмислювати М.Бахтін, Д.Ліхачов, Р.Барт, Ю.Габермас, Г.-Г.Гадамер, С.Павличко, а також сучасники – А.Бичко, І.Бичко, В.Андрущенко[6], Б.Новіков, В.Скотний, Т.Гундорова, Т.Біленко [4], [11], В.Федотова, О.Левченко.

Сучасна дослідниця феномена слова у контексті творчості Т. Біленко відзначає, що “слово творчість так розмаїто вплетене в людське буття, ще ми неспроможні тлумачити його в абстрагованому виокремленні, бо одночасно постає в уяві процес предметних трансформацій безпосереднього набутку, появи нового як наслідку чуттєвої діяльності – і процес сприймання цього нового як тривання розпредметнення, для чого потрібна напружена активізація внутрішніх духовних потенцій суб'єкта” [6 224]. Наголошуємо, що йдеться про творчий процес, який у цьому контексті іменується словом “творчість”. Тут ітиметься також про суб'єктивний (авторський) творчий мистецький акт, коли митець перебуває у стані творіння. Тобто відбуваються особливі духовні процеси у душі письменника, певною мірою викликані соціальними реаліями, їхнім впливом (“зумисним” або “ненавмисним”) на митця. Відбувається процес трансформації предмету дійсності у мистецький факт, останній з яких набуває нових характеристик, але містить у собі відбиток духовних процесів суспільства завдяки словесно-образній формі. Оскільки трансформацію варто тлумачити саме як перетворення, як метаморфозу, а не лише як транспортування та перенесення,

що не несе жодних якісних змін. Зрозуміло, що у широкому розумінні процес творчості триває і тоді, коли читач спілкується з твором, а відтак – з автором, з епохою, коли був створений твір чи з часом, який відображений у творі.

Художній твір тісно пов'язаний із самою творчістю, оскільки постає однією із важливих її частин, а також є в певному сенсі тотожним їй. Творчий процес має у собі багато таємниць, починаючи з таких: **коли і як** він починається та закінчується? Чи закінчується процес творчості разом із появою твору? Спробуємо з'ясувати окремі аспекти, що стосуються духовної діяльності автора-митця у процесі творчості, та з'ясувати моменти зв'язку екзистенційної мистецької творчості з об'єктивними соціальними процесами. Мистецтво має свої закони розвитку. Образне осягнення дійсності – одна з ознак художньої творчості. Мистецтво має властивість образно моделювати дійсність, цілісно відтворювати людську екзистенцію, “подвоювати” її, мистецтво може поставати як уявне доповнення життя, як його продовження чи заміна. Все це можливе завдяки художньому образу.

Мета статті полягає у з'ясуванні проблеми трансформації соціальних реалій у художню реальність, її пізнання та концентрація духовності у художньому творі із втіленням авторської екзистенційності та виявом свободи мистецької творчості.

Найефективнішим мистецьким напрямом для відтворення та пояснення життєвих фактів видається реалізм (який водночас притаманний і всьому мистецтву протягом його генези), він є основою творчого процесу (йдеться про атрибутивну властивість мистецтва загалом). У словнику читаємо, що “реалізм (від лат. *realis* – речовий, дійсний) у мистецтві – тип художньої свідомості і метод творчості, що набув значного розвитку в новий час, особливо в 19 – 20 ст. Незмінним мірилом реалізму є глибина проникнення в дійсність (включаючи й “реальність свідомості”), повнота її пізнання і достовірність художнього відображення. Поняття “реалізм” в його естетико-художньому значенні виникло на рубежі 18 – 19 століть: це мистецтво звернене не до “ідеальної сторони” буття, а до емпіричної дійсності, воно засновується на її пізнанні і співвідносить свої ідеї та образи з її “правдою” [7, 564]. Реалізм тому не може бути закам'янілим мистецьким явищем, а є таким, що розвивається разом із

соціальним поступом: “Реалізм – не статична художня система з канонізованими засобами й формами, а динамічний метод, який особливим чином пов’язаний з рухливою дійсністю, постійно онолюється і збагачується, відповідаючи на запити життя” [7, 565].

Реалістичне світосприйняття виходить з того, що довкілля постає єдиною реальністю, яка ґрунтується на іманентних закономірностях та відносинах, що можуть бути пізнаними та витлумаченими екзистенційно автором. Відомий український мистецький діяч Богдан-Ігор Антонич стверджував, що під гаслом реалізму народилися та довершилися найбільші “досягнення прозової епіки”. І зокрема у розвідці про Джона Голсуорсі “Монументальний реалізм” письменник зауважує, що “реалізм відповідає психічному налагодженню звичайного читача, його бажанням та світоглядом, й тому...роман має далеко ширші круги сприймачів, ніж проти реалістична з природи лірика. Тому сливе кожний великий повістяр є реалістом без огляду на напрямок чи моду, яка володіє під даний момент. З цієї причини роман лишається дещо осторонь від загальних зрушень, що потрясають поезією чи драмою. Проти мінливості інших ділянок літератури та мистецтва роман видається широкою рікою, що пливе спокійно глибоким руслом в одному напрямі. Чи це буде натуралізм, чи нова рече вість (*die neue Sachlichkeit*), суть є завжди та сама. Це тільки дрібні відміни, парості великої струї” [1, 454].

Як мистецький метод реалізм, з одного боку, має колосальні можливості щодо художнього осягнення та відображення соціальної дійсності, з іншого – не є плагіатом життєвих фактів, явищ, процесів, не є їхньою копією, віддзеркаленням, а радше відтворенням, трансформацією авторської екзистенції. Тут постає проблема моменту творчості у реалістичному відображенні картин та фрагментів соціальної дійсності. Справжній артистичний (мистецький) твір (штука, поезія) вирізняється з-поміж інших своїм остаточним оздобленням, якого надає йому творчий процес автора-митця. У Івана Франка читаємо: “Кожний видатний письменник, торкаючись будь-яких, навіть найвіддаленіших, тем, відображає у своїй творчості сучасну йому епоху, своїх сучасників, їх установи, звичаї, спосіб життя, і тим докладніше, чим більше він обдарований. Тому, хоч афінські трагіки брали масу тем з далеких міфічних часів, проте вони згадували про такі

справи, які мають немале значення для пізнання сучасної їм епохи” [10, 7].

Соціальні реалії не існують незалежно від людини, не позбавлені екзистенційного наповнення чи сенсу. Вони є результатом діяльності людей. Соціальні реалії створюватися усіма попередніми поколіннями і продовжують творитися сучасним поколінням, і саме соціальні реалії не позбавлені духовності як найвищого надбання і властивості людськості, так і духовність присутня у соціальній реальності. Інша річ, який рівень духовності панує в певних просторово-часових вимірах. Коли йдеться про занепад духовності, то говорять про бездуховність, гадаємо, вживаючи це поняття як різко самокритичне стосовно самого суспільства з песимістичною барвою. Адже у соціальних реаліях відбиті та відтворені результати духовної (і матеріальної) праці та власне екзистенції особистості, народна мудрість, надії, сподівання, любов, віра – найвищі духовні цінності, а також – болі, сум, сором, зневіра, занепад духу, останні мали більше спонукати до оптимізму, а не до песимізму, до шукання правд та істин, до пошуку нового, відтак – до процесу творіння суспільного життя та підвищення його духовності.

“Процес створювання, *творіння* являє собою нестерпну роботу з віднайдення найбільш адекватного задуму слова, жесту, кольору, звуку, найбільш ефективної структури, організації, системи компонентів” [2, 52]. Автор зазначає, що будь-який художній твір з’являється в результаті напруженого внутрішнього діалогу авторської свідомості, “пошуки ведуться у визначеному культурному середовищі”, а у творчому процесі “ці компоненти переплавляються і народжується нове вираження авторського духовного осягнення”. Та “інколи обставини змушують людину на моральний подвиг, але в цьому і є суть питання, що моральний вибір має бути здійснений людиною *вільною*

. Від чого вільною? Людина живе за законами певного суспільства, інколи привносячи у свою індивідуальну практику норми і принципи, взяті з іншої епохи, культурного середовища. Ці норми і принципи стали для неї цінностями. Якщо вони суперечать нормам і принципам її соціального оточення, це підсилює напругу її індивідуального буття і діяльності” [2, 53 – 54]. Духо-

вна сфера суспільства містить підсистеми, які можуть відображати окремі моменти життя, а можуть їх, ці моменти, випереджати. Такими підсистемами є культура, мораль, наука, мистецтво тощо. Кожна соціальна система **детермінує** дії індивідів та груп людей, а також духовних підсистем, що належать до неї. Прогрес суспільства, людської спільноти постає як дуже складний механізм, який штовхають екзистенційні зусилля всіх індивідів.

З поняттями творіння і спотворення можуть бути співвіднесені, наприклад, такі поняття, як прогрес і регрес, що “позначають розвиток суспільства, його підсистем від менш досконалого стану до досконалішого (прогрес) і повернення до віджилих форм, що свідчать про суспільну деградацію (регрес)” [6, 290–291].

Прогрес чи регрес, поступовість (поступальність) чи відсталість суспільства може виявитися наслідком екзистенційної діяльності людини, творчості поета, відповідно – плідної, формо- і змістотворчої, конструктивної, активної, або ж марної, руйнівної, деструктивної, пасивної. Іван Франко писав: “Поворот – але куди? Звісна річ, простий хлопський розум каже, що від хвороби треба повертатися до здоров’я. Та на ділі хоч не дуже-то тяжко пізнати хоробливий стан, але дуже тяжко буває сказати, який стан є здоровий. Дуже часто те, що на перший погляд здається самим здоров’ям, на ділі показується тільки особливою відміною того самого хоробливого стану” [8, 36 – 37].

Представники красного письменства Галичини кінця XIX – початку XX століття в художніх творах вказували на “хоробливі” моменти суспільного життя, вибудовуючи такий образний світ, що відрізнявся своєю простотою та ясністю. Франко називав ту генерацію “молодою Україною”. Вона своєю працею створила новий, помітний ступінь суспільного розвитку, який мав місце вже між 1880 та 1900 роками. Франко намагався узагальнено відображати дійсність, а не лише схоплювати окремі миті екзистенційного буття, він вважав новим такий спосіб відображення дійсності, відбувався б крізь призму “мальованих автором героїв” та у зв’язку із суспільно-політичними течіями суспільності. Митці слова того часу ставили за мету не лише змалювати тіло сучасної людини і суспільства, а й ідеологічні

настрої епохи, боротьбу у сфері суспільства, взаємозалежні від активності їхніх суб'єктів, від свободи діяльності, творчості.

У художньому творі містяться закодовані екзистенційні переживання автора, результати його пізнавальної діяльності, плоди авторської творчості та духовні віяння сучасного авторові суспільного життя. Адже “слово фіксує актуальну наявність усвідомленої та вербалізованої реальності... Як перервний компонент воно невіддільне від складного процесу життя, в якому безперервно і неоднозначно реалізується валентність, породжуючи нові смисли, входить у нові зв'язки.

Слово, що зродилося в душі (в голові) людини в потоці свідомості (а ця свідомість функціонувала в русі, в плінності), викликає в душі іншої теж не якесь локалізоване, ізольоване відчуття (образ), а тягне з підсвідомого буття цілий комплекс образів, символів, міфів, котрі більшою чи меншою мірою дотичні до вербалізованої дійсності” [11, 57 – 58]. Адже вербалізація у художньому творі соціальних реалій засвідчує екзистенційні пошуки митця через його персонажів.

Митець слова постає якоюсь мірою креатурою, тобто божим ставлеником, що слухняно виконує божу волю; а з іншого – тією “впливовою особою” виявляється сама реальність, що, немов магніт, притягує до себе і водночас відштовхує від себе і згодом виштовхує “земного творця” (поета, письменника, співця життя) на нові творчо-мистецькі горизонти зі своєю символікою, вигадкою-фікцією, містифікацією, міфологізацією тощо. “Креативність духу створює унікальні ситуації виокремлення з довкілля фізичних об'єктів, котрі в процесі суб'єктивної активності комбінуються в єдиний і неповторний модус, можливий саме тут-і-тепер” [3, 117]. Варто зауважити, що художня література, художня творчість загалом не втрачають зв'язку з реальною соціальною основою, а навпаки є новим, дещо витонченішим витвором іноді, ніж сама дійсність. Але сперечатися про багатство життя та мистецтва, про їхні переваги недоречно, а раціональніше все ж мовити про сутнісні риси, що стосуються духовних засад суспільного життя та художньої творчості, витворів життя та артистичної штуки у найвищому сенсі. Мистецтво як духовне явище життя суспільства завжди звертається до соціальних реалій як до свого первинного джерела, хоч

зрозуміло, що соціальна дійсність з її духовним життям є основою мистецтва.

У Наталії Кобринської, відомої галицької письменниці, зустрічаємо поняття “дух часу”, що відображає не лише справжні, живі соціальні факти певного часу, а свідчить про їхнє екзистенційне наповнення. Художня література видається тим “богом з машини”, котрий втручається у плін подій та часу і розв’язує якийсь конфлікт життя. Ця допомога розуміється саме як доречна, вчасна. До розуміння духовної сутності процесу творчості можна долучити такі явища як креаціонізм та деїзм. Якщо брати до уваги креаціонізм, то і соціальні реалії є божим створінням і людська творчість без божої іскри не має сенсу, та й не можлива загалом, не можлива вона без віри, без духовності, без особистісної участі людини. Деїзм як релігійно-філософське вчення Нового часу, яке визнає Бога першоосновою світу, проте заперечує його втручання у явища природи й суспільного життя, отже – людина має право на свободу дії, на свободу творчості, але варто пам’ятати про божі закони, які були дані і діють у світі від початку його створення.

Прогрес, поступ (у Івана Франка), поступальність – розвиток, прихід нового, наступного “(від лат. post – за, після, далі). Префікс, що вказує на наступність, дії” [5, 546]. У промові на своєму 25-літньому ювілеї Іван Франко наголошував: “І сам я в усій своїй діяльності бажав бути не поетом, не вченим, не публіцистом, а поперед усього ч о л о в і к о м. Мені закидували, що я розстрілюю свою діяльність, перескакую від одного заняття до іншого... Але мені здається, що тут більше причинилася моя вдача, те гаряче бажання – обняти цілий круг людських інтересів. Може бути, що сей брак концентрації зашкодив мені як письменникові, але у нас довго ще будуть потрібні такі, як я, щоб розбуджувати інтерес до духового життя і громадити матеріал, обтесаний бодай з грубшого. Фундаменти всі так будуються; а тільки на таких фундаментах, на таких стінах може з часом здвигнутися пишне, сміле склепіння” [9, 309].

Доходимо висновку, що процес справжньої художньої творчості асоціюється з поступальним розвитком суспільного життя. Правдива мистецька поетична творчість відбувається по-різному: свідомо та несвідомо, активно та пасивно. Щодо поети-

чної творчості та її осягнення варто звернутися до “секретів поетичної творчості”, які намагався розкрити Іван Франко. Він подає тлумачення ролі автора у поетичній творчості, пояснює таїни мистецького процесу. Франко розрізняє такі поняття, як автор, поет, співак (співець), та наводить їхнє тлумачення впродовж історії їх існування. Саме наполегливий пошук, інтерес до духовного життя суспільства, напружена духовна діяльність митця складають основу для справжнього мистецького, тому – духовного творчого процесу. Екзистенційність постає фундаментальним вектором-рушієм художньої творчості, що позначена соціальними впливами. Соціальні реалії водночас містять і у собі потужний заряд духу (екзистенційний, потенційний, іманентний) певної доби з невід’ємним накопиченням та нашаруванням духовного досвіду усіх попередніх поколінь.

Література

1. Антонин Б.-І. Твори / [Ред.-упоряд. М. Москаленко; упоряд. Л. Головата; авт. передм. М. Новикова]. – К. : Дніпро, 1998. – 591 с.
2. Беленко Т.И. Диалогичность искусства и современный идеологический процесс [Текст]. / [Сборник тезисов Всесоюзной научно-теоретической конференции. Часть 1.]. – К. : КПИ. 1990. С. 76 – 78.
3. Біленко Тетяна. Слово як модус істини [Текст] // Гуманістичні реалії істини. Людинознавчі читання ДДПУ (Випуск восьмий) / [Ред.кол.: Т. Біленко (відпов.ред.), В. Скотний, В. Мовчан та ін.]. – Дрогобич : Вимір, 1999. – С. 112 – 122.
4. Біленко Тетяна. Творчість і феномен слова у контексті національної культури [Текст] // Людина і творчість: гуманістичні вияви. [Матеріали людинознавчих філософських читань. Випуск шостий]. – Дрогобич : Вимір, 1998. – С. 224 – 235.
5. Нечволод Л.І. Сучасний словник іншомовних слів. – Харків. : ГОРСІНГ ПЛЮС, 2011. – 768 с.
6. Соціальна філософія. Короткий енциклопедичний словник / [За заг. ред. проф. В. П. Андрущенко, проф. М. І. Горлача]. – Київ-Харків : ВМП “Рубікон”, 1997. – 400с.
7. Філософський словник / [За ред В. І. Шинкарука. Друге видання, перероблене і доповнене]. – К. : Гол.ред. УРЕ, 1986. – 800 с.
8. Франко І. Інтернаціоналізм і націоналізм у сучасних література // Франко І. Зібр.тв. у 50-ти тт. – Т. 31. – К. : Наукова думка, 1981. – С. 33–44.

9. Франко І. Промова на 25-літньому ювілеї // Франко І. Зібр.тв. у 50-ти тт. – Т. 31. – К. : Наукова думка, 1981. – С. 308–310.

10. Франко І. Лукіан і його епоха // Зібр. тв. у 50 тт. – Т.45. – К. : Наук. думка, 1986.–С.7–23.

11. Biłenko T. Mistyka a poezja: aspekty współzystencji // Słowo a kultura / Pod redakcją Romana Mnicha. – Lublin : Wydawnictwo UMCS, 1998. – S.51 – 61.

Янко Жанна. **Художественное произведение: духовность и социальное познание.** В статье совершена попытка выяснить связь духовности и социальных реалий в процессе художественного творчества. Акцентируется внимание на духовных аспектах реалистического искусства и социальных реалий. Отмечается также, что творческий процесс, как и процесс поступательного развития общества, взаимозависимы от активности их субъектов, от свободы художественной деятельности.

Ключевые слова: художественное сочинение, духовность, социальное познание, социальные реалии, реализм, прогресс, творческий процесс, авторская субъективность.

Yanko Zhanna. **The work of art: spirituality and social cognition.** This article attempts to explain the dialectical relationship of spirituality and social realities in the process of artistic creation. Special attention is focuses on the spiritual aspects of realistic art and social realities. It is also noted that the creative process as well as the process of progressive development of society is interdependent on the activity of their subjects, the freedom of artistic action.

Key words: work of art, spirituality, social cognition, social reality, realism, progress, creative process, author's subjectivity.

Валентина УХАНКІНА

ДУХОВНІ ПОШУКИ СЕМЕНА ФРАНКА

У статті здійснено спробу нового погляду на вихідні засади етичного вчення представника східнослов'янської парадигми С.Л.Франка, розглядаються сутнісні аспекти особистісного виміру духовності крізь призму основних елементів етичної системи представника західноєвропейської парадигми Ф.Ніцше. Утверджується думка про зміну смисложиттєвих цінностей людства, пов'язану зі світоглядними установками на "любов до ближнього" та "любов до дальнього".

Ключові слова: *духовність, смисл життя, любов до дальнього, любов до ближнього.*

Постановка проблеми. Проблема духовного осмислення світу набуває нині неабиякого антропологічного звучання. Вона висувається в центр філософських роздумів, оскільки цілісне осмислення архітектоніки людського способу буття говорить про необхідність виявлення сутнісних моментів витлумачення **духовності**. Це спонукає здійснити спробу глибинного осягнення сучасних екзистенційних ситуацій людини, зуміти побачити причини суперечливості процесів суспільно-культурного життя загалом. Статтю виконано у контексті наукової теми кафедри філософії імені професора Валерія Григоровича Скотного ДДПУ імені Івана Франка "Діалектика духовних процесів", що передбачає аналіз вироблення смислу духовних процесів у людських вимірах взаємодії з сучасною дійсністю через утвердження творчого світовідношення.

Віднаходження певних аспектів філософування представника російського релігійного Ренесансу, Семена Франка, сприяє цілісному окресленню смислового поля духовності в контексті

важливих наукових та практичних завдань. Долається однобічність лише матеріалістичного чи ідеалістичного поглядів на противагу з'ясування буттєвої вкоріненості духовності. З'являється ціннісно-смысловий підхід у її теоретико-практичному витлумаченні. Саме тому і спостерігається на сьогодні тенденція зростання інтересу до духовної спадщини С. Л. Франка.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Якщо ще десятиліття тому це були поодинокі звертання і спроби аналізу (С. А. Левицький, В. К. Ларіонова, Г. Е. Аляєв), то тепер це ґрунтовні дослідження (В. Н. Порус, В. К. Кантор, В. Ю. Даренский, та ін.) з виокремленням певних складових філософської концепції цього видатного мислителя ХХ століття. Так, дослідник В. Н. Порус, розглядаючи філософську спадщину С. Франка у її відношенні до суперечностей європейської культури, виокремлює мсту його інтелектуальних розмислів – “зробити філософію **живим мисленням про Людину, яке надихається вірою**, про її високе призначення співучасника світотворення” [2, VIII].

Основна увага В. К. Кантора зосереджена на характеристиці метафізики цінностей у С. Л. Франка. Дослідник також розкриває основні риси “парадигми особистості і свободи” у системі мислителя Срібної доби. Аналізуючи останні роботи С. Л. Франка, В. К. Кантор вирізняє задачу, поставлену, на його думку, філософом: “знайти основу гідного існування людини, закинutoї в цю саму всесвітню історію” [2, 10]. Ця установка постає напрочуд актуальною для нинішніх духовних пошуків людства. Цінність погляду дослідника увиразнюється у розкритті ним сутності християнського реалізму С. Франка, де гуманістична віра в людину має християнське походження [2, 12].

Аналізуючи духовні пошуки С. Франка, не можна оминати дослідження відомого історика російської філософії В. В. Зеньковського, який намагався визначити вихідні ідеї його філософії в контексті вчення про людину. Заслуга бачення цього дослідника полягає в тому, що він віднаходить, на нашу думку, найголовнішу рису системи С. Франка: “**внутрішню єдність, внутрішню цільність**” [6, 432]. Також В. В. Зеньковський вирізняє і інші моменти у концепції мислителя Срібного віку: гносеологічні, які відповідають онтологічним (емпіричне знання – поверхня буття, чуттєве сприйняття; раціональне – ідеальна

сфера; “живе знання” – незбагнене як поза межова основа буття); основні аспекти душевного буття [6, 433]. Важливим у контексті нашого дослідження є виокремлення дослідником у філософії С. Франка основних характеристик особистості, де осмислюються основи людської релігійності, проблема свободи (моменти потенційності і актуальності), соціальний полюс. В. В. Зеньковський робить висновок про наявність у вченні про людину С. Франка “дуалізму істинного і мнимого в людині як основного факту нинішнього стану буття”, причому зведеного “до ґрунтовної двоїстості в самій реальності” [6, 437]. Цінність цього бачення полягає, на нашу думку, і у розгляді ідей С. Франка в контексті принципу всеєдності. Проте, суб’єктивність оцінки Зеньковським В.В. філософської концепції С. Франка проглядає як у виборі окремих праць філософа для аналізу, так і у виборі певних тем, тому поза увагою залишається етична система, принципи “любові до ближнього” та “любові до дальнього”, які є, на наш погляд, невід’ємними чинниками вчення С. Франка про особистість.

У дослідженні В. К. Ларіонової зроблено спробу охопити різноманітні елементи етичного вчення С. Франка. Окремі розділи цього дослідження присвячені розгляду аспектів генези етичного вчення, соціальної етики С. Л. Франка. В розділі, де проаналізована особистісна етика С. Л. Франка, розкриваються питання осмислення духовності як основи людського буття, реальності і душі людини, метафізичної сутності любові. Важливим є висновок дослідниці про те, що онтологія С. Франка “неминуче розкриває себе як переважно етична система” [3, 96]. Духовна реальність тлумачиться як первинна в тому сенсі, що вона постає пріоритетною як внутрішній духовний світ порівняно з емпіричним матеріальним. Осередям духовного життя постає свобода особистості. Цінність цього погляду у показі впливу фундаментальних положень представників західноєвропейської парадигми (І. Кант, Ф. Шеллінг, Ф. Ніцше, Ф. Шлеєрмахер та ін.) на формування вихідних ідей філософії С. Франка, а також їх оцінка представниками російської релігійної парадигми (І. Ільїн, М. Лосський, С. Булгаков, М. Бердяєв та ін.). Проте, у цьому дослідженні залишаються не розкриті світоглядні суголосні та відмінні моменти осмислення проблеми особистості у філософ-

ській системі С. Франка і його сучасників, представників східнослов'янської та західноєвропейської філософської думки.

Один з найвідоміших дослідників спадщини мислителів російського срібного віку та творчості С. Франка, зокрема, С. А. Левицький вирізняє в його баченні: мотиви, які присутні і у вченнях інших філософів (М. Бердяєва, С. Булгакова та ін.) – богословські, культуротворчі, екзистенційні, та водночас визначає і своєрідність думки: “саме Франку призначено буде надати чи не найдоквершеніший *філософський синтез*, який коли-небудь вдавався російській думці” [6, 438].

Мета нашого дослідження полягає у з'ясуванні смислових акцентів духовності у контексті етичної концепції представника російського релігійного Ренесансу С. Франка. Серед *завдань* варто визначити такі: розкриття системно-глибинного характеру етичного вчення С. Франка та окремих аспектів особистісного буття в етичних концепціях С. Франка та Ф. Ніцше.

Своєрідність філософського стилю С. Франка значною мірою вирізняється розглядом розмаїтих елементів його концепції у контексті духовної традиції російської релігійної філософії. До *релігійного* осмислення життя С. Франк був прилучений з дитинства, хоча і мало місце переживання періоду певного бунту проти релігії, проте, тим глибшим було його повернення до духовних витоків християнської традиції. Можливо, це визначення місця релігії і дозволило мислителю в подальшому побудувати оригінальну цілісну філософську концепцію. Вже у його перших блискучих спробах ми бачимо намагання філософа проникнути вглиб тих проблем, зокрема моральних, які він досліджує, оскільки для нього важливо побачити їх витoki і сутнісні моменти.

“Ф. Ніцше і етика “любові до дальнього” – одна з перших робіт С. Франка (1902 р.), яка написана в порівняно молодому віці (25 років), але методологія осмислення питань, які розглядаються в ній, закладає підґрунтя подальших філософських пошуків мислителя саме у руслі нового, найглибшого, найвимогливішого погляду на старі, здавалось би відомі і усталені взірці і духовні орієнтири століття або епохи загалом, які після проходження крізь “другий зір” С. Франка (на нашу думку, можна і у цьому відношенні застосувати ідеї Л. Шестова щодо бачення Ф.

Достоевського), залишаються лише стереотипами з їх поверховим спогляданням або, якщо згадати Платона, лише тінями ідей.

Отже, при поверховому схопленні думки нам видається, що Ф. Ніцше заперечує моральні цінності і співстраждання, а прославляє натомість жорстокість. Але справа тут полягає в тому, що корені розуміння криються, згідно з С. Франком, у системі *“любові до дальнього”*. Цієї системності, очевидно, і забракло для розуміння геніальної думки мислителя західноєвропейської парадигми. Таку спробу здійснює С. Франк, намагаючись визначити сутність понять *“любові до ближнього”* і *“любові до дальнього”*. Особливість його думки полягає у визначенні першого поняття, визначити яке більш легше, це *“моральна система, заснована на інстинкті співстраждання”* [5, 8]. Складності при визначенні другого поняття пов'язані з його варіативністю, яка залежить від змісту помисленого. Важливим тут є і спосіб розкриття сутності даних понять у антитезах, які він бачить у різноманітних формах (відстороненій, на вищому щаблі моральних почуттів, трагедійній).

“Любов до дальнього” у Ф. Ніцше це любов-боротьба. Цілісність бачення С. Франка вражає, він пояснює заперечення співстраждання Ф. Ніцше тим, що цей вид етики є етикою прогресу, етикою творчості. Він розглядає статистику етики *“любові до дальнього”*, де любов базується на відчуженні від інших, та динаміку, де любов як творчість пов'язана з руйнуванням. Постійним підтвердженням цього системного підходу є цитування висловів Ніцше-Заратустри з порівнянням сутнісних аспектів етики непротивлення злу, при доскональному розгляді якої відкриваються тотожні моменти осмислень: *“вчення про непротивлення злу – це, на перший погляд, квінтесенція етики “любові до ближнього” – вчення, яке визнає неправомірною будь-яку активну боротьбу людини з людиною, не може заперечувати законність почуття гніву й ненависті проти самого зла. Більше того, прихильник цього вчення прямо слідує, не усвідомлюючи того, завіту Заратустри: не щади ближнього свого, бо задля перемоги над злом потрібна попередня загибель багатьох “тих, хто не противиться” йому ближніх, і на цю загибель спокійно, в усвідомленні моральної високості своєї справи, веде їх*

проповідник “непротивлення”, так само як це робить будь-який інший борець за “дальнє” [5, 30].

Дещо в іншій площині розглядає це питання сучасник і однодумець С. Франка М. Бердяєв. Важливим постає виокремлення ним у концепції німецького філософа проблеми страждання, розуміння якої впливає з його життєвого досвіду. Звідси і можливі причини повстання Ф. Ніцше проти християнства. І хоча, на думку М. Бердяєва, “створене ним людське означає зникнення і Бога і людини”, проте, велике значення вчення Ф. Ніцше він вбачає у завершенні внутрішньої діалектики гуманізму, що “призводить до можливості нового одкровення про людину і людське для завершення діалектики божественного і людського” [1, 374].

С. Франк намагається визначити дієвий характер боротьби “любові до дальнього”. Він надає дивовижно прозоре тлумачення усталених стереотипних тлумачень розмаїтих тверджень Ф. Ніцше, з яких завжди усувався момент розуміння їх образності і символічності. Так, у відомому вислові Ніцше: “треба підштовхнути того, хто падає”, – не побачили глибину його змісту, який зразу ж розставляє все на свої місця: “штовхати потрібно те, *що* падає”, – причому тут вже виникає більш широкий контекст розуміння, пов’язаний з ціннісним осмисленням цілого покоління, цілої епохи [5, 32]. І тут ми віднаходимо суголосність з ідеями “етики Благоговіння перед Життям” А. Швейцера, головним з основоположень якої постає моральний заклик до підтримки усього, допомагає і сприяє життю, і запереченню усього, що знищує життя.

С. Франк виділяє момент *індивідуальної духовності*, яка розуміється ним через “живе знання”, тобто споглядання, заглиблення суб’єкта в об’єкт, переживання. Нас захоплює образність думки філософа, яка характеризується чіткістю і ґрунтовністю категоріальних визначень. Для С. Франка характерна увага до феномену “життя”, що безумовно споріднює його осмислення з представниками “філософії життя”, особливо з Ф. Ніцше. Серед найвідоміших його робіт у цьому контексті вагоме місце займає “Смисл життя”, в якій проблема смислу життя розглядається як релігійно-філософська, що пов’язана зі світоглядними питаннями людського існування, тобто духовно-екзистенційними.

Обгрунтування цієї проблеми також має цілісний і системний характер, тому важливим для С. Франка є з'ясування позачасової її сутності. Звідси смисл життя має поставати *живим буттям-служінням*, тобто будь-які логічні побудови як в онтології російського мислителя, так і в метафізиці особистості відкриваються лише на рівні безпосереднього, живого знання. Усвідомлення безглуздості життя стає ствердженням його осмисленості, що долає цю безглуздість. Розкриття феномену смислу людського життя дозволяє розставити вагомі акценти у етичній системі російського мислителя, в якій християнське осмислення буття особистості є невід'ємним, зрощеним з екзистенційно-онтологічним: “Єдиною умовою цього є вимога, щоб людина не служила світові, “не любила світ и те, що у світі” як останні самодостатні блага, а щоби вона розглядала своє мирське життя і увесь світ як засіб і знаряддя *Божої справи*, щоби вона використовувала їх для служіння абсолютному добру та істинного життя” [7, 123].

Важливим моментом в контексті нашого дослідження постає і осмислення інших ідей М. Бердяєва щодо етичного вчення Ф. Ніцше. Він надає великого значення постановці проблеми творчості у Ф. Ніцше: “Істина для нього твориться, а не відкривається. Істина не дана і не сприймається ним пасивно, а створюється в життєвому процесі, в боротьбі за могутність. Життя і є творчий процес, в якому створюються усі цінності” [1, 372]. Одночасно з цим М. Бердяєв виявляє і суперечності в системі Ф. Ніцше, звертаючи увагу на межі людської творчості: творення цінностей і нового життя. Щодо створення надлюдського, яке тотожне божественному, то тут людина безсила, оскільки займає нижче положення від Бога, все що могло з цього вийти – механізм, що не має живого образу. Витоки цієї помилки М. Бердяєв віднаходить у характерній рисі “німецького духу прагнення до героїчного ніщо” [1, 373]. Розглядаючи ідеї Ф. Ніцше в контексті діалектики божественного і людського, М. Бердяєв робить досить цікаві висновки. Він звертає увагу на персидсько-єврейсько-християнські корені месіанської ідеї надлюдини і розкриваючи їх, говорить про наявність у Ф. Ніцше як духовно-революційного, так духовно-реакційного елементів. Близькими до нашого розуміння ідей німецького філософа пос-

тають міркування М. Бердяєва, в яких він говорить про близькість Ф. Ніцше до християнства та вирізняє християнську тему як наскрізну тему його творчості.

Актуальним завжди залишається “бути почутим” як своїми сучасниками, так і майбутніми поколіннями. У цьому відношенні можна порівняти життєве кредо С. Франка з ідеєю Ф. Ніцше переоцінки всіх цінностей. Парадокс тут міститься у *незрозумінні* ідей Ф. Ніцше представниками західноєвропейського філософування і *зрозумінні* представником східнослов'янської духовної парадигми, – Семеном Франком, який поєднав в собі “вдячне учнівство з благородною готовністю до *духовного* подвигу” [2, viii]. Цінність філософської спадщини Семена Франка полягає у специфіці його міркувань як засновника феномену *Незбагненого*, нетиповість і водночас системність думки, яка складалась на ґрунті реального пережитого досвіду найтрагічніших сторінок історії людства: “Його думка народжувалась *de profundis*: з прірви соціальної і культурної катастрофи вона зверталась до останніх глибин (чи вершин) *духовності*” [2, viii].

Висновки і перспективи подальших розвідок. У цьому дослідженні здійснено спробу нового погляду на вихідні основи етичного вчення видатного мислителя Російського Срібного віку С. Франка, яка відкриває можливості для осмислень духовності у соціокультурних реаліях сьогодення. Показаний тип світоглядної установки бачення смисложиттєвих основ людства в залежності від їх зорієнтування на “любов до ближнього” чи “любов до дальнього”. На нашу думку, С. Франк дає нову, глибоку інтерпретацію ідей Ф. Ніцше. Цінність цього погляду полягає у розгляді морального ідеалу і боротьби проти *ідеї зобов'язання* у вченні Ф. Ніцше крізь показ і розкриття глибоких сутнісних основ колізій боротьби етики “*любові до дальнього*” і етики “*любові до ближнього*”. Важливим з цього погляду є те, що говорячи про мораль, філософ не зводить свою позицію до розмислів у вигляді моралізацій, а зразу стає на шлях цілісного осмислення цього феномену, оскільки зауважує на тому, що “не існує ніякого єдиного морального постулата... не можна розплутати складного і заплутаного візерунку морального світу” [5, 5]. С. Франк розмірковує про мораль не відсторонено, а намагаючись побачити її реальне здійснення, тобто вплетеність у життя.

Він ставить задачу осмислити її у широкому окресленні, поступово переходячи до вузького тлумачення. Причому він звертається як до загально розповсюдженої думки, так і до вузьких визначень понять, які розглядає. Тобто філософ обов'язково виділяє сутнісні моменти понять, розглядаючи їх у сфері суспільних стосунків, а не знаходячись у сфері чистого мислення.

Отже, цінним для розкриття аспектів нашої проблеми дослідження постає бачення нами особливостей *духовності особистості* в етичному вченні С.Франка при обґрунтуванні найважливіших констант стану європейського духу початку ХХ століття, усвідомлених через безпосередній живий досвід періоду російського зарубіжжя, тобто бачення під кутом зору цілісності і системності: “добро твориться – і лише ним, його творінням, зло знищується – однією лише *духовною справою* та її здійсненням – любовним єднанням людей” [7, 128].

Для подальших досліджень в річищі осмислення концепту духовності цікавим для розгляду є постановка питання смислу життя як в етичному вченні С. Франка, його етики Абсолюту, так і у його філософській системі в цілому. Також важливими елементами у такому підході постають контекст християнської моралі та духовна релігійна практика, які могли б стати особистісними орієнтирами сьогодення.

Література

1. Бердяев Н.А. Диалектика божественного и человеческого / Николай Бердяев; [сост. и вступ. ст. В.Н.Калюжного]. – М. : АСТ; Харьков : Фолио, 2005. – 620 с. – (Philosophy).
2. Идейное наследие С.Л.Франка в контексте современной культуры / Под ред. Владимира Поруса [Серия “Религиозные мыслители”]. – М. : Библиейско-богословский институт св.апостола Андрея, 2009. – х + 267 с.
3. Ларіонова В.К. Етика Абсолюту С.Л.Франка / Ларіонова В.К.: [Монографія].–К. : Віпол, 1996. – 100 с.
4. Проблема смислу у філософії та культурі російського Срібного віку. [Матеріали Міжнародної наукової конференції 2008 року]. Випуск чотирнадцятий. – Дрогобич : Ред.-вид. відділ ДДПУ імені Івана Франка, 2008. – 460 с.
5. Франк С.А. Сочинения /Франк С.А. – Мн. : Харвест, М. : АСТ, 2000. – 800 с. – (Классическая философская мысль).

6. Франк С.Л. Реальность и человек /Франк С.А./ [Сост. П.В.Алексеев; Прим. Р.К.Медведевой]. – М. : Республика, 1997. – 479 с. – (Мыслители XX века).

7. Франк С.Л. Смысл жизни // Вопросы философии. – № 6. – 1990. – С. 68 – 131.

Уханкина Валентина. Духовные поиски Семёна Франка. В статье сделана попытка нового взгляда на исходные основы этического учения представителя восточнославянской парадигмы С.Л.Франка, рассматриваются сущностные аспекты личностного измерения духовности сквозь призму основных элементов этической системы представителя западноевропейской парадигмы Ф.Ницше. Утверждается мысль об изменении смысложизненных ценностей человечества, связанную с мировоззренческими установками на “любовь к ближнему” и “любовь к дальнему”.

Ключевые слова: духовность, смысл жизни, любовь к дальнему, любовь к ближнему.

Ukhankina Valentyna. Semen Frank’s Spiritual Quest. The article deals with the main principles of S. Frank’s ethical teachings, a representative of east-Slavonic paradigm. We have considered the essential aspects of the personality dimension of spirituality in the light of the main elements of Friedrich Nietzsche’s ethical system, a representative of western paradigm. The idea of change of life values of the humanity, related to philosophical attitudes to “love of neighbour” and “love of stranger” is confirmed.

Key words: spirituality, meaning of life, love of stranger, love of neighbour.

УДК 1(477)(09)+262.8
М 64

Ірина МІРЧУК

ФІЛОСОФСЬКІ ПОГЛЯДИ ГАВРИЇЛА КОСТЕЛЬНИКА НА ПРОБЛЕМИ ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ

У статті розглядаються філософські погляди о. Гавриїла Костельника – людини, яка вважала, що справжня мудрість полягає в умілому підгляданні дивних тайн життя-буття – тайн природи, матерії, душі, світа, Бога. Вводяться в науковий обіг ті праці доктора філософії Г. Костельника, в яких він розглядає проблеми буття, існування людини, людської сутності, її духовного начала.

Ключові слова: *людина, душа, матерія, дух, релігія.*

Постановка проблеми. Сучасний етап розвитку суспільства докорінно змінив уявлення про роль та місце людини в цивілізаційному процесі. Сьогодні вирішальне значення в невпинному поступі до створення світового товариства вільних та розвинених держав надається людському капіталу. Саме людський капітал є фактором забезпечення найвищих темпів соціального прогресу, і тому держави, політика яких орієнтована на сприяння розвитку людського потенціалу, досягають найбільших успіхів. Осягнення сутності людського буття належить до розряду вічних філософських проблем. Кожний філософський напрям дає свою відповідь на це традиційне запитання. Це зумовлено тим, що в усі часи те чи те розуміння сутності існування людини впливало на розвиток усіх частин гуманітарного знання. Психологічні, соціологічні, економічні, політичні, лінгвістичні та інші теорії завжди мають в основі певний філософський підхід до тлумачення сутності буття

людини, і водночас розвиток конкретних галузей науки сприяє подальшому вдосконаленню і збагаченню уявлень про те, що таке людина.

З розвитком філософської думки підходи до сутності людини стають все більш багатозначними при наявності закономірності, відзначеної неперервними спробами знайти в людині щось, що визначає такий зміст, який притаманний тільки їй. Українська філософська думка теж намагалася з'ясувати межі людського життя, визначити духовну сутність людини, проблеми життя і смерті, свободи і щастя.

Аналіз останніх досліджень і публікацій переконує, що розвинуте вчення про людину сягає коріннями в античну філософію, де є зародки практично всіх наступних напрямків філософсько-антропологічної думки. Ще в V ст. до н.е. давньогрецький філософ Протагор заявив: “Людина є міра всіх речей – по існуванню існуючих і не існуванню неіснуючих”, розглядаючи людину не тільки як частку природи, але її існування в умовах соціокультурного буття [1, 280]. Слідом за Протагором і софістами проблему людини розробляє і Сократ, який акцентує увагу на внутрішньому світі, моральних якостях та можливостях, на душі, в якій бачить певну – третю – величину між світом ідей і світом речей Сократ закликає пізнати самого себе. Але пізнати не означає сприйняти вже готову істину. Мета пізнання не дана у завершеному вигляді. Життя вимагає іншого: пізнавай, шукай самого себе, випробуй себе – чи добрий ти, обізнаний чи ні. Розглядаючи людину як самоцінну першоосновну істоту, Сократ звертається не до людини взагалі, а до конкретного індивіда.

Подвійність людини залишається найважливішою рисою і середньовічної антропології. Ідеї Платона у середні віки розвиває Августин Блаженний, пізніше представники реалізму. Традицію Арістотеля продовжує Фома Аквінський. Проте ідеї античності під впливом християнського вчення набувають іншого змісту. Виникають нові уявлення про ставлення людини до природи та до вищої реальності. Людина розглядається як образ та подоба Бога, вінець творіння і цим остаточно виноситься за межі природи, протиставляється їй як володар. З іншого боку, особистий Бог передбачає і особисте до себе ставлення. Звідси

пильна увага до внутрішнього життя людини, що співвідноситься не так із зовнішнім – природним чи соціальним – світом, як із трансцендентальним творцем, що народжує у людини загострене відчуття власного Я, а в філософії призводить до відкриття самосвідомості. Надмірному прояву людської волі більше уваги приділяється в августино-францискайському напрямку, в номіналізмі (Росцелін, Дуне Скотт, Вільям Оккам). Безпосередньо ця лінія сприймається та розвивається ідеологами Реформації (Мартіном Лютером, Жаном Кальвіном та ін.) та через Сьорена К'єркегора передається сучасним екзистенціалістам і представникам діалектичної теології [11].

Українська філософська думка у різні історичні періоди теж не залишила поза увагою повні глибини питання Буття (І. Вишенський, Г. Сковорода, Т. Шевченко, І. Франко, В. Винниченко та інші). І тут чільне місце належить Григорію Сковороді. Саме він повернув українську філософію до етико-моральної проблематики в її практичній спрямованості на людину, духовне начало в ній, розвинув комплекс ідей та узагальнювальних положень, що були актуальними не тільки для його часу, але й сьогодні потребують осмислення й не підлягають однозначним інтерпретаціям та оцінкам [10, 129].

У ХХ ст. проблема людини стає невід'ємною часткою досліджень практично усіх філософських напрямків. Не зміг оминати її у своїх філософських трактатах український релігійний мислитель першої половини ХХ століття Гавриїл Костельник – людини, яка вважала, що “справжня мудрість не в негациї, а в умілому підгляданні дивних тайн життя-буття – тайн природи, матерії, душі, світа, Бога” [2, 92].

До глибокого осмислення явищ і процесів навколишньої дійсності та людської сутності спонукала о. Костельника його філософська освіта, ерудиція, професійне чуття, яке давало змогу “заглянути за межі очевидного” (Ортега-і-Гассет). У цій статті розглядаються лише ті праці, де Гавриїл Костельник аналізує і викладає свої погляди на найголовніші філософські проблеми – людське буття, матерія, дух, релігія: “Світ як вічна школа”, “Поняття матерії в старинних атомістів в нинішній фізиці”, “Границі Вселенної”, “Пізнання зовнішнього світа”, “Матерія й дух”, “Зародкова душа”, “Генеза людської душі та її природа на підставі

біологічних фактів”, “Генеza жіночого й мужеського полу”, “Пізнання зовнішнього світа” та ін.

Мета статті – реконструкція і з’ясування системи філософських поглядів Гавриїла Костельника на походження та існування людини, на роль науки та релігії у цьому процесі, дослідження зв’язків ідей і поглядів Костельника з провідними течіями європейської філософії ХХ ст.

Гавриїл Костельник активно писав свої праці в період тотального захоплення філософією позитивізму. Абсолютизуючи досягнення природничих наук, позитивісти намагалися будь-яке знання “втиснути” у наукові рамки. Це помітно і в творах Г. Костельника. Його праці “Границі Вселенної” (1924), “Генеza жіночого і мужеського полу” (1933), “Світ як вічна школа. Філософічні розважання” (1931) є спробами науково пояснити різноманітні питання, які хвилювали людство, і на які ні наука, ні релігія не могла дати вичерпної відповіді. Г. Костельник досконало знає тогочасну фізику, на основі якої твердить, що античне уявлення про атоми спростоване теорією Бора, Ленарда, яка розбила атом на частинки, пов’язані енергією. Згодом він напише, що будова атома нагадує будову Всесвіту. Як бачимо, Г. Костельник у доступній для кожного, навіть пересічного слухача формі, викладав еволюцію поняття матерії під впливом новітньої фізики, вважаючи, що квантова механіка аж ніяк не заперечує матеріальну першооснову світу. Проте, він не був би релігійним філософом, якщо б не заявив, що “відкриття поняття енергії – це знак для релігійного світогляду, зближення фізики і релігії, тіла і душі”. Душа поєднана з енергіями тіла, вона поетично вдосконалюється – від рослини до тварини і до людини [7, 6]. Якщо матерія як основа відчуттів не є таємницею, то таємниця духовного первня у світі залишається нерозгаданою. Дарвін, наприклад, пояснював і виникнення світу, і зародження життя на Землі чисто механічним способом, без Бога й душі. Гавриїл Костельник зауважує, що навіть у мові простої людини є різні поняття щодо відмінностей живого: людина вмирає, тварина гине, здихає, рослина в’яне, засихає. З цього факту можна зробити висновок про відмінності матерії й духа. Духовні явища ніхто ніколи у філософії не заперечував, однак багато хто замишлювався, твердить професор, яким чином співвідносяться

матеріальні й духовні явища, а також, що первинне – матерія чи дух. Цим питанням він присвятив спеціальну лекцію у 1934 р. для членів того ж Богословського наукового товариства – “Матерія і дух”. Релігія подає духовну причину світу – Бога, яка пояснює всі загадкові явища: доцільність у природі, совість у людині та ін. Матеріалісти ж слушно помічають, що релігія пояснює таємницю світу через ще більшу таємницю, тому що “Бог ще більше загадковий, ніж світ” [6, 5]. Релігія не дає вичерпного пояснення світу, тому що не пояснює склад речей, їх причини й наслідки, як цього вимагає наука. Костельник знаходить тут дуже цікавий, і, на наш погляд, вдалий вихід із скрутного становища, в яке сам себе поставив своїми роздумами: “Релігія пояснює ціле життя таємницею, але й наука, чим далі просувається, тим більше таємниць відкриває” [6, 5]. Матеріалізм міг народитися внаслідок логічного мислення, тому він і виник в античності, як пише Костельник, – “в науковому середовищі”. За приклад йому служить атомізм Левкіпа, Демокріта, Епікура, і цей матеріалізм він вважає найбільш послідовним і логічним. Однак матеріалізм ХХ ст. не може похвалитися такою послідовністю й переконаністю, бо він розв’язував загадку світу. Новітні фізики й хіміки виявили в матерії внутрішні закони, підвладні арифметично-геометричній плановості на зразок гармонії чисел Піфагора, проте є й аномалії, відхилення, які не можуть бути визнані за доцільні. Вони важливі, бо підтримують життя. Доцільні закони органічного світу мають прототипи в неорганічному світі, а поняття енергії, гравітації зруйнувало матерію. Із досліджень новітніх фізиків випливає, що Всесвіт “більше подібний до думки, ніж до машини” [6, 9]. Хімія не може пояснити походження життя, тому мусимо сприймати, що це вид енергії.

Але звідки життя на Землі? Матеріалісти стверджують, що воно або самозародилося, або занесене метеорами чи промінням. Однак знаємо, що космічні промені згубно діють на живе, а в космічних просторах немає повітря – як бачимо, Гаврііл Костельник намагався вже у свій час розв’язати ті проблеми, які й нині хвилюють учені уми. З певністю можна сказати лиш одне: у природі панує доцільність, логіка, і розум є дар природи, а не здобуток людини. Розуму немає без свідомості, а людський ро-

зум – найвища її здатність, бо може себе моделювати в роботах, машинах. Отже, для Костельника немає сумніву: ми – роботи Творця. Своїми високими досягненнями наука в ХХ ст. ставить під сумнів матеріалізм, і первинним є Дух.

Як людина оцінює першооснову світу, залежить від її розуму і волі. Костельник свідомий того, що людині не слід нав'язувати певні переконання: “Реальна цілість – людська душа, яка має свободу мислити й свободу діяти” [8, 14]. Людська воля вільна, тому щодо походження й першооснови світу можна дотримуватися різних думок. Такі думки диктує найчастіше віра: “Твоя віра дає спеціальну вартість цілому світові й тобі – і твоїм дітям, і твоїм сусідам, і цілим народам: вартість, норми для життя, права і обов'язки, надії й мрії для щастя... А для людей не можуть бути важливішими якісь інші речі, як власне ті загальні й всеобіймаючі форми життя. Тому між людьми йде вічна боротьба за ті форми – релігійна боротьба” [8, 22]. Протилежними сторонами, або різними підходами до вирішення вічних проблем, що постають перед людиною, є наука і релігія. Релігія народжується з інтуїтивного, глибинного пізнання світу, а наука – з дискурсивного, аналітичного пізнання. При цьому Костельник переконаний, що “наш розум куди сильніший у своїх інтуїційних схопленнях, ніж у дискурсійних” [8, 44], тому наука загострює сприйняття світу буденною свідомістю, тобто схоплює відчуттями зовнішні явища, тоді як релігія служить “побільшуючим склом для життя, для пробудження свідомості” [8, 45]. Роздуми про першооснову світу, навіть, коли дадуть якийсь прийнятний результат, не вичерпають проблеми, оскільки матеріальний світ не вичерпує всієї повноти буття, як не вичерпує знань про нього наукове знання. Світ так влаштований, переконаний Костельник, щоб людина шукача Бога. Тому він цілком свідомий того, що “наука виростає з нормальної свідомості”, а релігія, як твердили Юм чи Кант, – з чуття. А Гавриїл Костельник вважає, що релігія “виростає з глибокої яви, з пробудження духа. Пробуджена свідомість се не чуття, але ціла душа зі своїм розумом і чуттям, однаке в стані повного пробудження. Як лампа, котра світить повним своїм світлом” [8, 43]. Ці слова переконують, що Костельник був свідомий і чітко визнавав поряд з матеріальним і духовне начало світу.

Однак, як ми бачимо з попереднього викладу, він фахово й професійно намагається вирішувати філософські проблеми матеріальності світу, його пізнаваності і, що найголовніше, його першопочатку. Не менш цікавою днтя нього була й проблема простору та його характеристик – скінченності та нескінченності. Як читаємо в його роботі “Границі Вселенної” (1924), професор приготував спеціальну працю “Простір і Вселенна”, де намагався вирішити два складні питання, які віддавна хвилювали філософів, а саме, “порожність” простору і його межі. Здебільшого філософи погоджувалися з Демокритом, що простір – це “ніщо, яке однак існує”. Пояснюють це по-різному. Одні твердять, що це свого роду буття, з ними Костельник готовий визнати, що простір – це буття, порожнеча якого відносна, отже воно має свої межі [4, 4]. Розглянувши різні думки філософів, серед них і антиномії Канта про межі Всесвіту, Костельник спростовує його аргументацію. Однак і математичне безкінечне існує лише в уяві, в розумі, воно має лише релятивне значення і є лише поняттям. Висновок професора красномовний: ми абсолютизуємо досвід, але він не дає істинного уявлення про речі – це видно на прикладі простору: “Ось хрест для філософів; простір не дається поняти ані як обмежений, ані як необмежений” [4, 34], а те, що помислимо як можливе, мусимо приймати, як дійсне. Межі простору не мають зовнішньої сторони – це знав уже Епікур, – так розмірковує над цією складною проблемою професор, тут не допомагає й математика, бо “арифметичні аксіоми абсолютно конечні, а геометричні – ні, тому в природі не мусять бути здійснені”. Усі ці роздуми привели Г. Костельника до висновку, що “простір є такий, яким його собі уявляємо” [5, 61].

Важливою частиною антологічної проблеми у професора є проблема природи людської душі. У роздумах про природу людської душі Гавриїл Костельник не зупиняється на головній проблемі, яку він іс на першу сторінку праці “Зародкова душа”, а намагається вяснити проблему значно ширшу – співвідношення тіла й душі, буття й ідеї, матеріального та ідеального. Його хвилює у зв’язку з цим питання, звідки походять душі нових індивідів і що таке людська душа. Аналізуючи погляди різних теологів і філософів, учених-природознавців від найдавніших часів до початку ХХ ст., професор намагається пояснити

їхні думки рівнем розвитку тогочасного природознавства, що вважає цілком закономірним. Сам він схильний визнати, що “людська душа поступово розвивається – паралельно з розвитком людського організму. Ось ця думка, котра визволяє нас з пут антиномії й узгіднює зі собою всі фази в процесі розвитку людської нової одиниці” [5, 8–9]. Людина є частиною природи, отже душу мають усі природні речі, “органічне царство”. Хто визнає людську душу, той повинен визнати, що все живе також має душу: “Заперечити душу взагалі, цього нині не важуться зробити навіть матеріалісти” [5, 10]. Але що це таке – життєвий принцип, тобто душа? Чи не щось додане до матерії, чи не “друга сторона матерії”? Якщо б душа була “другою стороною матерії”, то вся матерія – і органічна, й неорганічна, була б живою. Мертва матерія повна усякої енергії, перебуває в русі безупинно – “одначех рух ще не творить життя” [5, 11]. Життя має особливі властивості – прикмети, серед яких є народження, продукування потомства, смерть. У природі немає самозародження організмів, отже органічне породжується тільки органічним, Г. Костельник схильний визнати як ознаку живого “якусь спеціальну формацію матеріальних енергій” [5, 12], яку нині генна інженерія вважає спадковістю. У рослинах і тваринах – це душі.

Визначаючи наявність матеріального світу і душі як умови життєздатності тіл і процесів, Гавриїл Костельник не вдається до таємниць, щоб пояснити регенерацію живого, в т.ч. й людини. Очевидно, створюючи перші живі істоти, Бог дав їм душу, але в подальшому “слідуючі генерації душ Бог уже не потребував безпосередньо творити, бо дав душам силу регенерації. Всяка душа родиться з душі, а не з матерії” [5, 31]. У цьому переконує наука біологія – кожне життя походить із життя. Тут Костельник цілком на боці науки, визнає її досягнення як доказові й цілком реальні. На всі закиди й запитання, які могли б виникнути з приводу відмінностей зародкової й зрілої душі чи їх властивостей, у Г. Костельника є одна відповідь: “Бог може творити все, як безпосередньо, так і посередньо – через природу” [5, 37]. Професор визнає, що він солідаризується з Томою Аквінським, який вже у XVI ст. “на свій спосіб, який йому був доступний при його метафізиці й знанні природи”, “приймав розвій людської душі в ембріоні”, а якби нині жив, то приймав би це “відповідно до

нинішнього стану біології” [5, 40]. Від Томи погляд Костельника відрізняється тим, що він не вважає, ніби людині спершу притаманна рослинна, згодом тваринна, а нарешті людська, раціональна душа. Ця душа є навіть у зародку людини, наче насіння. Проте, як видно з подальшого викладу проблеми душі, з посилань на численних авторів, для Костельника залишається однаково непереконливою і теорія креаціонізму і теорія генерації стосовно душі. Матеріальний світ для нього є наявним, реальним – це доведено наукою, і він їй цілком довіряє. А щодо ідеального, особливо душі, професор сумнівається, бо ці сумніви породжені розвитком наукового знання і станом філософського осмислення світу.

Як глибоко розмірковував Костельник над проблемами співвідношення матеріального й ідеального, як його хвилювала проблема першооснови світу, видно і з праці “Генеза жіночого й мужеського полу”. Тут він розглядає функцію статі у природі, і насамперед – навіщо в природі диференціація статей, від чого залежить їх відмінність? Виходячи з досягнень біології, Гавриїл Костельник детально пояснює як клітинну будову організмів, так і будову самих клітин, специфіку їх розмноження, види розмноження, як вегетативний, що не потребує, на його думку, статевих особливостей. Статеві особливості – це свідчення багатства природи. Дві статі проявляються вже у насінних клітинах, вони “потрібні для відмолоджування й скріплювання нової генерації” [3, 8]. Вивчення праць учених дозволило Г. Костельнику зробити висновок, що “природа любить контрасти, і при копуляції з’єдинює життєвий принцип з одного пня з життєвим принципом з другого пня. Саме для цієї цілі існують два поли в природі... А через те природа збагачується різними комбінаціями, типами і відмінами” [3, 13]. Жіноча стать в природі основна, – робить висновок учений, а чоловіча ніби додаткова, вона існує для збагачення природи. У людському роді чоловік є носієм духовних цінностей, тому людина – вінець природи. Люди не можуть походити від мавпи, тому що в них зовсім інший внутрішній життєвий принцип – цей принцип – розум: “Якщо еволюція всіх органічних родів з одного пня є фактом, то вона також мусіла бути еволюцією задля внутрішнього, життєвого принципу” [3, 15–16].

Вельми ретельно, на конкретних дослідженнях науковців, Гавриїл Костельник пояснює проблему походження різної статі,

які чинники вирішують стать. “Це залежить виключно від зародкової клітини”, – резюмує професор, пояснюючи, що жодні зовнішні чинники не можуть впливати на стать народжуваних організмів. Згадаймо, що донині це є величезною таємницею. Однак природа сама регулює чисельне співвідношення одиниць чоловічого й жіночого роду, і “сама вирішує, з котрих насінних клітин мають розвинутися самиці, а з котрих самці” [3, 19]. Все це природа чинить з огляду на спосіб життя майбутніх організмів і на добро кожного роду.

У висновках наголосимо лейтмотив наукових пошуків Гавриїла Костельника: у людині тісно пов’язане матеріальне й духовне, свідченням чого є мова, мислення, релігія. Г. Костельник детально аналізує вчення як давніх, так і сучасних йому вчених-атейстів, до яких відносить Ч. Дарвіна, З. Фрейда з метою показати, що релігійне чуття глибоко пов’язане з людською природою, а теорія Дарвіна, стверджуючи, що людську природу створила людська свідомість “я”, він вважає абсурдом. Згідно з теорією Фрейда, релігія пов’язана з почуттям небуденності, піднесеності, одухотворення людини, джерело якого важко знайти в природі. Релігія є ілюзією, якій не місце в матеріалізованому світі, вона стоїть неначе над природою людини. Чуття, з яким Костельник пов’язує релігію, не входить у його поняття природи. Водночас свідомість людини є складовою її природи: “Свідомість – це “розв’язаний бік” природи, щоби свідоме єство могло само собою кермувати в житті, щоб могло вести самостійне, індивідуальне життя. Природа тут полишила людині свободу, щоб людина могла бути “ковалем своєї долі”, щоб людина сама могла “будувати” фізіономію своєї душі, а від тої будови, очевидно, залежний також спосіб життя людини чи то взагалі її доля. Кожна думка, а властиво кожний зміст свідомості лишає по собі слід у нашій душі – собі питомий слід” [9, 31]. Такі слова цілком заперечують самого Костельника, коли він спростовував теорію Дарвіна про те, ніби людську природу створила людська свідомість. Як бачимо, сам професор дійшов такого ж висновку, бо інакше й не могло бути. Він був насамперед ученим, інтелектуалом, який глибоко аналізував усе прочитане й побачене. Релігійний сан зобов’язував це спростовувати, і Костельник підкорявся обов’язку – так можна розуміти його виступи проти наукових висновків. Він сам це засвідчує: “А що частіше перебуває в нашій

свідомості, це бере нашу душу в полон”, при чому чуття значно сильніші, ніж думки, почуття впливають на розум. Звичний природний світ, у якому живе людина, для неї є єдиним реальним світом. Поглинута своїми турботами, вона не замислюється над, так би мовити, метафізичними, абстрактними проблемами чи поняттями. Для людини тут усе знайоме, близьке, усе пояснене чи з досвіду, чи з науки. Але коли перед людиною відкривається інша сторона світу, як увечері зоряне небо, тоді вона усвідомлює таємничість світу, своє безсилля чи непевність. Звідси виростає коріння релігії, отже віри в ідеальне: “Релігійні мотори стають в нашій душі живіші й сильніші, коли якісь надзвичайні події цілком поторошать “чуття нічогости” і в душі в повній силі віджиють почуття таємности, непевности, нашої власної безсильности й маленькості, от як нам хтось дорогий умре, а в людей, що безпосередньо залежні від природи, коли йде буря, град, повінь...” [9, 36].

Чи не нагадують ці роздуми Л. Фойєрбаха з його поясненням коренів релігії? Тим більше, що далі Костельник пише: “Релігійні люди підтверджують віру в своїй душі логічним і психологічним культивуванням містичного зміслу життя-буття” [9, 37]. Це засвіджує і Біблія.

Зрештою, можемо прочитати в наукових журналах кінця ХХ ст. таку саму думку. Авторами її можуть бути і фізики, і хіміки, і біологи, і психологи. Для нас важливо, що Г. Костельник розумів і пояснював це **у першій третині ХХ ст.**

Література

1. Волинка Г. І. Філософія стародавності і середньовіччя в освітньому контексті. / Г. І. Волинка. – К. : Вища школа, 2005. – 544 с.
2. Костельник Гавриїл. Агана Dei. Символ віри модерної людини. / Гавриїл Костельник. – Львів. Накладом автора, 1936. – 95 с.
3. Костельник Гавриїл. Генеза жіночого й мужеського полу. / Гавриїл Костельник. – Львів. Накладом автора, 1932. – 30 с.
4. Костельник Гавриїл. Границі Вселенної. / Гавриїл Костельник. – Львів. Накладом автора, 1924. – 61 с.
5. Костельник Гавриїл. Зародкова душа. Генеза людської душі та її природа на підставі біологічних фактів. / Гавриїл Костельник. – Львів : накладом автора, 1931. – 48с.
6. Костельник Гавриїл. Матерія й дух. / Гавриїл Костельник. . – Львів : накладом автора, 1934. – 14 с.

7. Костельник Гавриїл. Поняття матерії в старих атомістів і в нинішній фізиці. Відчит на наукових зборах Богословського наукового товариства у Львові 30 листопада 1932 р. / Гавриїл Костельник. – Львів. Накладом автора, 1932. – 14 с.

8. Костельник Гавриїл. Світ як вічна школа. Фільософічні розважання. / Гавриїл Костельник. – Львів. Накладом автора, 1931. – 59 с.

9. Костельник Гавриїл. Справжнє джерело атеїзму. / Гавриїл Костельник. – Львів. Накладом автора, 1935. – 96 с.

10. Петрів Оксана. Екзистенційний вимір людського буття в українській філософсько-літературній традиції. / Оксана Петрів. // Людинознавчі студії : збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка / ред. кол. Т.Біленко (гол. ред.), В.Бодак, В.Возняк та ін. – Дрогобич : Ред.-вид. відділ ДДПУ імені Івана Франка, 2012. Випуск двадцять шостий. Філософія. – С. 126–139.

11. Рассел Бертран. Історія Західної філософії. / Бертран Рассел. – К. : “Основи”, 1995. – 759 с.

Мирчук Ирина. Философские взгляды Гавриила Костельника на проблемы человеческого бытия. В статье рассматриваются философские взгляды о. Гавриила Костельника – человека, который считал, что настоящая мудрость состоит в том, чтобы умело подсматривать тайны бытия – тайны природы, материи, души, мира, Бога. Вводятся в научный обиход те труды Г. Костельника, в которых он рассматривает проблемы бытия, существования человека, человеческой сущности, ее духовного начала.

Ключевые слова: человек, душа, материя, дух, религия.

Mirchuk Iryna. Havryyil Kostelnyk's philosophical views on the problem of human existence. The article deals with Havryyil Kostelnyk's philosophical views. Havryyil Kostelnyk believed that true wisdom is skilful peeping at strange mysteries of life, secrets of nature, matter, soul, world, God. We have introduced into scientific use those works by Ph.D. H. Kostelnyk, in which he considers the problems of life, human existence, human materiality and spiritual commencement.

Key words: man, soul, matter, spirit, religion.

УДК: 821.161.2“19”
Г 19

Володимир ГАЛИК

**НЕРЕАЛІЗОВАНИЙ ПЛАН ЕМІГРАЦІЇ ІВАНА ФРАНКА
ДО АМЕРИКИ (США)
(за листами до Івана Франка)**

У дослідженні проаналізовано взаємозв'язки Івана Франка із українською діаспорою в США. На основі уже опублікованих і досі невідомих широкому загалу епістолярних джерел простежено Франкові наміри емігрувати до Америки та визначено причини нереалізації цього задуму.

Ключові слова: Іван Франко, Іван Волинський, Володимир Сіменович, Америка (США), газета “Америка”, листи.

Постановка проблеми. Постать Івана Франка – одна з найяскравіших персон української інтелігенції кінця ХІХ – початку ХХ ст., про яку досить добре знали і знають не лише в Європі, а й у світі загалом. Такому визнанню український вчений завдячував не лише тим, що міг вільно писати чотирма та перекладати чотирнадцятьма мовами, а й тим, що був знайомим із видатними діячами європейської та світової літератури, культури, мистецтва. Важко знайти аналог такого вченого в Україні, як Іван Франко, та навіть не можна перелічити на пальцях йому подібних у світі, адже такому колу друзів, приятелів та співробітників могла би заздрити будь-яка славнозвісність не лише Франкового часу, а й сучасності, адже після себе український геній залишив такий великий архів і таке листування, що ще дуже довго франкознавча наука буде доповнювати автобіографічні дані як І. Франка, так і його кореспондентів. Тому питання вивчення Іваном Франком культури та історії країн світу, а також його зв'язків із їх знаними діячами займає неабияке місце у сьогоденному франкознавстві. Це зумовлюється передусім

тим, що вчений упродовж свого життя й творчої діяльності чимало уваги приділив вивченню світового культурно-історичного надбання. Значне місце у житті вченого та його спадщині посіли питання соціально-економічної історії та культури країн Американського континенту, де серед найбільш актуальних для І. Франка були Сполучені Штати Америки.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Актуальність даного дослідження полягає перш за все в тому, що на сьогодні питання зв'язків Івана Франка із українською діаспорою у США в сучасному українському франкознавстві практично не вивчене, оскільки у франкознавчих працях лише прямо чи опосередковано згадується про Франкові **наміри** емігрувати до Америки. Тут принагідно можемо згадати діаспорного франкознавця Луку Луціва, який у своїй праці “Іван Франко – борець за національну і соціальну справедливість” лише у кількох абзацах торкнувся Франкових намірів виїхати до Америки в контексті його співробітництва з діаспорним часописом “Америка” [2, 314-315], після чого дав аналіз поетичних творів І. Франка; тут відображено його співчутливе ставлення до українських емігрантів, які, покидаючи свої рідні краї, у пошуку кращої долі виїжджали за океан [2, 315-316].

З огляду на це; ставимо собі *за мету* на основі значної відомої і маловідомої епістолярної спадщини листів до Івана Франка максимально повно простежити процес формування думок вченого щодо еміграції в США, та визначити причини нереалізованого плану.

Зацікавлення І. Франка соціально-економічною історією Америки (США) пояснюється, на наш погляд, тим, що саме їх терени стали притулком для українських переселенців із Галичини в ході масової еміграції останньої чверті XIX – початку XX ст. Підтвердженням цього може бути наприклад те, що у 1888 р. Іван Франко мав намір також поїхати до Америки. Зокрема, про це довідуємося із його листа до М. П. Драгоманова від 3 вересня цього року, де вчений пише, що



Іван Волянський

збирається із дружиною виїхати до США у м. Шенандоа (шт. Пенсільванія) з метою очолення редакції газети українських переселенців “Америка” [V, 173 – 174] – першої української газети в США, яка виходила від 15 серпня 1886 р. до 22 лютого 1890 р., спочатку раз на місяць, згодом – щотижня. Засновником і видавцем газети був греко-католицький священник І. Волянський*. Згодом часопис перебрала українська греко-католицька парафія у місті Шенандоа. Її редакторами були В. Сіменович, а потім – К. Андрухович [1; 3,303; 4, 35; 5, 612].

Приводом до таких роздумів І. Франка стало родинне нестабільне матеріальне становище, адже він нещодавно одружився (травень 1886 р.) і для того, щоб належним чином утримувати родину окрім того, що був активним кореспондентом української преси, ще й завзято дописував і до польських часописів у Львові та Варшаві. В цей же час, 15 листопада 1886 р., І. Франко спробував видавати журнал “Поступ”, який 2 грудня 1886 р. було надруковано, проте його конфіскувала львівська прокуратура, а видання журналу заборонила [5, 556].

* **Волянський Іван** – народився 2 липня 1857 р. в селі Яблунів на Тернопільщині. Відомий як греко-католицький священник, громадський діяч. У 1875 р. закінчив Тернопільську гімназію. Студіював у Відні в духовній семінарії та університеті. Богословські студії закінчив закінчив 1880 р. у Львові. Завідував парафіями на Тернопільщині, а згодом, у 1884 р. виїхав до США як перший український священник-місіонер. Тут заснував першу парафію Св. Михайла, перші читальню, хор, оркестр. За його стараннями, 19 грудня 1884 р., на американському континенті відбулася перша Служба Божя на українській мові. Ініціатор створення української газети “Америка” (з 1891 р. – “Русское слово”, потім – “Свобода”). У 1892 р. повернувся в Галичину де служив на парохії села Острівець біля Тереховлі. Водночас був членом повітової ради товариства “Сільський господар”. У 1896 р. виїхав до Бразилії з метою вивчення життя і побуту емігрантів та надання їх духовної допомоги. 1897 р. повертається до Галичини і обіймає парохію в Острівці, а від 1913 р. – в селі Дичків на Тернопільщині. У 1918 р. був призначений митрополитом А. Шептицьким до емісійної праці на Холмщині та Волині. З 1920 р. продовжує обіймати парохію Дичкова де і помер 2 серпня 1926 р. Див. докладніше про нього у: Матейко Р. Волянський Іван Андрійович // Тернопільський енциклопедичний словник. – Тернопіль: видавничо-поліграфічний комбінат “Збруч”, 2004-2010. – Том 1, 2004. – С. 303.

З огляду на окреслені фактори І. Франко таки зважується шукати кращої долі за океаном. Підтвердженням цього є лист до І. Франка від В. Сіменовича*, який датується 25 липням 1888 р. В. Сіменович пише: “Ми вельми тішимось з Вашої готовності загостити у нашу Русь американську бо се нам честь і значеня приносить, тільки болієм над тим що неможемо Вам відповідно зате відвдячитись” [III, 221]. Далі автор просить вибачення у вченого, що даного листа пише особисто, а не І. Волянський, пояснюючи це тим, що отець має дуже багато справ. Побіжно В. Сіменович розповів Франкові про складні умови часопису “Америка”. Він запевняє вченого, що його з дружиною приймуть з розпростертими руками, але більшої пенсії за роботу як 50 доларів в місяць запропонувати не можуть. Дана сума за тогочасними американськими мірками, на думку В. Сіменоваича, не була ні малою, ні великою. З огляду на це редактор “Америки” пропонує детальніше погодити справу уже по приїзді вченого у Шенандоа [III, 221 – 222].

Щоб якось переконати І. Франка, що запропонована йому зарплата – цілком нормальна сума для прожиття, В. Сіменович подає йому місцеві розцінки на житло, продукти харчування, одяг тощо. Водночас автор листа пропонує і заняття для Франкової дружини. На його думку, вона могла б зайнятися тут кроєм

* **Сіменович Володимир** – народився 1859 р., родом з Бучача що на Тернопільщині. Відомий як громадський діяч у США, лікар та брат О. Кисілевської. Прибувши у 1887 р. до США, поселився в Пенсильванії, де працював редактором першої в Америці української газети під назвою “Америка”, а також вчителем у школі українознавства і завідувачем українською кооперативною крамницею. Пізніше, отримавши фінансову допомогу від одного з литовських лікарів, закінчив медичні студії в Балтіморі (Меріленд). З 1892 перебував у Чикаго. Упродовж 1912-1914 рр. – голова Просвітної Комісії Українського Народного Союзу, а з 1930 до 1932 р. головний редактор тижневика “Україна” в Чиказі/ Водночас був професором медицини в Раун Медікал Колледж. Помер у 1932 р. в Чикаго. Див. про нього докладніше у: Марусик Н. Створення української громади та першої Української Греко-Католицької парафії в Чикаго. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://catholicnews.org.ua/stvorennya-ukrayinskoyi-gromadi-ta-pershoyi-ukrayinskoyi-greko-katolickoyi-parafiyi-v-chikago>.; Сіменович Володимир. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://uk.wikipedia.org/wiki/Сіменович_Володимир.

та шиттям жіночого одягу, проте застерігає, що цей вид зайнятості не принесе великих прибутків [III, 223].

Розповідаючи про скрутне матеріальне становище часопису “Америка”, В. Сіменович пропонує І. Франку привезти з собою власну бібліотеку, за транспортування якої, йому будуть відшкодовані витрачені кошти. Також В. Сіменович радить вченому взяти з дому домашні речі (подушки, білизну тощо), а особливо наголошує, що треба узяти самовар, або машину для помелу кави, яка тут як напій, користується великою популярністю на відміну від чаю [III, 224].

За словами В. Сіменовича, до Шенандоа зголошувався приїхати коректор газети “Діло” І. Стронський, який мав би займатися тут торгівлею. З огляду на це, В. Сіменович пропонує І. Франку їхати разом із ним. Водночас автор листа просить зконтактувати з О. Нижанківським, який так само виявляв бажання виїхати до Америки. На думку В. Сіменовича, О. Нижанківський тут міг би отримати посаду управителя торгівлі і водночас зумів би скоріше вивчитися на “артиста-композитора” і прислужитися тим для місцевої громади [III, 224 – 225]. З приводу цього В. Сіменович у листі зазначає: “Має він там марновати свої літа то лутше нехай поспробує щастя в Америці а ту дуже много залежить від щастя. Ту в Америці 100% мож скорше дати собі раду як там в краю особливо коли чоловік виучиться тутного язика ангельщини. Тут аби яка праця ніколи не ганьбить чоловіка а хто хоче працювати і має яку таку силу той небоїться голоду”. З огляду на це В. Сіменович просить І. Франка привезти із собою двох вище згаданих “манаджерів”, а враз, коли б ні перший ні другий не хотіли їхати, то просить вченого на свій розсуд запропонувати дану пропозицію кому-небудь іншому [III, 225 – 226].

Продовжуючи розповідь про життя і побут української громади у Шенандоа, В. Сіменович скаржиться, що у них досі немає учителя та дяка. Попередньо така домовленість була із Бурблем з Романова, який обіцяв приїхати у липні цього року, але досі не приїхав. Тому кореспондент просить вченого про ще одну послугу – знайти його у “Просвіті” і остаточно вяснити чи він приїде чи ні. У разі його відмови, В. Сіменович пропонує вченому знайти таку людину, яка б мала “яке таке образования а притім річ дуже важна аби мав голос І Тенор розумівся на співі і

був здібним заложите хор мішаний або і мужескій, і взагалі ми радіби узгляднити все того чоловіка до Америки котрий має голос добрий осе Вас дуже просимо бо о[тець] Вол[янський] відправив дяка свого і обходиться без тогож а жеде на чоловіка з Краю” [Ш, 226 – 227].

Окрім вище ореслених прохань, які В. Сіменович мав до І. Франка із листа дізнаємося ще про одне. Мова йде про те, що редакція потребувала помічника для друкаря. Тому В. Сіменович просить вченого: “...виберіт нам якого хлопчину котрий принаймі рік або півтора єсть при друкарні до помочи нашому друкарови... Отже просимо Вас зайнятися спровадженням 2 до стору, одного на дяка, одного друкаря” [Ш, 227].

Завершуючи листа, В. Сіменович радить І. Франку, як краще добратися до Америки. Підрахувавши транспортні витрати, він наголошує, що Франкові потрібно буде витратити на дорогу з Філадельфії до Шенандоа 27 доларів (на дорогу і корабельний білет) і 20 доларів на дорогу до Філадельфії, тобто разом 47. Дану суму можна сплачувати упродовж року, що є дуже вигідним для небагатої людини. Далі В. Сіменович пропонує І. Франку замовити корабельний білет II класу і переконує, що хоча ця послуга дорожча, проте дещо вигідніша, оскільки в III класі “мушині то ще яко тако але для женщины вельми невідно між всякою голотою притім їдло і обходження почасть таке як би потреба хотяй часом не сугірше...” [Ш, 228]. За словами В. Сіменовича II клас передбачав користування бібліотекою, фортепіано та оточення відповідним товариством [Ш, 229].

У підсумку В. Сіменович підказував І. Франку, що йому треба їхати з Гамбурга до Англії II класом, а з Англії до Філадельфії I-им, оскільки ця лінія маршруту не передбачала користування II-им. Далі автор листа дає поради вченому як добратися без проблем з жандармерією до Гамбурга. За його словами, вченому, щоб “соро заїхати до Гамбургу, треба з Львова виїжджати пополудни... о 4 год. 25 м. а втакім разі заїде ся рано до Освеціма і то на ½ 8. В Освецімі а часом і в Лисковицях перелапують жандарми людей щоб не пустити. Треба оже не говорити, що їдете до Америки, а говорити що десь в Прусах остати хочете, притім треба мати якась німецьке письмо щоб в Освецімі на Коморі виказатися що єсть ся підданим австрійсь-

ким. Пашпорту нікому не тре[ба] бо за пашпортом ні в Німеччині ні тут ні нігде не питають..." [III, 230].

Далі В. Сіменович дає поради І. Франку, як поводитися і що потрібно мати з собою у разі морської хвороби та які речі першої необхідності для подорожі потрібно спакувати у валізу. Завершуючи кореспонденцію, автор просить проінформувати про приїзд подаючи контактну адресу [III, 231 – 232].

Після того, як І. Франко отримав лист-запрошення до Америки від В. Семеновича він дещо роздумував над пропозицією і нарешті вирішив їхати. З цього приводу він писав М. Драгоманову: "Я поки що доволі здоров, роботи ніякої не цураюся, то й думаю, що чому б не попробувати щастя за океаном, особливо з уваги на те, що тут, у Львові, й вік сидючи нічого не висидиш. Будьте ласкаві напишіть мені свою думку про те, і коли, може, знаєте які практичні сказівки про те, коли і як найлучче їхати через море, то дуже Вам буду вдячний" [V, 174].

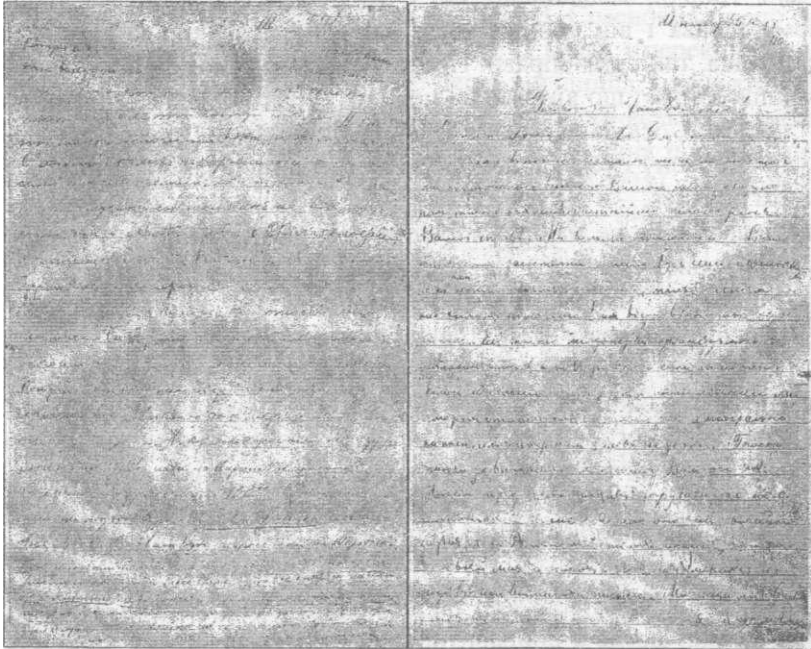
На ці запитання М. Драгоманов відповів І. Франкові 7 вересня 1888 р., зазначивши, що Франкова подорож до Америки йому цікава і він сподівається, що вона буде корисна як для І. Франка, так і для справи. Проте, М. Драгоманов застерігає товариша в тому, що він уже на перших порах попаде в конфлікти з "попами", оскільки його поїздка викличе проти нього "яку небудь "Червону Русь", а далі дійде до митрополита. Ну, й піде. Та вовка боятись, – в ліс не ходити". Що до маршруту подорожі, то М. Драгоманов не мав що порадити, оскільки сам не мав про це жодної уяви окрім того, що дізнавався із газет, але обіцяв розвідати про це у знайомого американця, який мав приїхати на днях до нього із Женеви у літературних справах [II, 293 – 294].

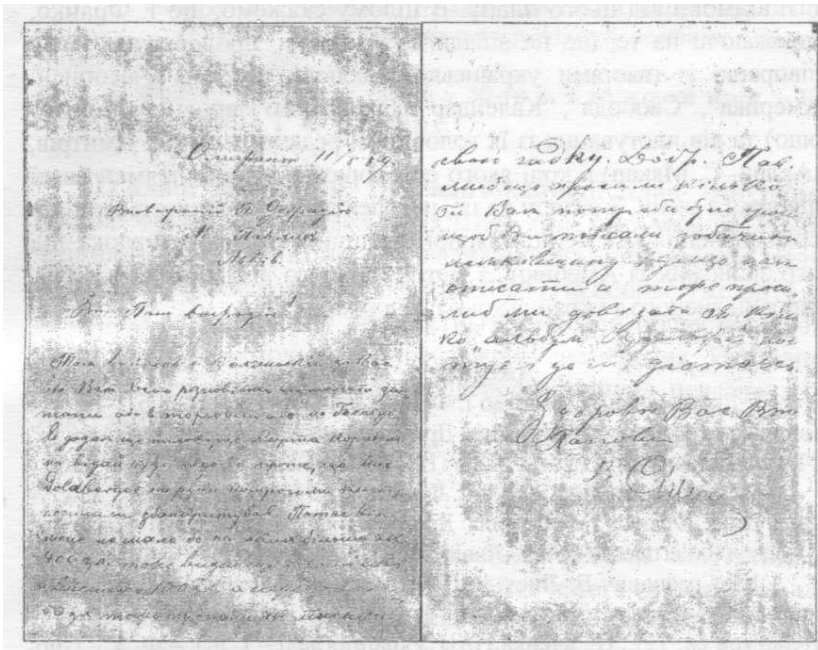
З цього видно, що М. Драгоманов не дуже прихильно ставився до Франкового задуму поїхати за океан, але все ж таки підтримував його у цьому плані. Дещо неоднозначними на цю справу були погляди ще одного товариша І. Франка – М. Павлика, який категорично був проти того, щоб І. Франко покинув рідну землю. Пізніше і сам М. Драгоманов виступив проти цього, міркуючи, що культурні потреби американських емігрантів були б добре обслуговувані таким працівником, як Іван Франко, і в Америці могла б поправитися його матеріальна ситуація, але

українські землі відчували б велику втрату, якщо б їх покинув Іван Франко [2, 314].

З огляду на це, а також й через те, що сім'я чекала на поповнення (16 липня 1887 р. у родині Франків народився син Андрій), І. Франко відкладає свою поїздку до весни, про що повідомляє у своєму листі М. Драгоманова 6 листопада 1888 р. Між іншим І. Франко підкреслив: “З розмов моїх з д. Сіменовичем виходить таке, що “Америка” стоїть не добре і що їм там головню потрібно чоловіка до лавки купецької. З другого боку, люди, знаючі о. Волянського особисто, вияснили мені, що порозумітись з ним було б мені доволі тяжко. На всякий спосіб треба се діло ще добре роздумати” [VI, 179]. В свою чергу, щоб розрадити якимось чином І. Франка, М. Драгоманов у листі від 17 грудня 1888 р. зазначив: “У нас ту заварює ся таке діло, що, може, літом (коли не буде нічого з Америки) поїдемо в Крим...” [I, 306].

Фрагменти автографів листів Володимира Сіменовича до Івана Франка





Отже, Іван Франко до Америки (США) так і не поїхав, але продовжував підтримувати контакти із редактором часопису “Америки” – В. Сіменовичем. Невдовзі, 11 травня 1889 р., В. Сіменович пише подвійного листа для М. Павлика та І. Франка. У частині листа, яка безпосередньо адресувалася І. Франку, В. Сіменович зазначає, що діаспора планує видавати “Календар” і просить вченого взяти собі якусь тему статті для даного видання: “Ми б з своєї сторони просили о повістку яку і то гуморестку може з життя лемків як вандрують до Америки або з угорських Русинів, еслиб Вам потреба було якого пояснення я б Вам подав. Щоб було в моєй відомосте. А може миб просили о пару поезій тоже відповідних до нашого Календаря” э.жэж [IV, 456 – 457].

Підсумовуючи, підкреслимо, що проаналізовані нами листи від В. Сіменовича до І. Франка, які адресувалися вченому із Америки (США), та його листування із М. Драгомановим дали можливість максимально повністю розкрити витоки Франкового задуму щодо еміграції в США та визначити подальші чинники

його відмови від цього плану. В цілому скажемо, що І. Франко, незважаючи на те, що не виїхав до Америки, продовжував тісну співпрацю із газетами української діаспори в США (часописи: “Америка”, “Свобода”, “Календар Українського Народного Союзу” тощо) та вів листування із їх головними редакторами (Н. Дмитрів, І. Ардан, С. Макар) в ході якого обговорював різні напрямки своєї співпраці з ними. З огляду на це, перспективним залишається подальше вивчення усієї епістолярної спадщини до Івана Франка від його знайомих із Америки з метою повного відтворення взаємовідносин вченого з українською діаспорою в США.

Джерела та література:

I. Драгоманов М. Лист до І. Франка від 17 грудня 1888 р. // Листування Івана Франка та Михайла Драгоманова / Ред. кол.: І. Вакарчук, Я. Ісаєвич (співголови) та ін. – Львів: ВВП “Місіонер”, 2006. – С. 304 – 306.

II. Драгоманов М. Лист до І. Франка від 7 вересня 1888 р. // Листування Івана Франка та Михайла Драгоманова / Ред. кол.: І. Вакарчук, Я. Ісаєвич (співголови) та ін. – Львів: ВВП “Місіонер”, 2006. – С. 293-294.

III. Сіменович В. Лист до І. Франка від 25 липня 1888 р. із Шенандоа. – Відділ рукописних фондів та текстології Інституту літератури ім. Т. Г. Шевченка НАН України (далі – І. Л.). – Ф. 3. – Спр. 1619. – С. 221 – 232.

IV. Сіменович В. Лист до М. Павлика та І. Франка від 11 травня 1889 р. із Оліфанта. – І. Л. – Ф. 3. – Спр. 1605. – С. 456-457.

V. Франко І. Лист до М. П. Драгоманова від 3 вересня 1888 р. // Франко І. Зібрання творів у 50-ти т. + додаткові томи. – К.: Наук, думка, 1986. – Т. 49. – С. 172 – 174.

VI. Франко І. Лист до М. П. Драгоманова від 6 листопада 1888 р. // Франко І. Зібрання творів у 50-ти т. + додаткові томи. – К.: Наукова думка, 1986. – Т. 49. – С. 179 - 181.

1. “Америка” // Довідник з історії України. – 2-е видання. – К., 2001. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://history.franko.lviv.ua/1a.htm>.

2. Луців Л. Іван Франко – борець за національну і соціальну справедливість. – Нью Йорк – Джерзі Ситі: Видавництво “Свобода”, 1967. – 655 с.

3. Матейко Р. Волянський Іван Андрійович // Тернопільський енциклопедичний словник. – Тернопіль: видавничо-поліграфічний комбінат “Збруч”, 2004-2010. – Том 1, 2004. – С. 303.

4. Пиндус Б. “Америка” // Тернопільський енциклопедичний словник. – Тернопіль б: Видавничо-поліграфічний комбінат “Збруч”, 2004-2010. – Том 1, 2004. – С. 35.

5. Франко І. Зібрання творів у 50-ти т. + додаткові томи. – К. : Наук, думка, 1986. – Т. 49. – С. 810 с.

Галык Владимир. Нереализованный план эмиграции Ивана Франко в Америку (США) (по письмам к Ивану Франко). В исследовании проанализированы взаимосвязи Ивана Франко с украинской диаспорой в США. На основе уже опубликованных и до сих пор неизвестных широкой общественности эпистолярных источников прослежены намерения И. Франко эмигрировать в Америку и определена причина нереализации этого замысла.

Ключевые слова: Иван Франко, Иван Волянский, Владимир Сименович, Америка (США), газета “Америка”, письма.

Halyk Volodymyr. The unrealized plan of emigration of Ivan Franko to America (the USA) (after letters to Ivan Franko). In the article we have analysed Ivan Franko’s relationship with the Ukrainian diaspora in the USA. On the basis of already published and still unknown to the public his epistolary heritage we have considered Ivan Franko’s intentions to emigrate to America and determined the reasons for the failure of this plan.

Key words: Ivan Franko, Ivan Volianskyi, Volodymyr Simeonovych, America (the USA), “The America” newspaper, letters.

НАШІ АВТОРИ

Артюх В'ячеслав, доцент кафедри філософії Сумського державного університету, кандидат філософських наук, доцент.

Білан Тетяна, доцент кафедри культурології та українознавства ДДПУ імені Івана Франка, кандидат філософських наук, доцент.

Біленко Тетяна, професор кафедри філософії імені професора Валерія Григоровича Скотного Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка, доктор філософських наук, професор.

Бурий Андрій, старший викладач кафедри філософії імені професора Валерія Григоровича Скотного ДДПУ імені Івана Франка, кандидат філософських наук

Галик Володимир, доцент кафедри всесвітньої історії ДДПУ імені Івана Франка, кандидат історичних наук, доцент.

Дутковський Іван, аспірант кафедри філософії Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича, магістр філософії.

Залужна Алла, професор кафедри філософії Національного університету водного господарства та природокористування (м. Рівне), доктор філософських наук, доцент.

Марчук Олександр, здобував кафедри релігієзнавства та теології Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича, магістр релігієзнавства.

Мірчук Ірина, доцент кафедри правознавства, соціології та політології ДДПУ імені Івана Франка, кандидат філософських наук, доцент.

Скотна Надія, ректор ДДПУ імені Івана Франка, доктор філософських наук, професор.

Стець Валентина, доцент кафедри практичної психології ДДПУ імені Івана Франка, кандидат філософських наук, доцент.

Уханкіна Валентина, викладач кафедри філософії імені професора Валерія Григоровича Скотного ДДПУ імені Івана Франка.

Юхимик Юлія, професор кафедри дизайну та реклами Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова (м. Київ), доктор філософських наук.

Янко Жанна, доцент кафедри філософії імені професора Валерія Григоровича Скотного ДДПУ імені Івана Франка, кандидат філософських наук.

OUR AUTHORS

Artyukh Vyacheslav, associate professor of the Philosophy Department, Sumy State Anton Makarenko Pedagogical University, candidate of science (Philosophy), associate professor.

Bilan Tetyana, associate professor of the Culture Studies and Ukrainian Studies Department, Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University, candidate of science (Philosophy), associate professor.

Bilenko Tetyana, professor of the Philosophy Department named after Valeriy Stotnyi, Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University, doctor of science (Philosophy), professor.

Buryi Andriy, a senior lecturer of the Philosophy Department named after Valeriy Stotnyi, Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University, candidate of science (Philosophy).

Dutkovskiy Ivan, a post-graduate student of the Philosophy Department, Chernivtsi Yuriy Fedkovych National University, master's degree of Philosophy.

Halyk Volodymyr, associate professor of the World History Department, Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University, candidate of science (History), associate professor.

Marchuk Oleksandr, a researcher of Religious Studies and Theology Department, Chernivtsi Yuriy Fedkovych National University, master's degree of Philosophy.

Mirchuk Iryna, associate professor of the Law, Sociology and Political Studies Department, Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University, candidate of science (Philosophy), associate professor.

Skotna Nadiya, rector of Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University, doctor of science (Philosophy), professor.

Stets Valentyna, associate professor of the Practical Psychology Department, Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University, candidate of science (Philosophy), associate professor.

Ukhankina Valentyna, a lecturer of the Philosophy Department named after Valeriy Stotnyi, Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University.

Yanko Zhanna, associate professor of the Philosophy Department named after Valeriy Stotnyi, Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University, candidate of science (Philosophy).

Yukhymyk Yuliya, professor of the Design and Advertisement Department, Mykhailo Drahomanov National Pedagogical University (Kyiv), doctor of science (Philosophy).

Zaluzhna Alla, associate professor of the Philosophy Department, National University of Water Industry and Natural Resources Management (Rivne), doctor of science (Philosophy).

ЗМІСТ

СКОТНА Надія. Сутність глобалізації та її вплив на розвиток вищої освіти в Україні.....	4
АРТЮХ В'ячеслав. Це слов'янське слово “Історіософія”.....	17
ДУТКОВСЬКИЙ Іван. Соціокультурні і ціннісні чинники інноваційної діяльності.....	30
МАРЧУК Олександр. Духовні хвороби, етіологія патологічних станів і перспективи лікування.....	45
ЮХИМИК Юлія. Естетичне споглядання: сутність та модерні трансформації.....	61
БУРИЙ Андрій. Екзистенційна комунікація як об'єкт кінематографічної рефлексії.....	73
БЛЕНКО Тетяна. Герменевтичні аспекти мовної гри.....	91
СТЕЦЬ Валентина. Феномен толерантності в сучасному суспільстві.....	101
ЗАЛУЖНА Алла. Моралізаторсько-деструктивні виміри моралізму.....	111

БЛАН Тетяна. Інтеграційна складова художньо-мистецького знання.....	123
ЯНКО Жанна. Художній твір: духовність і соціальне пізнання.....	137
УХАНКІНА Валентина. Духовні пошуки Семена Франка.....	147
МІРЧУК Ірина. Філософські погляди Гавриїла Костельника на проблеми людського буття.....	157
ГАЛИК Володимир. Нереалізований план еміграції Івана Франка до Америки (США) (за листами до Івана Франка).....	169
НАШІ АВТОРИ	180

CONTENTS

SKOTNA Nadiya. The essence of globalization and its impact on the development of higher education in Ukraine.....	4
ARTIUKH Vyacheslav. This Slavic word “historiosophy”.....	17
DUTKOVSKYI Ivan. Sociocultural and Value Factors of Innovative Activity.....	30
MARCHUK Oleksandr. Spiritual diseases, etiology of morbid conditions and treatment prospects.....	45
YUKHYMYK Yuliya. Aesthetic Contemplation: the Essence and Modern Transformation.....	61
BURYI Andriy. Existential communication as an object of film reflection.....	73
BILENKO Tetiana. Hermeneutic Aspects of a Language Game.....	91
STETS Valentyna. The phenomenon of Tolerance in Modern Society.....	101
ZALUZHNA Alla. Moralistic and Destructive Measurements of Moralism.....	111

<i>BILAN Tetiana.</i> Integrational Part of Artistic-aesthetic Knowledge.....	123
<i>YANKO Zhanna.</i> The work of art: spirituality and social cognition.....	137
<i>UKHANKINA Valentyna.</i> Semen Frank's Spiritual Quest.....	147
<i>MIRCHUK Iryna.</i> Havryyl Kostelnyk's philosophical views on the problem of human existence...	157
<i>HALYK Volodymyr.</i> The unrealized plan of emigration of Ivan Franko to America (the USA) (after letters to Ivan Franko).....	169
OUR AUTHORS	182

В И М О Г И

до матеріалів фахового наукового видання ДДПУ
“ЛЮДИНОЗНАВЧІ СТУДІЇ: ЗБІРНИК НАУКОВИХ ПРАЦЬ”
(ФІЛОСОФІЯ, ПЕДАГОГІКА)

Президія Вищої Атестаційної Комісії НАН України Постановою від 15.01.2003 року ухвалила (серед іншого): “3. Редакційним колегіям організувати належне рецензування та ретельний відбір статей до друку. Зобов’язати їх приймати до друку у виданнях, що виходитимуть у 2003 році та у подальші роки, лише наукові статті, які мають такі необхідні елементи: постановка проблеми у загальному вигляді та її зв’язок із важливими науковими чи практичними завданнями; аналіз останніх досліджень і публікацій, в яких започатковано розв’язання даної проблеми і на які спирається автор, виділення невирішених раніше частин загальної проблеми, котрим присвячується означена стаття; формулювання цілей статті (постановка завдання); виклад основного матеріалу дослідження з повним обґрунтуванням отриманих наукових результатів; висновки з даного дослідження і перспективи подальших розвідок у даному напрямку”.

Статті збірника повинні відповідати цій ухвалі.

1. Приймаються одноосібні статті (без співавторів). Текст обсягом від 0,5 авторського аркуша (**20000 символів з пробілами**) до повного авторського аркуша (**40000 символів з пробілами**) подавати в комп’ютерному наборі (диск і роздрук – два примірники): редактор Microsoft Word 95 і наступні версії, шрифт Times New Roman 14, інтервал 1,5. У разі надсилання статті електронною поштою (zbirnyky@drohobych.net) паперовий роздрук (усі береги по 2,5 см) **треба долучити** до інших документів. У **тексті заборонити переноси**. Ретельно вивірені цитати треба засвідчити підписом на берегах біля кожного посилання. **Подати УДК та ключові слова**.

2. Статті друкуються українською мовою, резюме до кожної – трьома мовами: українською, російською, англійською

(кожне – *близько 500 символів з пробілами*; два останні обов'язково повинні мати переклад імені, прізвища автора і назви статті).

3. Список літератури – за абеткою (спочатку кирилиця, потім – латинка); у тексті в квадратних дужках позначається позиція та сторінка – [5, 100].

4. Бібліографія оформляється відповідно до вимог ВАК України (Бюлетень ВАК України, №3, 2008).

Архівні джерела подаються окремим блоком з римською нумерацією (за абеткою назв архівів) перед списком літератури.

5. До статей додається рекомендація кафедри (відділу) установи, де автор працює, і рецензія доктора чи кандидата наук; для статей докторів та кандидатів наук рецензії не потрібні.

6. Авторська картка: прізвище, ім'я, по батькові, посада, місце праці, вчений ступінь, звання, адреса (службова, домашня, поштова, електронна), телефони.

Редколегія відхиляє статті з порушенням цих вимог.

Збірник виходить за серійним принципом у квітні (Педагогіка, статті приймаються до 1 лютого) та у жовтні (Філософія, статті приймаються до 1 серпня).

7. Видання здійснюється із залученням коштів авторів (***10 гривень за 1000 символів з пробілами***). Гроші за статті з ***філософії*** надсилати ***поштовим переказом*** Янко Жанні Василівні, за статті з ***педагогіки*** – Федорович Анні Василівні на адресу: вул. Івана Франка, 24; ДДПУ імені Івана Франка, Дрогобич, 82100.

Адреса редколегії збірника наукових праць

“Людинознавчі студії”:

каб. 18, вул. Івана Франка, 24

Державний педагогічний університет імені Івана Франка

м. Дрогобич, 82100, Україна,

тел./факс: (03244) 38376

Координатор Олена Швед. Е mail: zbirnyky@drohobych.net

Головний редактор Тетяна Біленко. Е mail: bilenkol@ukr.net

НАУКОВЕ ВИДАННЯ

ДРОГОБИЦЬКИЙ ДЕРЖАВНИЙ ПЕДАГОГІЧНИЙ
УНІВЕРСИТЕТ ІМЕНІ ІВАНА ФРАНКА

ЛЮДИНОЗНАВЧІ СТУДІЇ

**Збірник наукових праць ДДПУ
імені Івана Франка**

ВИПУСК ДВАДЦЯТЬ ВОСЬМИЙ

ФІЛОСОФІЯ

Головний редактор **Тетяна Біленко**

Редактор розділу **Олександр Ткаченко**

Статті друкуються в авторській редакції

Технічний редактор **Богдан Шмігельський**

Здано до набору 19.09.2013 р. Підписано до друку 27.09.2013 р.
Формат 60x84/16. Папір офсетний. Гарнітура. Times. Наклад 300 прим.
Ум. друк. арк. 11,85. Зам. 167.

Редакційно-видавничий відділ Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка (Свідоцтво про внесення суб'єкта видавничої справи до державного реєстру видавців, виготівників і розповсюджувачів видавничої продукції ДК № 2155 від 12.04.2005 р.). 82100 Дрогобич, вул. І.Франка, 24. к.43. тел. 2 – 23 – 78.