

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
ЧЕРКАСЬКИЙ ДЕРЖАВНИЙ ТЕХНОЛОГІЧНИЙ УНІВЕРСИТЕТ

ГУМАНІТАРНИЙ ВІСНИК

ЧИСЛО 19

Серія: ФІЛОСОФСЬКІ НАУКИ

Випуск 3

ЧЕРКАСИ  2013

УДК 1
Г 94

Засновник: Черкаський державний технологічний університет.
Виходить двічі на рік.

Число 19 друкується згідно з рішенням Вченої ради ЧДТУ,
протокол № 10 від 20.05.2013 р.

Члени редколегії:

*Шпак В. Т., д.філос.н., професор (відповідальний редактор),
Бичко І. В., д.філос.н., професор,
Бойко А. І., д.філос.н., професор,
Марченко О. В., д.філос.н., професор,
Дуйкін В. Р., д.філос.н., професор,
Кулешов О. В., к.філос.н., доцент,
Дроздова Т. О., к.філос.н., доцент (відповідальний секретар редакції)*

Рецензент:

*Ярошовець В.І., д.філос.н., професор, завідувач кафедри історії філософії
КНУТШ*

Гуманітарний вісник : всеукр. зб. наук. праць. – Число 19. Вип. 3
Г 94 [Електронний ресурс] / М-во освіти і науки України, Черкас. держ.
технол. ун-т. – Черкаси : ЧДТУ, 2013. – 147 с. – (Серія: Філософські
науки).

Досліджуються актуальні проблеми філософії та викладання філософських дисциплін у сучасних умовах.

Для науковців, викладачів та аспірантів вищих навчальних закладів.

УДК 1

За точність посилань та достовірність фактичного матеріалу відповідальність несуть автори. Редакція може не поділяти погляди авторів.

ЗМІСТ

ІСТОРІЯ ТА МЕТОДОЛОГІЯ ФІЛОСОФСЬКИХ ДОСЛІДЖЕНЬ

<i>Шпак В.Т.</i>	Форми взаємодії протилежностей.....	4
<i>П'янзін С.Д.</i>	Динаміка прикордоння інтелектуального поля	14
<i>Козак Б.В.</i>	Історичні витоки проблематизації співвідношення метафізики і онтології.....	24

СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ

<i>Бойко А.І.</i>	Демократія як основа формування соціальних цінностей.....	32
<i>Кожем'якіна О.М.</i>	Специфіка соціальних очікувань в структурі дові- ри	44
<i>Єрмоленко В.А.</i>	Україна у цивілізаційних аспектах XXI століття.....	55

ФІЛОСОФІЯ СВІДОМОСТІ

<i>Kuliashov O.V.</i>	The causes of consciousness: anti-physicalist argu- ments	72
<i>Дроздова Т.О.</i>	Панпсихізм: pro et contra	81

ФІЛОСОФІЯ РЕЛІГІЇ

<i>Гудима І.П.</i>	Доктрина чуда та здобутки сучасного природо- знавства: спроба конвергенції істини.....	89
<i>Дем'яненко О.О., Задоянчук О.О.</i>	Проблема сім'ї в соціальній доктрині католицької церкви.....	106

ФІЛОСОФІЯ ОСВІТИ

<i>Каюк Т.В.</i>	Особливості трансформації гуманітарно- філософського культурно-освітнього простору у світовому контексті	120
<i>Брацун І.Л.</i>	Взаємодія освіти і суспільства: історія та сучас- ність.....	126

ІСТОРІЯ ТА МЕТОДОЛОГІЯ ФІЛОСОФСЬКИХ ДОСЛІДЖЕНЬ

УДК 113

В. Т. Шпак

ФОРМИ ВЗАЄМОДІЇ ПРОТИЛЕЖНОСТЕЙ

Стаття містить критичний аналіз одного із «основних» законів «матеріалістичної діалектики» – закону єдності і боротьби протилежностей. Зокрема показано, що боротьба протилежностей не абсолютна і не єдине джерело та рушійна сила розвитку природи і суспільства. Форми взаємодії протилежностей можуть бути різноманітні.

Ключові слова: діалектика, закони діалектики, протилежності, суперечності, єдність, боротьба, взаємодія, співіснування.

У марксистській філософії сутність «матеріалістичної діалектики» як вчення про всезагальний зв'язок і розвиток фактично зводиться до трьох «загальних законів руху як зовнішнього світу, так і людського мислення» (закон єдності і боротьби протилежностей, закон взаємного переходу кількісних і якісних змін, закон заперечення заперечення), які, за словами Енгельса, становлять «зовнішню необхідність», що стоїть над дійсністю, і відповідно до яких відбувається розвиток природи, суспільства і мислення [3, с.288].

Серед трьох основних законів діалектики в системі діалектичного матеріалізму закон єдності і боротьби протилежностей має особливий статус головного закону, бо визначає нібито найважливіше – джерело, рушійну силу розвитку природи, суспільства і мислення. Оскільки марксизм усюди і в усьому вбачав наявність полярних протилежностей, між якими постійно ведеться непримиренна боротьба, що і становить, на думку фундаторів марксистської філософії, внутрішнє джерело всякого руху і розвитку, то звідси і впливав висновок про вирішальну роль цього закону діалектики. Подібне філософське бачення процесів у світі пояснюється особливостями тієї епохи, коли Гегель формулював закони діалектики (XVIII – поч. XIX ст.), а Маркс і Ен-

Гегельс проголошували діалектику матеріалістичною, тобто здійснювали екстраполяцію гегелівських законів на реальну дійсність (середина XIX ст.), зображуючи і природу, і суспільство підпорядкованими цим законам. Це була епоха технічних винаходів, промислового перевороту і радикальних змін в країнах Західної Європи: формування крупної промисловості, становлення капіталізму, банкрутства дрібновласницького, ремісницького виробництва, посилення експлуатації та загострення суспільних відносин і боротьби соціальних груп за своє соціальне становище і виживання, що і породжувало конфлікти, повстання та революції. Все це і знайшло відображення в законах діалектики, адже, за словами самого їх творця Гегеля, філософія – це сучасна їй епоха, відображена в думці. Коли подібна епоха (зародження капіталізму і загострення соціальних суперечностей) настала в Росії (кінець XIX – початок XX ст.), тут також з'явилися послідовники Маркса, прихильники марксистської доктрини, в т.ч. матеріалістичної діалектики. В «роздвоєнні єдиного на взаємовиключні протилежності» і в боротьбі між ними Ленін вбачав суть, ядро діалектики [4, с.299], а саму діалектику більшовицькі вожді тлумачили як ідейну зброю робітничого класу, «пролетарську науку», яка служить теоретичним обґрунтуванням революційної боротьби пролетаріату проти буржуазії.

Основні поняття цього «закону діалектики» – протилежності, суперечності, єдність, боротьба. Звичайно і в природі, і в суспільстві існують протилежності. Це такі риси, властивості, сторони єдиного цілого – предметів, явищ, – без яких не існує і самого цілого, і які в певному відношенні суперечать один одному. Їх єдність зумовлена існуванням єдиного цілого і, крім того, вони самі зумовлюють існування один одного і того цілого, властивостями, сторонами якого вони є. Без лівої сторони не буде правої, без низу не буде верху, без народу не буде влади. Отже: єдність протилежностей – це таке співіснування і взаємодія суперечливих рис, тенденцій, властивостей, сторін, без якого не буде і самих явищ (без рабів і рабовласників не буде рабовласницького ладу).

А чому між протилежностями обов'язково – як вважали і Гегель, і Маркс – має бути суперечність і боротьба? (Різниця лише в тому, що у Гегеля ці процеси відбуваються в сфері свідомості – суперечність і боротьба понять, – а Маркс переносить їх на реальну дійсність). В часи радянського тоталітаризму існувало таке пояснення необхідності боротьби: протилежності не можуть бути нейтральними, бо вони протистоять,

виключають, заперечують одна одну, протидіють між собою. Але радянські марксистки не брали до уваги те, що і в природі, і в суспільстві протилежності в процесі взаємодії можуть мирно співіснувати. Наявність протилежностей не обов'язково породжує непримиренну суперечність, боротьбу. В історії рабовласницького Риму були епохи, коли боротьби між рабами і рабовласниками (повстань рабів) не було. В другій половині XIX ст. після промислового перевороту і буржуазних революцій та піднесення добробуту населення і становлення демократії в капіталістичних країнах Західної Європи також не спостерігалось революційних виступів пролетаріату проти буржуазії. Отже: боротьба протилежностей тимчасова, періодична, відносна, бо і самі суперечності виявляються лише в якомусь відношенні, за певних умов, хоча «діалектичний матеріалізм» проголошує єдність протилежностей відносною, а їх боротьбу абсолютною.

А загалом і єдність протилежностей, і їх боротьба – все це відносне, тимчасове, періодичне, певні моменти процесу розвитку. В т.ч. і класова боротьба в класовому суспільстві – бувають періоди, коли вона загострюється і навіть породжує повстання, революції, і навпаки, коли класова боротьба припиняється і настає період спокійного, мирного розвитку. Таким чином, розвиток відбувається незалежно від того, має місце непримиренна боротьба між протилежностями чи вони мирно співіснують і взаємодіють.

Не можна не помітити своєрідний парадокс. Діалектика, як відомо, не визнає нічого абсолютного, безумовного – фундатори марксизму неодноразово на цьому наголошували. В праці «Людвіг Фюєрбах і кінець німецької класичної філософії» Енгельс пише: «Для діалектичної філософії немає нічого раз назавжди встановленого, безумовного, святого. На всьому і в усьому бачить вона печать неминучого падіння і ніщо не може встояти перед нею, крім безперервного процесу виникнення і знищення, безкінечного сходження від нижчого до вищого» [3, с.260]. Однак коли потрібно, тоді прихильники «діалектичного матеріалізму» відступають від основних принципів діалектики. Так і в даному випадку: оголошуючи боротьбу протилежностей абсолютною, проігнорували, що діалектика не визнає нічого абсолютного.

Коли суспільство в процесі свого розвитку набуває такого стану, який конче потребує змін, а такі ситуації час від часу виникають, загострюються кризові явища, погіршується економічне становище, ускладнюється життя, зростає безробіття, багатьох

охоплює почуття безвиході, тоді і посилюється боротьба між соціальними групами, бо одні вимагають суттєвих змін, а інші не розуміють цієї необхідності або розуміють інакше. Ця боротьба і отримала в суспільстві назву «класової боротьби», тобто боротьби протилежних соціальних груп. Рабовласництво існувало до того часу, поки якоюсь мірою задовольнялися потреби суспільства. Але потреби теж зазнають змін: з розвитком суспільства вони зростають. Коли рабська праця уже не могла задовольняти суспільні потреби, настала криза рабовласницького ладу, що і спонукало до боротьби: рабовласники прагнули примусити рабів краще працювати, а раби не хотіли в таких умовах залишатися.

В епохи економічного процвітання, коли в суспільстві вимальовуються обнадійливі перспективи для усіх соціальних верств населення, всі живуть надіями на краще майбутнє, риси якого поступово стають реальністю. Ось чому революційні гасла Маркса і Енгельса та їх послідовників, заклики до класової боротьби проти капіталістів, до пролетарської революції в другій половині XIX ст. були голосами волаючих у пустелі, піддавалися критиці і висміювалися, як це було на установчому зібранні I Інтернаціоналу – «Міжнародного товариства робітників» (1864р.), – на якому пропозиції Маркса включити до проекту програми його революційні ідеї не тільки відкинули, а й висміяли як «дитячі». На революційні заклики страйкувати, ставати на барикади жодної реакції в середовищі робітничого класу в країнах Західної Європи уже не було: промислова революція дала робочі місця, заробітну плату і надію на краще життя, а буржуазні революції, які вже відбулися в Англії, Нідерландах, Франції, показали, що і як слід міняти в суспільстві. Виникли парламенти, профспілки і робітничі політичні партії, які стали на захист інтересів робітників. Суттєво зріс добробут населення. Настала епоха класового миру. Це відзначав і сам Маркс: «При такому загальному процвітанні, коли продуктивні сили буржуазного суспільства розвиваються настільки пишно, наскільки це взагалі можливо в рамках буржуазних відносин, про дійсну революцію не може бути і мови» [5, с.94]. Барикади, революції, повстання, виявилось, уже нікому в Європі не потрібні. Таку катастрофу свого вчення і своїх амбіцій Маркс пережити не міг: він помер. Енгельс, врешті-решт зрозумівши ситуацію, звернувся із закликом до політичних партій: не втягувати робітників у вуличну боротьбу, а покладати основні надії на легальні, мирні методи, зокрема на парламентські вибори, бо повстання, на його думку, принесе соціалістам не перемо-

гу, а поразку. Він погоджується з ідеєю про можливість мирного «вростання» капіталізму в соціалізм в таких країнах, як Англія, Франція, Америка [2, с.227]. Введення загального виборчого права дає можливість робітникам отримати більшість в парламенті, а тому потрібно звати робітників не на барикади, а до парламенту. В цих умовах цілком закономірною стає поява реформізму. Лідери європейських соціал-демократичних партій закликають робітників відмовитись від збройної революційної класової боротьби і стати на шлях мирних реформ. І не випадково теоретиком і вождем реформізму став Едуард Бернштейн – учень, найближчий друг і соратник Маркса і Енгельса й душопріказник останнього.

Як вище було сказано, «матеріалістична діалектика» вбачає у боротьбі протилежностей джерело, рушійну силу, стимул розвитку, що приводить до розв'язання суперечності і переходу до нового стану, тобто породжує нові протилежності і нову суперечність, яка в свою чергу також повинна бути вирішена в процесі боротьби і породити нові протилежності. Не можна заперечувати того, що одним із рушіїв суспільного прогресу є боротьба протилежностей. Але і єдність протилежностей також відіграє дуже важливу роль і фактично теж є рушійною силою розвитку і не тільки тому, що без єдності протилежностей не буде їх боротьби, а й тому, що наявна єдність визначає сутність суперечностей і сам процес боротьби, його тенденцію, форму, напрямки, характер. А крім того, в суспільстві рушійною силою розвитку насамперед є інтерес, що спонукає як окремих індивідів, так і соціальні групи до розв'язання суперечностей, які виникають в процесі суспільного розвитку, до діяльності, спрямованої на задоволення матеріальних чи духовних потреб, досягнення поставленої мети, здійснення бажань і мрій. А тому абсолютизація боротьби протилежностей як єдиного рушія суспільного прогресу є хибною.

Крім внутрішніх сил, рушієм в процесі розвитку можуть бути і зовнішні причини. Якщо із зернини виростає рослина, то про яку боротьбу внутрішніх протилежностей в цьому випадку може бути мова? Те, що із жолудя виростає дуб, а не стебло пшениці і не сосна, закладено в самому жолуді, – це генетичний розвиток, а не результат боротьби протилежностей. Ще жодним діалектикам не вдалося посадити жолудя, а отримати пальму чи яблуню. Так само і в суспільстві. Боротьба рабів проти рабовладництва в античну епоху не могла привести до виникнення капіталістичного чи соціалістичного способу виробництва, або демократичного суспільства. Звісно, такого

роду мети і не могло в той час з'явитися, – раби боролися проти рабства за свою свободу, як вони її розуміли. Більшовицькі вожді проголосили мету за 10-20 років створити в Росії ідеальне суспільство, а фактично створили «розстрільну державу», в якій десятки мільйонів громадян було закатовано, розстріляно, репресовано, заморено голодом. Чому ні Тимчасовий уряд Керенського, ні більшовицькі вожді, декларуючи намір створити демократичне суспільство, не змогли здійснити свої обіцянки? Тому що після ліквідації рабовласництва в 1861р. країна не встигла пройти ті етапи соціального, економічного, політичного, правового, культурного розвитку, після яких можливе запровадження демократії. Тому і «розвинутий соціалізм» виявився дуже далеким від демократичного суспільства. А спроба Горбачова в кінці ХХ ст. запровадити в Росії демократію дала такий же результат, як і спроба Керенського, – крах соціальної системи і розпад країни.

Суперечності можуть мати різні форми, оскільки самі протилежності бувають різні, а тому прихильники діалектики закономірно розрізняли суттєві суперечності і несуттєві, основні і неосновні, внутрішні і зовнішні. В суспільстві марксистів виділяли антагоністичні (тобто ворожі, непримиренні) суперечності та неантагоністичні (не ворожі), що широко використовувалося в процесі політичної боротьби, зокрема в СРСР, у зв'язку з прагненням російських більшовицьких вождів у відповідності до марксистського вчення і своєї стратегічної мети розпалити по всьому світу класову ворожнечу і «світову пролетарську революцію» шляхом пропаганди антагоністичних суперечностей між пролетаріатом і буржуазією. Однак історія розпорядилася інакше: високий рівень культури, освіти, добробуту населення і розвиток демократії в західноєвропейських країнах, США, Канаді та ін. досягнуто не завдяки розпалюванню класового антагонізму і не в результаті пролетарських революцій, – жодної такої революції ніде в світі не було, – а на шляху мирного співробітництва класів, зусиллями всього суспільства.

Висновок напрошується зовсім інший, ніж проголошує «діалектичний матеріалізм»: єдність і боротьба протилежностей не «головний закон», без якого розвиток взагалі не можливий, а лише певні моменти процесу розвитку відповідно до конкретних умов у сфері живої природи та в суспільстві. Називати ці моменти розвитку законом чи ні – кому як подобається. Але не слід забувати, що це наша уява процесу розвитку у власній свідомості: так нам здається, так ми розуміємо. А що і як відбувається в

дійсності, хибне чи істинне наше розуміння і якою мірою – це ще питання. Видимість і дійсність дуже часто не збігаються – в історії пізнання подібних прикладів безліч.

Назва цього закону теж була обумовлена тогочасною епохою. Адже фактично йдеться про взаємодію протилежностей – єдність, взаємозумовленість, співробітництво, суперечність, взаємовиключність, боротьбу, байдужість, нейтральність. Але в першій половині XIX ст. для назви закону з усіх різноманітних форм взаємодії протилежностей обрали лише дві: єдність і боротьбу, проголосивши першу відносною, а другу – абсолютною, бо країни Західної Європи в цей період струшували безкінечні війни, бунти, повстання, революції, барикади. Яка форма взаємодії пріоритетна – залежить від конкретних умов епохи. В XXI ст. найважливішими формами взаємодії протилежностей в процесі суспільного розвитку виступають єдність, співробітництво, взаєморозуміння, бо саме від них залежить прогрес суспільства.

Гострі проблеми і суперечності в процесі суспільного розвитку виникають і, звичайно, будуть виникати в майбутньому. Але далеко не завжди проблеми у відносинах протилежностей в суспільстві переходять у непримиренні суперечності та боротьбу, про що вже йшлося. На думку американського філософа Ф. Фукуями, «проблема стає суперечністю лише в тому випадку, коли вона настільки серйозна, що не тільки не може бути вирішена в межах системи, а й руйнує легітимність самої системи так, що остання гине під власною вагою» [6, с.219]. Так само міркував і Гегель. Він вважав, що протилежності можуть бути байдужими, а суперечності виникають лише тоді, коли різноманітності, відмінності, «доведені до крайнього ступеня», набувають негативності [1, с.67–68].

Вирішувати проблеми в суспільстві слід в атмосфері співробітництва і взаєморозуміння, в процесі переговорів і домовленостей, а не шляхом насильства – класової боротьби, збройних повстань, революцій, барикад, війн, протистоянь. Переконливим аргументом цьому стала трагедія в Беслані, коли російська влада замість переговорів з терористами вдалася до спроби вирішити проблему шляхом насильства, що і призвело до загибелі близько трьох сотень дітей. А в епоху наявності зброї масового знищення такий шлях насильства становить загрозу для існування всього людства на планеті. Тому і для назви відносин між протилежностями краще підходить більш загальне формулювання: форми взаємодії протилежностей. Подібне розуміння відно-

син між протилежностями, в якому відсутній наголос на обов'язковій їх непримиренності, суперечності та боротьбі, більшою мірою відповідає актуальним потребам і умовам сучасності, бо включає можливість мирного співіснування і співробітництва протилежних тенденцій, сил, течій. Невипадково 28 країн Європи, які раніше безперервно і постійно ворогували і воювали між собою, у другій половині ХХ ст. об'єдналися у Європейський Союз і НАТО. Проблеми між ними, звичайно, виникають і в ХХІ ст., але вирішуються вони в процесі співробітництва і домовленостей, за столом переговорів, а не в ході непримиренної боротьби, не на полях кривавих битв, не методами насильства, як це було всю попередню історію. Це ще одне свідчення того, що сформульований Гегелем «закон єдності і боротьби протилежностей» не відповідає потребам сучасної епохи. Разом з тим слід зауважити: навряд доцільно акцентувати увагу на протилежностях в процесі суспільного розвитку так, щоб зводити один із моментів розвитку до рівня закону. Протилежності – лише один із різновидів відмінностей в баченні і розумінні світу людиною. Всі речі, явища, процеси, як і їх властивості, сторони, риси, – різні, відмінні, неоднакові. Шукати і постійно знаходити в цій різноманітності й неоднаковості потрібні суперечності і проголошувати їх непримиренними не складно, але такий підхід упереджений, а значить не-об'єктивний.

В епоху московського тоталітаризму матеріалістична діалектика проголошувалась найвищим досягненням людського інтелекту, вершиною філософського мислення, «єдино науковим» поясненням світу. Такий же привілейований статус мали і закони діалектики, бо розвиток і природи, і суспільства, як твердила марксистсько-ленінська філософія, відбувається у відповідності до цих трьох законів. Фактично закони матеріалістичної діалектики виконували в марксистській філософії ту саму роль, яка в релігії відводиться Богу: процес розвитку у світі відбувається з необхідністю так, як вони диктують. Хто встановив ці закони над природою і суспільством? Звідки вони взялися? Де гарантія, що ми правильно їх розуміємо? Що таке «зовнішня необхідність» по відношенню до природи і суспільства? Де вона міститься? Відповідей на ці питання в марксизмі немає. Будь-яка спроба критичного аналізу матеріалістичної діалектики в епоху тоталітаризму була неможливою, бо руйнувала теоретичний фундамент радянського імперського ладу, підривала авторитет «геніальних вождів» і влади, а також віру в «світле майбутнє всього людства». Адаже матері-

алістична діалектика виконувала дуже важливу для правлячої партії функцію – філософської опори панівної в суспільстві марксистсько-ленінської ідеології, яка слугувала теоретичною основою створеної в країні соціальної системи, названої «розвинутим соціалізмом». Тих, хто насмілювався не погоджуватися із «пролетарською наукою» або висловлював сумнів у її істинності, оголошували «ворогами народу», зрадниками, «агентами іноземного імперіалізму». Що це означало – добре відомо: розстріли, концтабори.

Лише після банкрутства комуністичної ідеології та краху тоталітаризму в незалежній Україні з'явилась можливість неупередженого аналізу законів матеріалістичної діалектики. Адже діалектика – духовне утворення людської свідомості, а тому проголошувати її об'єктивною немає підстав. Закони діалектики фактично являють собою наше суб'єктивне розуміння, наше бачення процесу розвитку об'єктивної дійсності: так нам здається. А тому твердити, що і природа, і суспільство розвиваються у відповідності до законів матеріалістичної діалектики, означає поширювати нашу уяву на реальний світ, нав'язувати і природі, і суспільству вигадані в нашій свідомості так звані «закони діалектики».

Список використаних джерел

1. Гегель Г. В.Ф. Наука логіки / Г. В.Ф. Гегель Наука логіки : в 3 т. – М. : Мысль, 1970-1972– .–Т.2 / Г. В.Ф. Гегель. – 1971. – 248 с.
2. Енгельс Ф. До критики проекту соціал-демократичної програми 1891 р. // К. Маркс, Ф. Енгельс Твори [текст] : у 50 т. – К. : Держполітвидав УРСР, 1958–1985– .– Т.22. / Фрідріх Енгельс. – 1964.
3. Енгельс Ф. Людвіг Фейєрбах і кінець класичної німецької філософії // К. Маркс, Ф. Енгельс Твори [текст] : у 50 т. – К. : Держполітвидав УРСР, 1958–1985– .– Т.21 : Травень 1883–грудень 1889 р. / Фрідріх Енгельс. – 1964. – С. 257–302.
4. Ленін В.І. До питання про діалектику // В. І. Ленін Повне зібрання творів : у 55 т. – К. : Політвидав України, 1960–1975– .– Т. 29. / В.І. Ленін. – С.298–304.

5. Маркс К. Класова боротьба у Франції з 1848 по 1850 р. // К. Маркс, Ф. Енгельс Твори [текст] : у 50 т. – К. : Держполітвидав УРСР, 1958 –1985– .– Т. 7 : Серпень 1849–липень 1851 р. / Карл Маркс. – 1961. – С. 7–104.
6. Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек / Фрэнсис Фукуяма; пер. с англ. М. Б. Левина. – М.: АСТ, 2004. – 588 с. – (Philosophy).

Шпак В.Т. Формы взаимодействия противоположностей.

Статья содержит критический анализ одного из «основных» законов материалистической диалектики – закона единства и борьбы противоположностей. Показано, что борьба противоположностей не является абсолютной. Формы взаимодействия противоположностей могут быть разнообразны.

Ключевые слова: диалектика, законы диалектики, противоположности, противоречия, единство, борьба, взаимодействие, сосуществование.

Shpak V. T. The forms of interaction of opposites.

The article contains a critical analysis of one of the laws of materialist dialectics – the law of integraty and struggle of opposites. Besides it shows that the struggle of opposites isn't the absolute. The forms of interaction of opposites can be various.

Keywords: dialectic, law of dialectic, opposites, contradictions, unity, struggle, interaction, coexistence.

ДИНАМІКА ПРИКОРДОННЯ ІНТЕЛЕКТУАЛЬНОГО ПОЛЯ

Стаття присвячена дослідженню динаміки прикордоння інтелектуального поля на прикладі взаємовідносин французької історіографічної школи «Анналів» і філософії історії. Особлива увага приділяється діалектиці динаміки й статичності міждисциплінарного прикордоння історії, філософії історії та історії філософії.

Ключові слова: *інтелектуальне поле, кордони інтелектуального поля, історія, філософія історії, історія філософії.*

Залежність способу мислення від професійних знань і соціальних умов виникнення й подальшого розвитку певного напрямку, чи то школи, чи то наукової спільноти в науці видається на перший погляд безпосередньою і самоочевидною. Однак з іншого погляду така залежність виглядає вже опосередкованою множиною складно верифікованих інтелектуальних і соціальних зв'язків, відносин, залежностей тощо. Причому на пострадянському просторі в силу антимарксистської ідеологічної ангажованості перший погляд і повинен заперечуватися, і дійсно заперечується як антинаукові гасла (відомі свого часу): «Соціальне замовлення чи то партійна боротьба у філософії». Разом із тим при наявності двох поглядів неможливо заперечувати, що інтелектуальне поле, яке виникає в рамках тієї чи іншої науки, прямо залежить від способу мислення тих, хто це поле зорує. Більше того, спираючись на міркування П. Бурдьє, що таке поле – це «система об'єктивних відносин між досягнутими (у попередній боротьбі) позиціями ... (воно – С.П.) є місцем (тобто ігровим простором) конкурентної боротьби, специфічної ставкою, в якій є монополія на науковий авторитет, що визначається як технічна спроможність і – одночасно – як соціальна влада, або, якщо завгодно, монополія на наукову компетенцію, що розуміється як соціально закріплена за певним індивідом здатність легітимно (тобто повноважно й авторитетно) говорити і діяти від імені науки» [цит. за: 7], слід стверджувати, що:

1) перший погляд є істинним, оскільки він указує на «систему об'єктивних відносин». Особливо при віднесенні до рішень проблеми соціальної організації знання в межах соціології знання. Наприклад, ідеї К. Манхейма про знання як продукт колек-

тивного мислення й просвітницьку функцію науки як «вільно ширяючої інтелігенції»[10];

2) другий погляд є доповненням першого, оскільки вказує на складність «системи об'єктивних відносин» і необхідність урахування суб'єктивних факторів (науковий авторитет, наукова компетенція, особливості наукових розмислів в окремо взятій голові тощо), але без антимарксистської ангажованості. Тим більше, що антимарксистська ангажованість – це, по суті, глухота думки[8] після виявлення науково-політичних і соціальних інтервенцій (Б. Латур, П. Уейбел), дослідження взаємодії науки й суспільства (Х. Новотни), дискусії з проблем науки й наукової політики (С. Епштейн, Б. Вінн). Проте, на жаль, ця глухота ще не стала моветоном у вітчизняній філософії.

При такому зовнішньо соціологічному позначенні інтелектуального поля з'являється однак загальнонаукове важливе й проблемне питання про кордони цього поля та стійкість/нестійкість міждисциплінарного прикордоння інтелектуальних полів різних наук. До того ж, словосполучення «інтелектуальне поле» хоча і є доволі вживаним, проте поняття інтелектуального поля у філософії науки, по-перше, мало досліджене, скоріше змістовно аморфне, чим чітко визначене поняття, а по-друге, щодо питання динаміки кордонів інтелектуального поля я зустрів лише одну статтю білоруського філософа В. Єворовського [7]. І це при тому, що вже відомі концептуальні розробки соціології науки, зокрема згадуваного вище П. Бурдьє (з його основними поняттями габітусу й соціального поля [2, 3, 4]) і дослідників категорії соціального простору [напр., 14, 15], в межах якої і з'являється поняття наукового поля, що у свою чергу не дорівнює поняттю інтелектуального поля, але які вживаються синонімічно, наприклад в теорії інтелектуальних рухів (Н. Гросс, Р. Коллінз, М. Ламон, Н. Маклафлін, Р. Уїтлі, С. Фрікель та ін.)

Отже, **мета** статті – дослідження динаміки прикордоння інтелектуального поля. Причому на прикладі взаємовідносин історіографічної школи «Анналів» і філософії історії.

Найбільш серйозні дискусії у французькій історіографії, що спричинили зміну історико-наукових парадигм, були пов'язані з актуальними суспільно-політичними кризами. Так, Ж. Ревель довів, що саме суспільно-політичні потрясіння, яких зазнало французьке суспільство після поразки у франко-пруській війні, сприяли розгортан-

ню дискусії і нарешті призвели до оновлення історичної науки. «Якщо Франція мала намір взяти реванш, вона [...] повинна була «переозброїтися» і не тільки у військовому [...] але також і в моральному відношенні [...] травма, викликана військовою поразкою, справила особливий вплив на історичну дисципліну. Історія стала сховищем ображеної національної гордості, її метою стало сприяння громадянському переозброєнню нації» [12, с.83].

Наукові дискусії, які відбувалися вже в рамках «Анналів» і сприяли переосмисленню предмета історичної науки, пошуку нових смислів в історичному розвитку, також були пов'язані з великими суспільно-політичними подіями і процесами. Становлення як професіоналів Л. Февра і М. Блока відбувалося в той час, коли Європа поступово втягувалася в перший світовий конфлікт. Ф. Бродель – лідер другого покоління «Анналів» був учасником Другої світової війни, після якої розробив свою концепцію світів-систем і теорію трьох рівнів тривалості в історії. Дослідження ментальності набули після другої світової війни визнання і популярності, були теоретично осмислені Ж. Дюбі і Р. Мандру й органічно вписалися в процеси «великої тривалості» Ф. Броделя. Третє покоління «Анналів» (Ж. Ле Гофф, Е. Ле Руа Ладюрі та ін.) стало на позиції історичної антропології в період бурхливих соціальних [6, с. 48–50] і економічних потрясінь кінця 60 – поч. 70-х рр.

Вчення про менталітет, якщо враховувати ці кореляції, відкривається з нового боку. Так, періодам суспільно-політичної стабільності відповідає стійкість філософсько-теоретичних уявлень. Громадський лад устоявся, його принципи осмислені впродовж довгих років і цілком усвідомлені. Кожне з понять докладно обговорено й гранично прояснено в сотнях публікацій. Суспільству видається, що настав триумф свідомості.

У період суспільно-політичної кризи неминуче настає і криза світоглядна. Здавалося б, непорушні у своїй досконалій ясності філософські категорії раптом перестають схоплювати дійсність, що змінилася. Триматися за них означало б ігнорувати соціальні зміни, відстати від них і зазнати життєвого краху. У цей час народ, мобілізуючись заради виживання, керується не «суспільною свідомістю», уявлення якої ясні й стійкі, а саме менталітетом, в якому основні уявлення досить розмиті, що й дозволяє виявляти гнучкість, погодившись із новими соціальними реаліями. Саме ця відносна невизначеність змісту поняття «менталітет» і приваблює школу «Анналів».

Так, Ж. Ле Гофф пише: «Основна привабливість історії ментальності знаходиться в її невизначеності [...] в невизначеному залишку історичного аналізу» [16, с. 166]. До того ж, саме невизначеність поняття «ментальність» змушує французьких істориків розглядати його з усіх боків, встановлюючи «контакт з іншими гуманітарними науками». Проте саме така розмитість змісту поняття «менталітет», що відкриває для історика нові можливості та приваблює його, викликає різке неприйняття у філософа, який мислить філософію як строгу науку. Це викликає загострення суперечки філософа, що ратує за пріоритет свідомості, та історика, що ратує за пріоритет менталітету. Ця суперечка усвідомлюється як «глибокий розрив у мисленні, причому не тільки щодо розуміння завдань історичного пізнання і сутності людської історії, але в самих формах думки і мови, що нерідко призводить до прикрого непорозуміння» [16, с.167]. А для історика в кризову епоху «всі раціональні схеми, моделі, гіпотези і теорії здаються небезпечним поверненням до догматизму» [13, с.55].

Взаємне неприйняття призводить до протистояння. Історики в такій ситуації схильні критично оцінювати можливості філософії історії, бо «філософія історії, якою б вона не була, завжди диктує якусь схему, мимоволі спрощує нескінченно барвисту й різноманітну дійсність» [5, с.41]. Філософи у свою чергу стверджують, що «жодна серйозна філософія не підряджалася служити історичному допоміжним засобом у його роботі над емпіричним матеріалом» [11, с.74].

Історики, здійснюючи емпіричні дослідження, часто стикаються з тим, що суперечить усталеним філософським концепціям. Професійна добросовісність не дозволяє їм відмахнутися від цієї невідповідності як чогось несуттєвого. Вони змушені самостійно зайнятися філософськими узагальненнями, оскільки те, що пропонується філософами, їх не задовольняє, спробувати висловити нове, самостійне слово у філософії.

Отже, можна виявити те прикордоння інтелектуальних полів, на якому відбувається зустріч історика, що філософствує, і філософа. Обидва стикаються з новими питаннями, які, з одного боку, постають перед істориком, що шукає відповіді на питання сучасності в минулому, з іншого боку, виникають перед філософом, який у змінюваному світі вирішує задачу «пізнання сенсу історії». Саме на цьому прикордонні й виникають вчення В. Віндельбанда, Г. Ріккєрта, К. Яспєрса. Але вони з'являються з боку філософського поля. А з протилежного боку, боку поля історії,

точніше його теоретико-методологічної зони, виникає філософствування «Анналів», яке ближче до історії. Та йдеться тут про одне й те саме прикордоння різних інтелектуальні полів.

Навіть ті історики, що заперечують філософію історії, змушені долучатися до дискусію з нею, приймати її поняття, щоб вести суперечку, заглиблюватися в її постановки питань, а потім давати на них свою власну, «некласичну» відповідь. У результаті сфера філософії історії розширюється завдяки нетрадиційним концепціям. Але минає час, і ці нетрадиційні концепції вже вважаються класикою філософії, а поняття, що раніше не входили до філософського лексикону і протиставлялися йому, починають вивчатися. Однак, поки цього не відбудеться, філософи звинувачують істориків, які «філософствують», в еkleктиці, у довільному з'єднанні мотивів і понять різних філософських вчень, що ретельно розділені істориками філософії. Саме таке звинувачення і висувалося опонентами «Анналів» з кола філософів. У відповідь на це можна було б заперечити, що справа тут зовсім не у відмінності «теоретичних менталітетів» істориків і філософів, скільки в розходженні педантизму й творчого пошуку як в історичній науці, так і у філософії. Різниця течій і напрямів уявляється ясною і непорушною тільки укладачам підручників з історії філософії та філософам-епігонам. Але чи не всі оригінальні мислителі всіляко противилися б такій класифікації. Так, О.Ф. Лосєв, писав: «Що ж зі мною робити, якщо я не відчуваю себе ні ідеалістом, ні матеріалістом, ні платоніком, ні кантіанцем, ні гуссерліанцем, ні раціоналістом, ні містиком, ні голим діалектиком, ні метафізиком, якщо навіть усі ці протилежності часто здаються мені наївними? Якщо вже обов'язково потрібна якась наліпка або якась вивіска, то я, на жаль, можу сказати тільки одне: я – Лосєв! Усе інше буде неминучою натяжкою, спрощенням і спотворенням, хоча й не так важко вловити тут риси довгої низки філософських систем, гаряче сприйнятих у свій час і перероблених колись у молодому сприйнятливому мозку» [9, с.356].

Якщо визнати право на пошук власного шляху за філософом, то логічно визнати його і за істориком, зверненням до філософії. Представники «Анналів» в пошуках теоретико-методологічних підстав історіографії зверталися до різних філософських теорій. Але вони аж ніяк не були еkleктиками, бо зверталися до них не по черзі, а намагалися синтезувати їх. І при цьому вважали, що такий синтез виправданий і успішний, якщо він дозволяє по-новому побачити відомі історичні факти і виявити но-

ві. У той же час вони опиралися будь-яким спробам пов'язати їхню оригінальну синтетичну концепцію з якимись течіями і напрямками у філософії.

Саме з цієї причини представники «Анналів» не робили навіть спроб жорстко визначити позицію їхньої спільноти, що робилися опонентами. Їм не подобалося навіть прагнення останніх класифікувати вчених, які об'єдналися навколо журналу «Аннали», як історіографічну школу і ввести їхній науковий пошук у якесь певне русло. Зокрема, Ж. Ревель зазначав, що існування школи «Анналів» – це «реально досі не підтверджене припущення» [12, с.80]. Ця ж думка була висловлена Ф. Арто-гою: «Ми – не школа, бо так само побоюємося перетворитися і в касту, і в суспільний інститут, і ми не поштова скринька [...] ми – експериментальний полігон» [1, с.15–16].

Визначити специфіку історико-філософського підходу до вивчення творчості школи «Анналів» можна тільки з урахуванням того, що історіографія, філософія історії та історія філософії – це різні науки, кожна з яких має свій предмет дослідження і вирішує свої задачі. Наявність прикордонних областей між ними зовсім не усуває такого розходження, а лише підкреслює наявність кордонів, тобто існування якісної відмінності між цими науками.

Першочергове завдання історика – вивчення історичних реалій. У силу цього його увага завжди буде прикута до світу, а не спрямована на усвідомлення тих вихідних підстав, на яких базується історична свідомість. Він не зобов'язаний при цьому безперервно міркувати про специфіку історичного пізнання, пильно стежити за тим, що відбувається у свідомості історика. Однак саме таке завдання ставить філософ, який займається проблемами теорії пізнання. Може й повинен існувати філософ, для якого, на відміну від історика, пріоритетний інтерес представляє саме аналіз історичного пізнання. Сам історик, як правило, воліє займатися саморефлексією лише у виняткових випадках, саме тоді, коли в історичній науці складається кризова ситуація, коли базові теоретичні уявлення вже перестають бути самоочевидними і не дозволяють включати нові історичні пізнання в сформовану загальну картину історії. Історик воліє займатися своїм «ремеслом», а не теоретизуванням навколо нього. Він вимушений теоретизувати тоді, коли філософи, що взяли на себе розробку метаісторичних уявлень, не можуть впоратися з покладеним на себе завданням. Тоді, коли вони по суті виявляють власне історичну й навіть філософсько-історичну некомпете-

тентність, яка виражається у нездатності привести теоретичні та методологічні уявлення у відповідність з новими відкриттями в історіографії. У такі кризові моменти історик змушений відкладати в сторону «ремесло» і займатися проясненням філософсько-теоретичних питань.

Не слід вважати, що історик спроможний тільки на роль «пластуна-емпірика», не здатного до теоретизування. Ролі в науці аж ніяк не розписані раз і назавжди. Одна і та ж сама людина може виступати і в ролі історика, і в ролі дослідника метаісторії, методолога і філософа. Але при стабільному, не кризовому стані в науці ці ролі можуть мирно поєднуватися й плавно переходити одна в іншу. А в період криз у гуманітарних науках, неминуче пов'язаних із суспільно-політичними кризами, відбувається їхня поляризація. Тут можна пригадати Р. Карнапа, який заявив, що сьогодення філософія – це позавчорашня фізика. Так само можна сказати, що в період бурхливого кризового розвитку філософія історії виступає в ролі позавчорашньої історіографії. Той, хто обирає для себе роль виключно філософа історії, по суті, відмовляється враховувати нові реалії. Він виступає в ролі консерватора, наполягаючи на чистоті, строгості й абсолютній точності понять. Але йдеться насправді про поняття вчорашні й навіть позавчорашні. І тоді історик, який усвідомлює, що така непохитна відданість поняттям позавчорашнім виключає вірність сьогоденним фактам, починає заявляти, що він воліє бути ремісником, що не відає ніякої теорії, але при цьому залишатися здатним безперервно стежити за новими реаліями сучасного життя. Отже, судження представників «Анналів» про історію не як про науку, а як про ремесло – не більше як полемічний прийом і, можливо, французька відповідь на філософське теоретизування німців «навколо історії».

Разом із тим, філософи воліють до чистоти теорії і одночасно прагнуть познати свою приналежність до якої-небудь концепції таким чином, щоб це не заважало їм самим у власних пошуках виходити за межі наявних концепцій при створенні нових теорій. А в рамках «Анналів» навіть з історіографічних позицій ніколи не було потреби дотримуватися певної філософської теорії.

До нескінченності такий стан речей продовжуватися не може. Нові реалії владно зажадають для свого осмислення нової теорії. У пошуках підстав для неї історична наука звернеться до всіх філософсько-теоретичних ідей, висунутих на сьогоднішній день. Вони будуть переосмислені і з'єднані в якомусь новому синтезі, що вклю-

час нові історичні знання. Причому такий синтез будуть здійснювати й історики, що філософствують, і філософи, що здатні врахувати нові історичні реалії й інший спосіб пізнання. При цьому неминуче виявиться, що вимушені філософствувати історики і вимушені вивчати нові історичні роботи філософи наразі й опиняться у прикордонному просторі, де вони тимчасово зведуть до повного хаосу всю сформовану до того систему філософських уявлень про історичні процеси. І лише згодом настане черга історика філософії, завданням якого стане осмислення того, що відбувається у філософії. Він неминуче почне з того, що зіставить по-новому синтезовані філософські концепції, співвіднесе їх зі сформованими упродовж віків «традиційними» школами. Він «впише» ці школи в наявну картину течій і напрямів у філософії, внісши відповідні корективи. Його кінцева мета полягає у тому, щоб постійно зберігати цілісне бачення історико-філософського процесу в його повноті та розмаїтті. А тому для нього немає принципової різниці, ким саме («професійними» філософами чи представниками спеціальних наук, що філософствують) було здійснено реальне прирощення філософських знань. Отже, динаміка прикордоння інтелектуального поля на якийсь час зміниться статикою незмінних кордонів між різними науками, щоб згодом статика обернулася динамікою.

Список використаних джерел

1. Артога Ф. Попробуем поставить опыт / Ф. Артога // *Анналы на рубеже веков* : антология. – М. : Изд-во : 21 век : Согласие, 2002. – С. 15–22.
2. Бурдьє П. Социология политики / Пьер Бурдьє. – М. : Socio-Logos, 1993. – 336 с.
3. Бурдьє П. Социология социального пространства // Пьер Бурдьє. – Москва: Ин-т экспериментальной социологии; СПб. : Алетейя, 2007. – 288 с.
4. Бурдьє П. Университетская докса и творчество : против схоластических делений / Пьер Бурдьє // *Альманах Российско-французского центра социологических исследований Института социологии Российской Академии наук*. – М. : Socio-Logos, 1996. С. 8–31.
5. Гуревич А. Я. Теория формаций и реальность истории // *Вопросы философии*. – 1990. – № 11. – С. 31–43.
6. Дюби Ж. Развитие исторических исследований во Франции после 1950 г. // *Одиссей. Человек в истории*. 1991. – М. : Наука, 1991. – С. 48–60.

7. Еворовский В. История философии Беларуси (Динамика конфигурации интеллектуального поля) [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://philosophy.academia.edu/ValeryYevarouski/Papers/109252/>.
8. Карсенти Б. Социология в пространстве точек зрения / Б. Карсенти // Поэтика и политика. Альманах Российско-французского центра социологии и философии [Электронный ресурс]. – М. : Институт экспериментальной социологии; СПб. : Алетейя, 1999. – С. 271–291. – Режим доступа: // <http://bourdieu.name/content/sociologija-v-prostranstve-tochek-renija>.
9. Лосев А. Ф. Форма. Стиль. Выражение / Алексей Федорович Лосев. – М. : Мысль, 1995. – 944 с.
10. Манхейм К. Идеология и утопия / К. Манхейм // Диагноз нашего времени. – М. : Юристъ, 1994. – С. 7–164.
11. Межуев В. М. Философия истории и историческая наука / В. М. Межуев // Вопросы философии. – 1994. – № 4. – С. 74–86.
12. Ревель Ж. История и социальные науки во Франции : на примере эволюции школы «Анналов» / Ж. Ревель // Новая и новейшая история. – 1998. – № 5. – С. 77–101.
13. Розов Н. С. Возможность теоретической истории : ответ на вызов Карла Поппера / Н. С. Розов // Вопросы философии. – 1995. – № 12. – С. 55–69.
14. Филиппов А. Ф. Социология пространства : общий замысел и классическая разработка проблемы / А. Ф. Филиппов // Логос. – 2000. – № 2 (23). – С. 113–151.
15. Штомпка П. Социология социальных изменений / Пётр Штомпка. – М. : Аспект-Пресс, 1996. – 416 с.
16. Le Goff J. Mentalities: a history of ambiguities / Constructing the past: Essays in history, methodology. – Cambridge: Univ. press, 1985. – pp. 166–180.

Пьянзин С.Д. Динамика пограничья интеллектуального поля

Статья посвящена исследованию динамики пограничья интеллектуального поля на примере взаимоотношений французской историографической школы «Анналов» и философии истории. Особое внимание уделяется диалектике динамики и статики междисциплинарного пограничья истории, философии истории и истории философии.

Ключевые слова: интеллектуальное поле, границы интеллектуального поля, история, философия истории, история философии.

Ryanzin S. Dynamics the borderland intellectual field

Article is devoted to the dynamics of the borderland intellectual field by the example relationships of French school of historiography «Annals» and the philosophy of history. Particular attention is paid to the dialectics of dynamics and statics interdisciplinary the borderland history, philosophy of history and the history of philosophy.

Keywords: *intellectual field, borders of the field of intellectual, history, philosophy of history, history of philosophy.*

ІСТОРИЧНІ ВИТОКИ ПРОБЛЕМАТИЗАЦІЇ СПІВВІДНОШЕННЯ МЕТАФІЗИКИ І ОНТОЛОГІЇ

Тема співвідношення метафізики та онтології є надбанням ХХ ст. На сьогодні питання тотожності чи відмінності метафізики та онтології є дискусійним та неоднозначним. Для вирішення цього питання необхідно зазирнути в історію виникнення цього питання, що й робить автор, висвітлюючи становлення цієї проблеми до початку саме філософського осмислення, а отже до початку філософської інтерпретації цієї теми.

Ключові слова: метафізика, онтологія, історія філософії

Постановка проблеми. Коли йдеться про онтологію або метафізику, розум зазвичай апелює до певних онтологічних або метафізичних вчень, до філософських персоналій або навіть до певних епох. Звідси, до речі, дисциплінарна проблема співвідношення філософії та історії філософії. Але у ХХ ст. відбулося виокремлення онтології та метафізики як окремих феноменів, вони стали предметом філософської рефлексії. Спочатку позитивістське в широкому значенні, тобто й неопозитивістське також, мислення абортувало їх, а потім через таких велетнів філософування як М. Гайдеггер та М. Бердяєв метафізика та онтологія як окремі філософські феномени отримали своє осмислення. Специфічна риса осмислення метафізики та онтології цими філософами полягає у радикальному розмежуванні їх. Так М. Гайдеггер визначав метафізику як фатум європейського мислення, який унеможливорює *Seinsfrage*, тобто власне онтологію. У той же час М. Бердяєв, усвідомлюючи онтологію як мисленнєву об'єктивацію, намагався побудувати есхатологічну метафізику, яка була б повністю позбавлена об'єктивації.

З цього випливає потреба усвідомити співвідношення метафізики та онтології як автономних філософських явищ. Дослідження співвідношення метафізики та онтології ми знаходимо у російського філософа Ю. М. Романенко «Бытие и естество: Онтология и метафизика как типы философского знания» (Санкт-Петербург, 2003). Але в цій книзі онтологія та метафізика сприймаються вже як дані, як безпроблемно існуючі філософські феномени. Осмислення самого феномену «протистояння» ме-

тафізики та онтології у ХХ ст. не можливе без історико-філософської рецепції становлення цієї проблема, що й визначає **актуальність** дослідження.

Отже, **мета** нашого дослідження полягає у дескрипції розвитку проблеми співвідношення метафізики та онтології.

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

Історія виникнення слів «метафізика» та «онтологія» достатньо відома. Ці слова виникли випадково, і скоріше з таксономічних причин, ніж через справу мислення [2, с.343].

Слово «метафізика» виникло першим і, як зауважує М. Гайдеггер, виникло «від безпорадності, це найменування деякої скрути (мисленнєвої – К. Б.), суто технічний термін, який ще нічого не каже про зміст» [6, s.58].

Оскільки певною мірою саме слово тлумачить першу філософію Арістотеля, має сенс не ототожнювати «Метафізику» Арістотеля і метафізику як таку. По-перше, сам Арістотель не знав цього слова, і, відповідно, не вживав. По-друге, якби Арістотель знав, що його роботу будуть сприймати як метафізику, то він, мабуть, здивувався б, бо метафізика, тобто те, що за межами природи, на сьогодні сприймається як метафора трансценденції, як аналітика того, що не схоплюється іншими науками, а отже надає *певну* інтерпретацію самої Першої філософії. Так сталося тому, що була перервана традиція тлумачення. Відбувся певний казус: не текст визначав концепт, а навпаки концепт накидував стихійне, «природне» тлумачення тексту. Це підтверджується історичним фактом: вже через декілька десятиліть від того, як Андроннік Родоський (Ανδρόνικος) видав «Метафізику» Арістотеля, Ніколас Дамаський (Νικόλαος Δαμασκηνός, 64 до н. е. — 4 н.е.) сприймає метафізику як трансценденцію [10, s.13].

Ми не будемо вдаватись до ґрунтового аналізу Арістотелевої думки у «Метафізиці», бо це не стосується безпосередньо теми дослідження. Але варто зазначити, що сам Арістотель займається не стільки розмислами про те, що поза світом, скільки самим цим світом. У «Фізиці» він осмислював світ немовби з середини цього світу, тоді як у «Метафізиці» він осмислює той самий світ, але в цілому.

Арістотель кілька разів звертається до визначення предмета першої філософії. Якщо спочатку – в IV книзі – він чітко писав, що є певна наука, яка досліджує суще як таке і те, що йому властиве самому по собі [1, с.71], то далі його позиція все більше змінюється у бік сутності. В книзі IX Арістотель пише, що те, що існує основним чином і до чого відносяться всі інші висловлювання про суще, а <саме> – про сутність [1, с.227]. І далі – в XII книзі – Арістотель відверто розкриває предметне поле свого дослідження стверджуючи, що предмет цього розгляду є сутність, бо тут робиться спроба встановити начало і причини сутностей [1, с.318]. Така логіка подій очевидна, адже рух думки йде від зрозумілого і очевидного для недосвідченого, простої людини, тобто від зрозумілого «для нас», до чистої істини, яка зрозуміла «за природою», і очевидна вона вже для людини обізнаної, доки-філософа [1, с.170]. Усвідомлення суцього як сутності і є усвідомленням світу як цілого. До речі, саме за цей критикував М. Гайдеггер метафізичну традицію, коли визначав метафізику як «запитання над суще, за його межу, так, що ми отримуємо після цього суще для розуміння як таке і в цілому» [7, s.118].

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

З наведених причин, як це не парадоксально виглядає, «Метафізику» Арістотеля частіше визначають як онтологію (див., наприклад, [2, с.350]).

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

Слово «онтологія» (ontologia) було запроваджено німецьким філософом Якобом Лоргардом (Jacob Lorhard, 1561-1609) у 1606 році, коли він видав працю «Ogdoas Scholastica continens Diagraphen Typicam artium: Grammatices (Latinae, Graecae), Logices, Rhetorices, Astronomices, Ethices, Physices, Metaphysices, seu Ontologiae»

(«Восьмичастинний підручник класичних мистецтв: граматики (латинська та грецька), логіка, риторика, астрономія, етика, фізика, метафізика, або онтологія, що викладені у діаграфічний спосіб» (переклад наш – Б. К.) St. Gallen, 1606). У цьому підручнику для студентів Я. Лоргард вживає слово «онтологія» всього чотири рази і завжди як синонім до слова «метафізика», до того ж завжди поряд з ним. Оскільки сам твір ані з точки зору змісту, ані з точки зору форми викладу не є новаторським або хоча б оригінальним, то ніщо в ньому не вказує на необхідність запровадження слова «онтологія». Досі остаточно невідомо, з яких причин Я. Лоргард запровадив цей неологізм. Існує дві версії. Перша історична: оскільки він був протестантом, то в такий спосіб пропонував зазначити необхідність оновити цю інтелігібельну сферу [9] і, до речі, взагалі інтелігібельну сферу. Друга стилістична: для пізнього середньовіччя було характерно приділяти велику увагу мовним прикрасам, «серед яких виокремлювались рідкісні слова, архаїзми, неологізми» [8, р.45] тощо. Не треба забувати, що цей риторичний прийом несе в собі й пояснювальний мотив.

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

В цьому ж таки 1613 році Рудольф Гьокель (Rudolf Göckel або латиною Goclenius. 1547-1628) видав «Lexicon philosophicum quo tanquam clave philosophiae fores aperiuntur» (Frankfurt, 1613), в якому «онтологія» сором'язливо потрапила лише на маргіналію статті «Abstractio», і ця згадка про онтологію виглядає так: «οντολογια, philosophia de ente seu Transcendentibus» (онтологія, філософія буття або трансценденталій).

Стан «біженецької безпорадності» терміну «онтологія» продовжується до 1647 року, коли Йоганнес Клауберг (J. Clauberg, 1622-1665) видає свою працю «Elementa philosophiae seu Ontosophia. Scientia prima, de iis quae Deo creaturisque suo modo communiter attribuuntur, distincta partibus quatuor» (Groningen, 1647). З цього часу слово «онтологія» отримує своє специфічне значення. Під впливом картезіанства Й. Клауберг виокремлює три види суцього: суще як мислиме (ens cogitabile), суще як дещо (aliquid) та суще як річ або субстанціональне суще (res sive ens substantiale). Онтологія, або онтософія, має справу з третім видом суцього і в цьому плані виступає як вступ до науки про інтелігібельні речі, іншими словами, до метафізики зразка Р.

Декарта. Таким чином, завдяки Й. Клаубергу відбулося дві події. Онтологія отримала статус науки [5, р.112]. З іншого боку, відбулося перше, хоча і не розгорнуте, розмежування метафізики та онтології. Одночасність цих подій суто випадкова, але для нас воно має символічне значення, так виникнення онтології як філософської науки відбувається саме через розмежування метафізики та онтології, коли онтологія інкорпорується до структури метафізики.

Перше змістовне, тобто розгорнуте, і системно обґрунтоване розрізнення метафізики та онтології ми знаходимо у німецького просвітителя Хр. Вольффа (Christian Wolff, 1679-1754), який запропонував структурний опис філософських знань, наявних на той час. Не випадково саме через філософію Хр. Вольффа поняття «онтологія» перетворюється на науковий термін, тобто залучається до наукового дискурсу.

Хр. Вольфф визначає філософію як науку про можливе як можливе і поділяє її відповідно до двох здатностей людини на теоретичну і практичну. Логіка, яку він називає *philosophia rationalis*, є пропедевтикою до цих частин. Далі теоретична філософія (метафізика) поділяється на *metaphysica generalis* (загальну метафізику), яка фактично і є онтологією, та *metaphysica specialis* (родова або видова метафізика), яка в свою чергу поділяється на космологію (вчення про світ в цілому), раціональну психологію (вчення про душу, тобто непротижну річ) та природну теологію (вчення про докази та атрибути буття Божого).

Для нас важлива не сама класифікація знань через структуру «*metaphysica generalis – metaphysica specialis*», бо таке розрізнення можна знайти вже в Йоганна Мікраеліуса (J. Micraelius, 1579-1658) (докладніше див. [4]), а інтерпретація Хр. Вольффом онтології. Для нього онтологія – це не стільки вчення про суще, скільки про саме можливе як можливе («*Quod possibile est, ens est*»), тобто він не обмежував предмет онтології актуальним, або наявним, суцим, а розширював це предметне поле, додаючи суще, якого вже або ще нема. Таким чином, Хр. Вольфф «звільняє філософію від кайданів дійсності» [3, с.38]. Але онтологічне мислення не є маренням або фантазуванням. Хр. Вольфф визначає онтологічне мислення через логічний принцип несуперечності, бо, здається, лише те і може існувати, що не несе в собі логічної суперечності. Разом з тим онтологія, або загальна метафізика, не є самодостатньою, вона має завершитися в родовій метафізиці, яка вже підкорюється іншому логічному принципу, а саме принципу достатнього обґрунтування Ляйбніца. Якщо загальна ме-

тафізика розмірковує про можливість як таку, то родова метафізика мислить про те, як можлива певна предметна сфера у її актуальності. Таким чином, ми бачимо, що Хр. Вольфф не просто дає якусь структуру філософського знання, а «виводить» її з певної філософської системи, в даному випадку застосовуючи елементи філософії Ляйбніца.

Вольффіанська філософська таксономія філософського знання цікава не лише тим, що вона зазначає співвідношення між метафізикою та онтологією (як відношення між цілим і частиною), а й тим, що саме така таксономія й «обґрунтувала» синонімічність термінів «метафізика» та «онтологія». Річ у тім, що в ХІХ ст., яке б ми назвали століттям емансипації, науки, що вважалися філософськими, утвердились як самостійні і, відповідно, полишили лоно філософії (а іноді навіть виступили про ти неї). Якщо *metaphysica generalis* займалась спекулятивною філософією, тобто «споглядала» можливість як можливість, то *metaphysica specialis* була залежна від емпіричних даних, бо вона намагалася пояснити, як ці емпіричні дані (досвід) можливі. І у ХІХ ст. численність емпіричних даних вимагала їх власного осмислення. Так раціональна психологія остаточно сформувалася як окрема наука у працях В. Вундта (Wilhelm Maximilian Wundt, 1832-1920). Космологія перетворилася на астрономію та астрофізику, а природна теологія (завдяки протестантській думці) – у релігійзнавство. Наукова емансипація успішно реалізовувалася, з одного боку, завдяки кантівській критиці саме розділів *metaphysica specialis*, з іншого боку, завдяки позитивізму. Звідси видно, що предметне поле метафізики у ХІХ ст. звузилося до *metaphysica generalis*, тобто онтології. Якщо до Хр. Вольффа метафізика та онтологія знаходились у відношенні тавтології, тобто порожньої синонімічності, яка була абсолютно безплідною, то після нього метафізика та онтологія перейшли у відношення тотожності, тобто вони утримують формальне розрізнення, але внутрішньо тотожні. Цей дивний стан співвідношення ми й знаходимо у сучасних словниках.

Також треба зазначити, що прецедент експлікації співвідношення метафізики та онтології у філософії Хр. Вольффа є показовим. Сам Хр. Вольфф не ставив собі за мету розмежувати і в цій розмежованості утримати специфічне співвідношення, він це зробив певною мірою випадково, вирішуючи власні філософські проблеми. Випадковість розмежування полягає у тім, що це аж ніяк не предмет класифікації. Класифікація за своєю суттю не шукає меж, вона намагається об'єднати розрізнене.

Класифікація – це ранжування за певним принципом, який може бути й неусвідомлений. Цей принцип виконує об'єднувальну та пояснювальну функцію. Саме тому при певних історичних трансформаціях замість диференціації терміни перетворюються у синоніми.

Отже, випадковість виникнення й уміщення слів «метафізика» та «онтологія» робить їх вільними від концепцій різних філософів й філософувань певних мислителів, що залучали ці слова до власного вжитку. Таке вільне існування цих слів, а також велика їх значимість робить ці слова цікавим об'єктом дослідження.

Тема співвідношення метафізики та онтології, що фактично виникла у XVIII ст., потребувала власного серйозного осмислення. Це осмислення було започатковано І. Кантом, а тематичного вигляду отримало лише у XX ст.

Список використаних джерел

1. Аристотель Метафізика / [Пер. с древнегреч. А. В. Кубицкого]. – М. : Эксмо, 2006. – 608 с. – (Антология мысли).
2. Греческая философия: [в 2-х томах]. – Т.1. / М. Канто-Спербер, Дж. Барнз, Л. Бриссон и др; [под ред. М. Канто-Спербер; пер. с фр. В. П. Гайдамака, М. А. Графовой; прим. В. П. Гайдамака]. – М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2006. – 499 с.
3. Шнайдерс В. Deus est philisophus absolute summus. О философии Христиана Вольфа и понятии философии / В. Шнайдерс; [Пер с нем. и ком. О. М. Зелениной; научн. ред. Г. Л. Тульчинский] // Философский век. Альманах. Вып. 3. Христиан Вольф и русское вольфианство. / [Отв. ред. Т. В. Артемьева, М. И. Микешин]. – СПб.: СПб НЦ, 1998. – С. 15-46.
4. Birth of a New Science: the History of Ontology from Suárez to Kant / by Raul Corazzon [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.ontology.co/history.htm>
5. Gilson E. Being and Some Philosophers / Etienne Gilson. – Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1952. – 246 p.
6. Heidegger M. Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit / Martin Heidegger // Heidegger M. Gesamtausgabe. – Band 29/30. – Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann, 1983. – 542 s.

7. Heidegger M. Was ist Metaphysik? / Martin Heidegger // Heidegger M. Gesamtausgabe. – Band 9. – Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann, 1976. – S. 103-122.
8. McKnight G. H. The Evolution of the English Language from Chaucer to the Twentieth Century / G. H. Mc Knight. – N.-Y.: Dover Publications, Inc., 1968. – 433 p.
9. Øhrstrøm P., Uckelman S. L., Schärfe H. Historical and Conceptual Foundation of Diagrammatical Ontology [Електронний ресурс] / Peter Øhrstrøm, Sara L. Uckelman, Henrik Schärfe. – Режим доступу: <http://www.ilic.uva.nl/Research/Reports/PP-2007-17.text.pdf>.
10. Schmidinger H. Metaphysik: ein Grundkurs / Heinrich Schmidinger. - Stuttgart ; Berlin ; Köln : Kohlhammer, 2000. – 392 s.

Козак Б. В. Исторические источники проблематизации соотношения метафизики и онтологии.

Тема соотношения метафизики и онтологии утвердилась в XX в. Сегодня вопрос тождества или различия метафизики и онтологии спорный и неоднозначный. Для решения этого вопроса необходимо исследовать историю этого вопроса, что и делает автор, раскрывая развитие данной темы до её философского осмысления, т.е. до её философской интерпретации.

Ключевые слова: метафизики, онтология, история философии.

Kozak B. V. Historical Sources problematisation of correlation of metaphysics and ontology

Subject correlation of metaphysics and ontology are the heritage of the twentieth century. Today, the question of identity or difference of metaphysics and ontology is controversial and ambiguous. To solve this question we must look into the history of this issue. It is done by the author when he describes development this problem before philosophical reflection, and consequently before the philosophical interpretation of this issue.

Keywords: metaphysics, ontology, history of philosophy.

СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ

УДК 14

А.І. Бойко

ДЕМОКРАТІЯ ЯК ОСНОВА ФОРМУВАННЯ СОЦІАЛЬНИХ ЦІННОСТЕЙ

Стратегія досягнення успіху особистості в суспільстві, обумовлена її орієнтацією на демократичні цінності, вимагає аналізу розуміння феномену демократії у даному суспільстві та демократичних традицій йому притаманних. Особливості розуміння демократії в Україні на різних рівнях суспільної свідомості та специфічні демократичні традиції українського суспільства є предметом дослідження статті.

Ключові слова: демократія, цінності, успіх особистості, суспільство.

Аналізуючи зміни пріоритетів соціокультурної динаміки суспільства, варто зазначити, що нинішні молоді люди більше знають, більше вміють, вони більш вільні, ніж їх попередники. Теперішня молодь розуміє, що може обстоювати свою думку, може проявляти свої амбіції. Тепер молодь стала більше індивідуалістичною, більше самостійною, можливо, більше цинічною, але й більш діяльною.

Свідома життєдіяльність людини – це безкінечний ланцюг цілей, які вона ставить перед собою. Цілі як психологічні утворення відображають майбутні результати дій або діяльності суб'єкта. Результати, незважаючи на те матеріальні вони чи ідеальні, завжди потребують певних фізичних і психічних зусиль, оскільки на шляху їх досягнення неодмінно виникають різні перешкоди, які слід долати. Якщо вони успішно долаються, то й практично реалізується мета, отримується результат.

Успіх чи невдача залежно від величини досягнення суб'єкта є явищем пов'язаним з результатом діяльності особистості. Якщо поставлена мета реалізується, тобто очікуване досягнення здійснюється, у суб'єкта виникає почуття успіху, якщо досягнення немає (або воно не відповідає передбачуваному результату), то переживається почуття невдачі. Успіх, що фіксує досягнення суб'єкта в діяльності, реально протікає у формі позитивного переживання задоволення чи радості, а почуття

невдачі – відповідно у формі негативного переживання розчарування, невдоволеності чи страждання. Тож можна говорити про пряму залежність між успіхом суб'єкта і його мотивацією на досягнення [1, с. 53–55].

Характер і стан життя суспільства справляють істотний вплив на досягнення успіху індивіда, можливості його розвитку та самореалізації. Тому важливо розуміти, що орієнтація на демократичні цінності, духовну свободу особистості виступають головною стратегією її успіху в суспільстві. Саме під впливом демократичних умов життя формується певний світогляд, настанови остистості, її життєві цілі, ціннісні орієнтації.

На наш погляд, аналізуючи стратегію побудови успіху особистості слід виходити з того як розуміється феномен демократії в суспільстві, які демократичні традиції притаманні даному суспільству, які цінності мають бути покладені в основу забезпечення такої стратегії. Особливо це важливо для сучасної України, що переживає складні часи демократичного оновлення.

А. Гальчинський зазначає, що український соціум має багатовікові демократичні традиції. Органічність та природність демократичних трансформацій, підкреслює дослідник, зумовлюються в нас двома тісно пов'язаними чинниками. Йдеться, з одного боку, про специфічні риси української ментальності, з іншого – про доволі міцні традиції демократичного розвитку української нації [2, с. 110]. Що мається на увазі.

По-перше, це відмінності цивілізаційної генетики. З точки зору специфіки демократичного транзиту визначальним у цих відмінностях, тим, що ставить українську націю безпосередньо в один ряд з європейським цивілізаційним процесом, є насамперед український індивідуалізм, на ґрунті якого вибудовується вся система світосприйняття, у тому числі політичної та господарської культури української нації. Йдеться про ознаку, яка є базовою для визначення об'єктивних підвалин природної демократизації нашого суспільства. При цьому слід урахувувати, що саме принципи індивідуалізму є тією основою, на якій розбудовується вся споруда ліберальної демократії та громадянського суспільства країн Заходу [3].

Основною рисою українця є перевага особистого над загальним, тоді як у Росії бачимо протилежне – перевагу загального над особистим. В індивідуальному житті українця це виявляється у підкреслюванні свого «Я», у надмірній чутливості, у роз-

виненому почутті відповідальності, особистої гідності та честі, у любові до волі. Українець завжди прагне надати своїй праці та її результатам рис неповторної індивідуальності. Особливо рельєфно це відтворюється в облаштуванні побуту, де кожна садиба, кожен дім, урешті, кожна вишиванка чи крашанка мають своє обличчя. Відповідний стиль відрізняє між собою і родини. Він живе століттями, створюючи специфічну гаму життєдіяльності та світосприйняття [4, с. 207–217].

Українська ментальність принципово відрізняється від російської і за іншими компонентами. Це насамперед ставлення до влади, авторитетів, до ідеї демократизму та народовладдя. Українському народові ніколи не вистачало охоти шанувати авторитети. Акцентований індивідуалізм веде до волелюбності і виключає деспотію. Українці – вроджені вороги деспотії. Пригадаймо запорізький звичай сипати землю на голову новообраному кошовому, щоб він не хотів бути необмеженим диктатором [5, с. 130–131].

По-друге, це демократична спадщина. Із принципом індивідуалізму кореспондуються демократичні традиції історичного розвитку української нації та держави. Вчені зазначають, що вже перші писемні згадки про державні утворення, які існували на території сучасної України, доводять неабияку роль досить впливових (за тодішніми вимірами) демократичних інститутів у реалізації публічних владних повноважень. У протослов'янських племен антів, які мешкали вздовж Дніпра, Дністра та інших українських річок, провідним племінним інститутом було народне зібрання – віче, що вирішувало найбільш важливі питання їхнього життя. Інститут віче у дещо трансформованому вигляді активно використовувався і за часів Київської Русі. Разом із князівською владою віче було найвпливовішим органом влади у містах Південної України-Русі [6, с. 67–69].

Помітну роль у розвитку демократичної традиції протягом XV –XVIII ст. відіграло українське козацтво, яке було організовано на засадах військово-демократичного устрою. Усі державні органи Запорізької Січі були виборні, їхня діяльність була підконтрольною Січовій раді. Доба Козаччини стала одним із першоджерел формування системи національних цінностей і традицій, сприяла утворенню українських демократичних ідеологем – необхідної складової демократичної політичної культури [7]. Те саме можна сказати і про Українську козацьку державу. Побудована на основі виборних і самоврядних принципів, Козацька держава запрова-

дила відповідальність вищих можновладців не лише перед привілейованими прошарками (насамперед Генеральною старшиною), а й перед усім її населенням загалом. Таким чином, була продемонстрована перспективна можливість розвитку України у напрямі становлення демократичної держави європейського зразка.

Принципово важливим етапом демократичного поступу України стало проголошення IV Універсалом Української Центральної Ради від 9 січня 1918 р. незалежної Української Народної Республіки, яка активно декларувала демократичні засади української державності. Конституція УНР запроваджувала європейські принципи розподілу влади, провідної ролі парламентаризму, забезпечення прав і свобод людини і громадянина.

Нарешті, особливе місце в українській демократичній традиції належить правозахисному рухові 1960-80-х років. Українська Гельсінська спілка та інші осередки демократичного опору тоталітаризмові стали одними із джерел формування демократичних інституцій сучасної України, її партійної системи зокрема [8].

Отже, усталені демократичні традиції історії України, свідчать про сутнісний демократизм українського народу. Саме ці традиції розуміються в українському соціумі як ґрунтовні підвалини суттєвого поглиблення демократичного транзиту, органічного залучення нашої держави до спільноти європейських демократій.

Втім, така історична демократична спадщина не знаходить суттєвого відображення в розумінні сутності демократії, що відбувається сьогодні в українському суспільстві.

Дослідниця А. Колодій зазначає, що для найбільшої частини громадян демократія – це форма цивілізованого правління, пов'язана з виборністю урядових структур та їх відповідальністю перед народом.

Спираючись на результати власних досліджень, А. Колодій зазначає, що такий підхід пов'язується з теорією елітарно-плюралістичної демократії. Найбільше його поділяють громадські лідери Львова (63%), тоді як серед населення Львівщини, а також громадських лідерів Харкова, такої думки дотримується значно менше людей (42% і 48%). Ще менша частина опитаних пов'язують демократичне правління із якнайширшим залученням громадян до прийняття державних рішень (19%–26%). Цю точку зору можна пов'язати з концепцією учасницької демократії. Але є й такі громадяни, для яких демократія – це просто турбота уряду про громадян. Таке патерна-

лістське уявлення про демократизм, яке ставить громадян у позицію пасивного очікування благ від уряду, найбільш характерне для старших людей, а найменш – для громадських лідерів (особливо у Львові), які, очевидно, краще обізнані з теорією демократії і самі беруть участь у її творенні. Більшість населення України, принаймні на рівні загального декларування, підтверджують демократичний вибір як найбільш відповідний для України [9, с.228-229].

Інакше розуміється демократія та демократичні традиції в науковій літературі. Дослідники аналізують різні концептуальні моделі демократії: популістську, колективістську, мажоритарну, консенсусну, співгромадську, елітарну, учасницьку та інші [10; 11; 12]. В цілому в усіх теоріях розглядаються головні ознаки демократії – громадянська ініціатива і творчість, свобода, обмеження влади еліти й бюрократії, як діяльність, що сприяє гармонізації суспільних відносин і в цілому розвитку людини.

Крім того, в політичній науці склалися два основні підходи до розуміння демократії: структурний та процедурний підходи. Прихильники структурного підходу (а це переважно західні дослідники) виходять із того, що демократичні режими утворюються під домінантним впливом макрофакторів – фундаментальних якісних змін в усіх системах життєдіяльності соціуму. Згідно з цим підходом, демократія має бути підготовлена відповідним соціально-економічним розвитком суспільства, виконувати функцію оформлення базових процесів, що відбуваються в соціальній сфері. С. Хантінгтон, наприклад, поєднуючи процеси модернізації та демократизації, вважає, що запорукою успіху останньої є довготривалі реформи, що ведуть до підвищення складності, адаптивності політичної системи в цілому, секуляризації суспільного життя, раціоналізації структур влади, досягнення національної єдності тощо [13, с.151–152]. Варто підкреслити, що концептуальний базис праць прихильників цього підходу є своєрідною рефлексією досвіду країн «традиційної демократії», яка виводить «чистий тип» процесу демократизації, а тому має скоріш фундаментально світоглядне, ніж прикладне значення для сучасної України.

Прихильники процедурного підходу вважають, що головними умовами переходу до демократії є характер правлячих еліт, їх політичні цінності та ідеали, найважливіші тактики і технології володарювання, які використовуються ними. В цьому випадку успіх проекту під назвою «демократія» залежить від ступеня компетентнос-

ті еліт, їх здатності і можливостей мобілізувати всі (у тому числі й людські) ресурси для досягнення поставленої мети. Зазначений підхід є поширеним в Україні. Одним із найавторитетніших дослідників проблем демократичного транзиту в Україні є В. Полохало, який класифікує політичний режим сучасної України як «напівавторитарний» і стверджує, що вітчизняні лідери свідомо обрали шлях обмеженої трансформації, яка більш відповідає їхнім інтересам, і в той же час вирішили зберегти видимість демократії, уникаючи політичних ризиків [14, с.4]. На думку автора, шанс вдало завершити процес демократизації у країні є. Про це свідчить поступова активізація громадянського суспільства (що проявилася на парламентських виборах 2002 року, президентських виборах 2004 року) та наявність у країні демократичної контреліти.

Цікавою здається і позиція Н. Степанової, О. Литвиненка та інших дослідників які вважають, що «особливості країн пострадянського простору полягають у переважному використанні технології імітації, запозичення результату або форм політичної модернізації (коли декларуються деякі принципи, проте фактично відбувається їх симуляція)» [15, с.602–603; 16, с.157-158]. Так, О. Литвиненко зазначає, що гасло останніх 20 років «Даєш ліберальну демократію» – є повним аналогом колишніх гасел про побудову комунізму. Причиною цього є принципова імітованість ідеологічних конструктів, що існують в духовному просторі України, їх суттєва несправжність є головною ознакою кризи суспільства. Порівнюючи Україну із сучасною Польщею або Чехією, дослідник вказує, що українське суспільство сьогодні переживає етап, який ці країни пройшли у міжвоєнний період. Отже, в Україні сьогодні існують принципово інші варіанти соціальної інженерії, втім вони не можуть бути реалізовані внаслідок: відсутності соціальних інститутів та відповідних соціальних груп, що здійснюють реформи; відсутності ідеологічного обґрунтування; відсутності широкої участі громадян в демократичних перетвореннях.

Дослідник О. Вишняк розглядає процес в сучасній Україні в контексті парламентської демократії, наголошуючи, що за своїми ознаками Україна наближається саме до цієї форми [17]. Зокрема, на його думку, в Україні зростає рівень партизації. Для більш як третини країн Європейського Союзу наявний в Україні рівень членства

в партіях зовсім не перешкоджає ефективному функціонуванню парламентської демократії. І йдеться не тільки про формальне членство в партіях, але й про реальний рівень роботи в них. Не відрізняється Україна від розвинених і нових європейських демократій за наявністю більш близьких для громадян (себто – привабливих) партій. Партійно-блокова розпорошеність парламенту (якби він у 1998 і 2002 роках обирався цілком за пропорційною системою) має чітку тенденцію до зменшення. Кількість партій, які громадяни наділяють правом представляти їх в законодавчому органі, нічим теж не відрізняється від ситуації в більшості європейських демократій. В Україні формується багатопартійність з двома доміантними партіями [17, с.16–17].

Як со-суспільну визначає сутність демократії в Україні О. Кіндратець. Поділяючи погляд А. Лейпхарта, дослідниця вказує, що со-суспільній демократії притаманні чотири характерні риси [18, с.39–40]. Перша: здійснення влади «великою коаліцією» політичних лідерів усіх значних сегментів багатоманітного суспільства. Це може фігурувати в різних формах (кабінет великої коаліції в парламентській системі, комітет з важливими дорадчими функціями або велика коаліція президента з іншими важливими посадовими особами в президентській системі). Політичні лідери всіх значних сегментів складного суспільства співпрацюють в управлінні державою у межах великої коаліції. Це відрізняється від того типу демократії, коли лідери поділені на уряд і впливову опозицію (як, наприклад, у Великій Британії). Покликання великої коаліції – зменшити ізольованість опозиції і суперництво між нею та урядом.

Другою ознакою со-суспільної демократії є взаємне вето – це правління меншості методом заперечення. Володіючи цим правом, меншість має можливість почуватися впевнено.

Третя риса со-суспільної демократії – пропорційність. Це головний принцип політичного представництва, призначення на посади в державній службі, розподілу суспільних фондів. Всі значні сегменти суспільства мають бути представлені в цих органах пропорційно. Процедурно досягти цього можна завдяки пропорційній виборчій системі.

Висока міра автономності кожного сегмента у вирішенні своїх внутрішніх справ – четверта ознака со-суспільної демократії. Саме формування таких ознак О. Кіндратець вбачає в Українському соціумі.

Дослідник В. Бортніков вважає, що на сучасному етапі розвитку України більш притаманні елементи консенсусної та її різновиду співгромадської демократії[19]. Консенсусна демократія характеризується рівновагою виконавчої і законодавчої влади (при цьому виконавча влада формується на багатопартійній коаліційній основі), багатомірністю партійної системи (партії відрізняються одна від одної не лише за стратегією і тактикою з соціально-економічних питань, але й, наприклад, за підходами до релігійних, зовнішньоекономічних та інших проблем), більш або менш пропорційними результатами виборів (як наслідок пропорційної виборчої системи), корпоративістською системою відносин між групами спеціальних інтересів. Така модель, на думку дослідника, має сенс для більшості країн, що знаменуються не лише сплеском демократизації, а й загостренням етнічних конфліктів саме завдяки початку руху до демократизації, зокрема й для України.

Виходячи з наведеного, можна стверджувати, що принципово різні погляди на сутність демократії та демократичних традицій в Україні обумовлені тим, що в Україні її політичній еліті не вдалося відпрацювати цілісну систему політичних цінностей, які регулюють процеси демократизації. В цілому, на наш погляд, в Україні сьогодні реалізується досить консервативний варіант демократизації, що повністю відповідає основним критеріям «процедурного» сценарію.

Початок процесу демократичного переходу (або демократизації) являє собою той історичний момент, коли його учасники (актори) усвідомлюють, що старий режим більше не може слугувати основою їхніх дій. У свою чергу, завершення процесу переходу визначається неможливістю повернення до вихідного стану, тобто перехід закінчується тоді, коли політичні актори починають розуміти незворотність змін.

Зазвичай перехід до демократії висуває дилему: реформа наявного режиму (якщо він взагалі піддається реформуванню) або розрив з ним. Насправді істинна глибока демократизація поєднує в собі і реформу інститутів держави, і розрив з попередньою політичною практикою, і відмову від колишніх методів керівництва. Як правило, демократизація викликається глибокою внутрішньою кризою економічних, політичних, соціальних структур суспільства, «зношеністю» ідеології або системи цінностей, і тому безпосередньо пов'язана з проблемами модернізації та виступає її інструментом.

Дослідники наголошують, що увесь хід демократичних перетворень в Україні, неспроможність нової влади подолати наслідки старої системи призвели до девальвації ідей демократії як політичної цінності, викликали розчарованість більшості населення країни в демократичних ідеалах.

Виходячи з наведеного, фахівці зазначають, що відродження демократичних ідеалів та цінностей має бути покладено на соціально активну частину населення – молодь. Роль молоді визначається її духовністю, моральними устоями, національними традиціями, загальним рівнем культури. Саме тому важливим уявляється визначення ідеалу демократії молоді та студентів.

Поширення політичного нігілізму в молодіжному середовищі свідчить про безпорадність органів державної влади у справі забезпечення прав і свобод молоді. І це не дивно, якщо взяти до уваги нестримне зростання кількості партій і рухів, надміру диференційований парламент, нестійкість структур політичних інститутів тощо. Молодь небезпідставно вважає себе незахищеною від сваволі, корумпованості чиновників, злочинності. Звідси виникає суперечливість в розуміннях ідеалу демократії, фрагментарність процесу усвідомлення суті демократії.

Таким чином, можна стверджувати, що в молоді ще не сформувався сталий ідеал демократії. Навіть незважаючи на активну участь молоді в подіях «помаранчевої революції», можна стверджувати, що їй притаманна фрагментарність, еkleктичний характер розуміння ідеалу демократії.

Демократія в сучасну епоху є важливою й загально визнаною цінністю. Але вона утверджується й набирає справжньої сили тільки за умов, що люди знають, за що вони цінують демократію, чого хочуть досягти і що захищатимуть. Саме в такому контексті демократія може виступати як шлях до свободи та особистого успіху молоді.

Ядро демократії становлять громадянство і громадянськість. Вони означають не тільки (і не стільки) формальну належність людини до держави, політико-юридичний зв'язок із її структурами, скільки розвиненість соціальної свідомості й індивідуальної гідності, спроможність людини усвідомлювати власні інтереси і захищати їх зі знанням справи та з урахуванням інтересів усього суспільства.

Список використаних джерел

1. Бех І. Д. Виховання особистості: Сходження до духовності / І. Д. Бех. – К.: Ли- бідь, 2006. – 272 с.
2. Гальчинський А. Помаранчева революція і нова влада / А. Гальчинський. – К. : Либідь, 2005. – 368 с.
3. Паніч Ю. Національна свідомість українських громадян в сучасних умовах / Ю. Паніч // Політичний менеджмент. – 2006. – № 6. – С.45–51.
4. Донченко О., Романенко Ю. Архетипи соціального життя і політика. Глибинні регулятиви психологічного повсякдення [монографія] / О. Донченко. – К. : Ли- бідь, 2001. – 334 с.
5. Дзьобань О. П. Ментальні засади національної безпеки соціальної структури на шляху до громадянського суспільства / О. П. Дзьобань // Культура народів При- черномор'я (Научный журнал). – 2004. – № 51. – С. 129–131.
6. Субтельний О. Україна: історія / О. Субтельний; [пер. з англ. Ю.І. Шевчука]. – К.Либідь, 1993. – 720 с.
7. Шевчук В.П., Тараненко М.Г. Історія української державності: курс лекцій / В.П. Шевчук. – К.: Либідь, 1999. – 480 с.
8. Андрущенко В. Організоване суспільство. Проблема організації та суспільної са- моорганізації в період радикальних трансформацій в Україні на рубежі століть: Досвід соціально-філософського аналізу / В. П. Андрущенко. – К. : ТОВ «Атлант ЮЕмСі», 2005. – 498 с.
9. Колодій А. Ф. На шляху до громадянського суспільства. Теоретичні засади й со- ціокультурні передумови демократичної трансформації в Україні [монографія] / А. Ф. Колодій. – Львів: «Червона Калина». – 2002. – 276 с.
10. Буданов В. Г. Трансдисциплінарне образование, технология и принципы сине- ргетики / В. Г. Буданов // Синергетическая парадигма. Многообразие поисков по- дходов. – М.: Прогресс-Традиция, 2000. – С.285–304.
11. Латигіна Н. Шляхи та структурні фази демократизації суспільства / Н. Латигіна // Політичний менеджмент. – 2005. – № 2. – С.68–77.
12. Полохало В., Бистрицький Є., Макеєв С. Політологія посткомунізму: Політичний аналіз посткомуністичних суспільств / В. Полохало. – К. : Політична думка, 1995. – 368 с.

13. Хантингтон С. Политический порядок в меняющихся обществах / С. Хантингтон. – М. : Прогресс-Традиция, 2004. – 480 с.
14. Полохало В. От авторитаризма к авторитаризму / В. Полохало // Зеркало недели. – 2004. – № 34. – 28 августа. – С.4.
15. Степанова Н. С. Традиції та інновації у політичному розвитку сучасної України / Н. С. Степанова // Вісник ОНУ. – 2003. – Т. 8. – Вип. 9. – С. 600–605.
16. Литвиненко А. Имперский вектор и сегодняшняя Украина / А. Литвиненко // Ойкумена. Альманах сравнительных исследований политических институтов, социально-экономических систем и цивилизаций. – Харьков: Константа, 2004. – Выпуск. 2. – С. 153–160.
17. Вишняк О. І. Від авторитарного президенціалізму до парламентської демократії / О.Вишняк // Політичний менеджмент. – 2007. – № 3. – С.13–18.
18. Кіндратець О. Розмежування українського суспільства в процесі демократизації / О. Кіндратець // Політичний менеджмент. – 2005. – № 6. – С.32–41.
19. Буданов В. Г. Трансдисциплинарное образование, технология и принципы синергетики / В.Г.Буданов // Синергетическая парадигма. Многообразие поисков подходов. – М.: Прогресс-Традиция, 2000. – С.285–304.

Бойко А.И. Демократия как основа формирования социальных ценностей.

Стратегия достижения успеха личности в обществе, обусловленная ориентацией на демократические ценности, требует анализа понимания феномена демократии в данном обществе и демократических традиций ему присущих. Особенности понимания демократии в Украине на разных уровнях общественного сознания и специфические демократические традиции украинского общества – предмет исследования статьи.

Ключевые слова: демократия, ценности, успех личности, общество.

Bojko A. I. Democracy is a basis of formation of social values.

Strategy of achievement of success of the person in a society, caused by orientation to democratic values, demands the analysis of understanding of a phenomenon of democracy in the given society and democratic traditions to it inherent. Features of understand-

ing of democracy in Ukraine at different levels of public consciousness and specific democratic traditions of the Ukrainian society are an object of research in article.

Key words: *democracy, values, success of the person, society.*

СПЕЦИФІКА СОЦІАЛЬНИХ ОЧІКУВАНЬ В СТРУКТУРІ ДОВІРИ

Здійснено концептуальний аналіз феномена довіри як набору специфічних очікувань, що мають переважно моральну природу. Довіра розглядається в контексті позитивних очікувань намірів, безпеки, компетентності, надійності, соціального порядку. Звертається увага на розрізнення очікувань в довірі та упевненості, а також в довірі та недовірі.

Ключові слова: довіра, недовіра, упевненість, очікування, норма, цінність.

Характерною ознакою сучасності стають зростаючі процеси глобалізації, інформатизації, модернізації, що, ускладнене численними кризами (економічною, політичною, екологічною, духовною тощо) та гострими протистояннями, зумовлює значні зміни в ціннісно-нормативній структурі сучасного соціуму, спричинюючи посилену увагу до морально-етичної проблематики та актуалізуючи звернення до гнучких соціокультурних детермінант суспільного розвитку, чільне місце серед яких займає саме довіра. Внаслідок незмінної здатності встановлювати відкриті та відносно безпечні відносини в умовах невизначеності, довіра щільно пов'язана з проблемами солідарності, соціального порядку, співробітництва, соціального капіталу тощо, що значно посилює наукову зацікавленість феноменом довіри в різноманітних аспектах – філософському, політичному, економічному, соціологічному та ін..

Серед розмаїття робіт, присвячених комплексному дослідженню проблеми довіри, слід відзначити праці Н. Лумана, Е. Гідденса, Ф. Фукуями, А. Селігмена, П. Штомпки, А. Байер, Т. Ямагіші, Б. Міцтел, Б. Барбера, Д. Гамбети, Е. Усланера, Р. Хардіна, С. Айзенштадта, С. Касталдо та ін.. До аналізу соціально-психологічної природи феномена довіри в контексті соціальних зобов'язань та очікувань звертались Т. Скрипкіна, В. Зінченко, І. Антоненко, А. Купрейченко та ін.. Але, незважаючи на наявність значного кола праць з проблематики довіри, соціально-філософське осягнення довіри як спрямованих на Іншого (як персоніфікованого, так і деперсоніфікованого) своєрідних очікувань залишається недостатньо дослідженим.

Тому метою даної праці є концептуальний аналіз специфіки довірчих очікувань як ціннісно-нормативного підґрунтя довіри, звертаючи увагу на моральнісний характер довірчих відносин.

Феномен довіри є своєрідним атрибутом сучасності, проблематизуючись в ситуації значного ускладнення соціуму та рольової диференціації. Звернення до аналізу специфіки очікувань в структурі довіри обумовлено властивою довірі здатністю орієнтування на майбутнє, передбачати розвиток взаємин в умовах можливості альтернатив, що й сприяє визначенню довіри як проєктивної детермінанти соціальної взаємодії. Окрім того, дослідження проблеми довіри може відбуватись в трьох ключових іпостасях: довіри-явища, що відображає його специфічну природу та різноманітні прояви в соціальному середовищі; довіри-поняття, що постає мисленнєвим конструктом, акцентуючи концептуальні властивості; довіри-величини, динамічність та змінність якої піддається вимірюванню, висвітлюючи суспільні преференції та виявляючи проблеми.

Довіра є досить складним соціальним явищем, що пронизує соціальні взаємодії в різноманітних сферах суспільства. Складна природа довіри зумовлює і неоднозначність у спробах визначення концепту довіри: інституціональну довіру переважно пов'язують з упевненістю та надійністю функціонування соціальних систем (А. Селігмен, Н. Луман, Р. Майєр), обов'язкова наявність ризику у відносинах довіри сприяє трактуванню довіри як ставки на майбутні можливі дії інших (П. Штомпка, Дж. Коулмен, Б. Мітцел), а взяті зобов'язання та очікування взаємності зумовлюють дослідження довіри в контексті аналізу взаємних обмінів, трансакцій (Л. Закер, Р. Емерсон, К. Кук, Т. Ямагіші).

З точки зору представників символічного інтеракціонізму (Дж. Г. Мід, Г. Блумер та ін.), соціальна взаємодія трактується в термінах комунікації, солідарності та кооперації як неперервне діалогування, в якому створюються, осмислюються, інтерпретуються наміри значущих інших, враховуючи інтереси учасників взаємодії та можливості пристосування до них. Довіра є ціннісно-нормативною передумовою соціальної взаємодії, забезпечуючи наявність загальноприйнятних взаємних очікувань, що визначають певні настанови та орієнтири в формуванні потреб, мотивів, намірів тощо, їх задоволенні та реалізації. З позицій символічного інтеракціонізму очікування в довірі можемо трактувати як конструювання образу Іншого шляхом його оці-

нювання та співвіднесення з власними цінностями, відображаючи горизонт бачення Іншого та можливі вектори його поведінки. Слід наголосити, що в довірчих очікуваннях відношення до Іншого зазвичай детермінується ставленням до нього як гідного довіри, а не тим, чим він є насправді, що й сприяє вектору оптимістичної ризиковості у відносинах довіри.

Проблема довірчої орієнтації на генералізованого іншого вирішується забезпеченням спільного ціннісно-нормативного горизонту значень та символів, що уможливлується шляхом універсалізації інтерпретацій та досвідом ефективних взаємодій. В ситуації конфлікту інтересів довіра постає як підґрунтя моральної стратегії переформування та переінтерпретації, відображаючи моральний розвиток в напрямку досягнення взаєморозуміння та врахування інтересів учасників взаємодії. Довіра забезпечує в соціальній взаємодії діалогічний контекст, що вбирає в себе мотиви, очікування, цілі, враховуючи аспект залежності, відкритості, спільності ціннісно-сміслових інтерпретацій.

В умовах ускладнення сучасного соціуму, його зростаючої диференціації з'являються, згідно Н. Луману, нові складності, зумовлюючи, зокрема, проблематизацію довіри. Зростання свободи волевияву, суб'єктивізація визначення цілей, втрата спільної істини цілі сприяє усвідомленню ризику у відносинах довіри, сприйняттю Іншого як вільного, здатного раціонально обирати свої цілі, що значно зменшує надію на те, що «інші діють відомими й гідними довіри шляхами, що вони несподівано не змінять свої засади дії, поки я буду вирішувати» [2, с.13]. Вищезазначене зумовлює специфічну ризиковість довіри, яка зумовлена покладанням на волю іншого, який володіє здатністю діяти дискреційно, тобто вільно, за власними уподобаннями, по совісті, що й визначає негарантованість очікуваних результатів, соціальну гнучкість, принципову непередбачуваність соціальної взаємодії. В системно-функціональній концепції Н. Лумана очікування та очікування очікувань займають ключове місце, постаючи основою темпорального виміру утворення смислів. Під очікуванням очікувань розуміється раціональний порядок дій, що уможливлується шляхом передбачення та очікування суб'єктами взаємодії характеру спрямованих на них очікувань [2]. Причому очікування піддаються процесам генералізації та нормування, що забезпечує тривалість та повторюваність очікувань навіть в часткових ситуаціях їх невиправдання.

По суті в основі довіри, трактованої в контексті соціальних очікувань, лежить орієнтація на задоволення потреб прийнятними засобами, що дає відчуття захищеності та надійності в тривалій перспективі, таким чином, виявляючи ключові акцентуації довірчих очікувань: надійності та безпечності взаємин, а також задоволення потреб належним чином та прийнятними засобами. Довірчі очікування постають як невербалізовані припущення щодо необхідних бажаних властивостей та можливої поведінки тих, кому довіряють.

Слід відзначити, що розрізнення очікувань сприяє також як розмежуванню довіри зі спорідненими категоріями (віри, надії, упевненості), так і розрізненню в типології довіри – міжособистісної, інституційної, системної. Упевненість пов'язується з належним виконанням соціальної ролі та покладанням на впорядкованість та ефективність діяльності інституцій, що є по суті здійсненням рольових очікувань, довіра ж переважно орієнтує на очікування намірів. Очікування виявляють нормативне підґрунтя довіри, оскільки норма традиційно розуміється як генералізований вираз очікування. Завдяки довірчим очікуванням створюється, стверджується та підтверджується уявлення про Іншого як вартого довіри, необхідною умовою є наявність підстав для ідентифікації Іншого як надійного та компетентного партнера, що посилює ефективність та безпечність взаємин.

Довіра як ціннісна основа соціальної взаємодії здійснює регулятивний вплив на поведінку її учасників, впорядковуючи та стабілізуючи соціальну реальність. Ціннісно-нормативні підстави довіри зумовлюють виокремлення векторів належного, бажаного, значущого, позитивно спрямованих орієнтирів діяльності в перебігу довірчих взаємодій. Згідно з Н. Луманом, цінність постає в контексті виокремлення найбільш очікуваних порівняно з іншими наслідків дій, ціннісне мислення, таким чином, стверджує регулятивний порядок з точки зору надання переваги [2, с. 23]. Цінності, як елементарні форми життєвого досвіду, Н. Луман зводить до очікувань, які у визначений спосіб генералізуються, інтерпретуються й абстрагуються, постаючи в результаті в якості контрфактичних стабілізуючих очікувань, «з якими всі можуть бути обізнані, навіть якщо відповідні впливи не настають миттєво або взагалі не настають», враховуючи складний горизонт наслідків певних причинних дій [2, с. 32]. Така «селективна» ціннісна суть особливим чином виявляється в довірі, яка відображає своєрідні нормативно зорієнтовані очікування щодо бажаних моделей пове-

дінки суб'єктів взаємодії, зумовлюючи вибір певних орієнтацій дій та визначаючи прийнятні форми поведінки.

Переважною більшістю дослідників концепт довіри співвідноситься саме з очікуваннями, що мають моральну природу та сприяють стабілізації ризикових соціальних взаємин, звертаючи увагу на те, що специфікою довірчих очікувань є саме прийняття факту вірогідності здійснення очікуваного, що й обумовлює ризиковість довіри. Слід наголосити, що очікування в структурі довіри мають власну специфіку, яка визначається ціннісно-нормативною природою довіри та ситуацією вразливості та залежності від Іншого. Так, Ф. Фукуяма, наголошуючи на нормативному підґрунті довіри, визначає останню як «виникаюче у членів спільноти очікування того, що інші будуть поводити себе більш-менш передбачувано, чесно та з увагою до потреб оточуючих, відповідно до деяких загальноприйнятих норм» [4, с. 52]. Умовою виникнення довіри є певна сукупність спільно визнаних моральних цінностей, завдяки чому і породжуються очікування чесною та правильною поведінки. Таким чином, довіра як певний набір соціальних очікувань уможливорюється взаємністю, солідарністю та спільною ідентичністю.

А. Селігмен, відокремлюючи довіру від упевненості, в сутнісне визначення довіри вкладає саме можливість відхилення від ролей, визначаючи ситуацію довіри як «відкриті простори» ролей та рольових очікувань [3, с. 21], звертаючи увагу саме на непрозорість соціальних взаємодій та рольову складність сучасного соціуму. На моральнісіних засадах довірчих очікувань зосереджується Л. Хосмер, визначаючи довіру в контексті припущення наявності певних моральних зобов'язань та оптимістичного очікування етично прийнятної поведінки, тобто морально коректних рішень та дій, заснованих на етичних принципах [9, р. 399]. Н. Луман, відстоюючи позицію суттєвої відмінності довіри та упевненості в контексті розрізнення ризику та небезпеки, зосереджується на властивій довірі вразливості, що й зумовлює специфіку довірчих очікувань в аспекті застереження щодо свавілля, розуміючи під довірою «узагальнене очікування, що інший буде контролювати свободу та можливості дій з орієнтацією на власну особистість та з урахуванням власної самопрезентації» [11, р.39]. Враховуючи актуалізацію узгодження інтересів, Д. Гамбетта наголошує на наявності в довірчих очікуваннях вірогідності того, що дії тих, кому ми довіряємо, будуть корисними для нас, або, принаймні, нешкідливими, що сприяє встановленню відносин

співробітництва [8, р. 217], ілюструючи в цілому позицію трактовки довіри як очікування неопортуністичної поведінки. Загалом природа довіри, розглянута в термінах зобов'язувальних очікувань діяти згідно з потребами інших, реалізується в понятті фідучіарних зобов'язань, які позначають відповідальне їх виконання з урахуванням інтересів суб'єктів довіри в аспекті турботи про благо Іншого.

В концепції П. Штомпки довіра змальовується в ракурсі ставки на можливі майбутні дії інших, причому основою довіри знову ж таки є позитивні очікування: довіра трактується як «виражене в дії очікування по відношенню до партнера, що його реакції виявляться для нас вигідними, іншими словами, зроблена в умовах невизначеності ставка на партнера з розрахунком на його сприятливі для нас відповідні дії» [5, с. 342]. Про очікування як необхідний елемент концептуального ядра довіри говорить С. Касталдо, який приходить до такого висновку, аналізуючи численні, досить різнобічні, визначення довіри та виокремлюючи спільні ознаки в характеристиці даного феномена [7, р. 122]. В результаті проведеного аналізу вчений відводить очікуванням ключове місце в концептуальній суті довіри, визначаючи очікування як передчуття, сподівання, розрахунок чи відношення, що спираються на вірогідність позитивного здійснення в майбутньому визначених результатів завдяки оптимальним діям того, кому виявлена довіра.

Таким чином, специфікою довірчих очікувань є виявлене позитивне та оптимістичне відношення до Іншого, який визнається гідним здійснити взяті зобов'язання належним чином з урахуванням потреб та інтересів суб'єктів довіри в умовах принципової непрозорості намірів та низької передбачуваності соціальних взаємодій, що й визначає властиву довірі ризиковість, негарантованість бажаних результатів, залежність, обумовлену цілковитим покладанням на добру волю іншого. Такі очікування сприяють мінімізації соціальних витрат, компенсуючи заходи на перевірку та контроль довірчих взаємин, знижуючи трансакційні витрати та сприяючи редукції соціальної складності (А. Селігмен, Е. Усланер, Н. Луман та ін..).

Трактування довіри як позитивних очікувань сприяє визначенню недовіри через негативні та песимістичні очікування, хоча недовіра не є абсолютно протилежним та антонімічним довірі явищем, оскільки також передбачає усвідомлення ризику, настанови безпеки та захисту, які досягаються шляхом уникнення небажаних та загрозованих взаємин. Окрім того, недовіра є цілком виправданою в комунікації, що дезін-

формує, маніпулює, зловживає інтересами інших. Специфіка очікувань в структурі недовіри має не лише негативний, песимістичний контекст, оскільки недовіра також містить оцінку Іншого, виконуючи захисну, контролюючу, легітимативну та регулятивну функції. Але в цілому очікування в довірі постають як свого роду авансування, демонструючи відкритість, орієнтацію на співробітництво, наділення повноваженнями та сподівання на наявність намірів та якостей, відповідних моральним принципам довіри; в недовірі переважають захисні потенції, що виражаються в блокуванні взаємин, посиленому контролі, очікуванні встановлення справедливості. Згідно з Н. Луманом, довіра є стратегією типу «незважаючи на», але на відміну від недовіри, довіра є стратегією з більшим радіусом дії [1, с.182].

Довіра до Іншого визначається, насамперед, нашим суб'єктивним уявленням про нього як гідного довіри, а також об'єктивно наявними у нього властивостями, які й забезпечать дієвість довіри. виправдана довіра, таким чином, передбачає оптимальне узгодження суб'єктивних чинників (уявлення про Іншого, ставлення до нього як вартого довіри) з об'єктивними (наявність у Іншого так званих довіропродукуючих чеснот, бажання та можливість виправдати довіру, а також соціальних умов для забезпечення та продукування надійності та стабільності взаємин). Довіра, таким чином, постає, з одного боку, різновидом соціального прогнозування, з іншого – відображає певні преференції, настрої, бажання, виявляючи проблемні (хворі) місця в суспільному організмі.

Довірчі очікування мають переважно характер нежорсткого зобов'язання, постаючи своєрідним соціальним імперативом, що відображає вимогу відповідності певним стандартам поведінки у вигляді набору можливих прийнятних реакцій в ситуації відносин довіри. Очікування в довірі можуть різнитись мірою суворості вимог, обсягом взятих зобов'язань, ступенем контролю та можливістю застосування санкцій у випадку зловживання довірою, але в цілому довірчі очікування стосуються питань можливості покладання на волю іншого, який діятиме відповідно певним моральним принципам та з урахуванням інтересів суб'єктів довіри.

Згідно з П. Штомпкою, у відносинах довіри ми очікуємо, по-перше, наявності деяких інструментальних властивостей у суб'єктів довіри: регулярності (порядку, узгодженості), обґрунтованості (що забезпечує підстави довіри, прийняття аргументів), ефективності (компетентності, послідовності, належної якості); по-друге, вира-

женості певних моральних якостей: відповідальності (принциповості, чесності), уваги до інтересів та потреб суб'єктів довіри, щирості, справедливості, доброзичливості тощо. Джерела довіри вчений розподіляє за трьома рівнями, виокремлюючи реляційний, психологічний та культурний [13].

На залежності специфіки довірчих очікувань від того соціального середовища чи певного рівня спільності, де розгортаються відносини довіри, наголошує Б. Барбер, виокремлюючи очікування технічно компетентної роботи, стійкості морального соціального порядку, відповідального поручительства [6, р.16]. В концепції Т. Ямагіші здійснюється розрізнення типів довіри за типами очікувань так званого «морального порядку» – очікування компетентності, очікування намірів та очікування безпеки, які зумовлені рольовим розподілом та існуючою системою санкцій. Вчений розглядає довіру з позицій узагальненого обміну та теорії мети, головною властивістю довіри визначаючи переконаність у тому, що суб'єкти довіри не будуть експлуатувати добру волю інших. Очікування безпеки є найбільш загальними та мають бути забезпечені інституційно, позначаючи можливість зовнішнього контролю (наприклад, існуючою системою санкцій) над якістю виконання професійної ролі. Вчений стверджує, що очікування безпеки недоцільно трактувати як довіру, засновану на переконаннях відносно цілісності інших, скоріше це стосується упевненості, базованій на системі взаємного контролю всередині мережі взаємодій. Очікування намірів пов'язані з оцінкою реальних цілей, позначаючи особистісне бажання виконувати взяті зобов'язання належним чином, на відміну від безпосередньо технічної спроможності їх виконання, що відображається в концепті компетентності. Очікування компетентності стосуються тих обіцянок, які індивід здатний виконати належним чином [10, р. 40-42].

Оригінальний підхід до аналізу довіри пропонує Б. Міцтел, будуючи типологію довіри як здійснення очікувань в термінах соціального порядку, виокремлюючи наступні типи довірчих очікувань: соціального порядку (який існує і підтримується), професійної компетентності та виконання зобов'язань щодо задоволення інтересів суб'єктів довіри [12].

Таким чином, очікування в різноманітних відносинах довіри залежать від конкретної ситуації довіри, її типології та наявної в суспільстві культури довіри. В цілому довірчі очікування зосереджені навколо вимог взаємності та відповідальності,

професійної компетентності (рольові очікування), комплексу довіропродукуючих чеснот, певної передбачуваності соціальних дій, стійкості соціального порядку та дієвості моральних зобов'язань, наявності особистісних прагнень задовольнити інтереси суб'єктів довіри, а також відсутності прагнення зловживати виявленою довірою.

Довіра постає як комплекс соціальних очікувань, що в цілому відображають покладання на добру волю іншого (як персоніфікованого, так і деперсоніфікованого), що уможлиблюється наявністю ціннісно-нормативних підстав для забезпечення прозорості мотивів, компетентності, надійності та безпечності соціальних взаємин в умовах недостатності інформації та контролю, усвідомлюючи можливісний вимір позитивної реалізації очікуваного. Концептуально довіра визначається в термінах специфічних очікувань, ключовими серед яких є моральні властивості суб'єктів довіри, постаючи у вигляді переконаності в їх чесності, порядності, щирості, доброзичливості, відповідальності. Фактично довіра по суті позначає певну орієнтацію на майбутнє, своєрідну соціальну проекцію на можливі майбутні дії інших, які братимуть до уваги інтереси всіх учасників соціальної взаємодії.

Слід наголосити, що очікування в структурі довіри є базовим елементом, відображаючи домагання значущості та взаємності. Основні очікування в довірі зосереджуються навколо особистісних вимог чесності, відкритості, компетентності, передбачуваності, надійності, а також наявності інституційних засобів для підтримки довіри в тривалій перспективі, створення мереж довіри, культури довіри.

Ціннісно-нормативне підґрунтя довіри забезпечує оптимізацію соціальної взаємодії, встановлюючи зовнішні орієнтири меж дозволеного, що дає можливість розраховувати на виконання взятих зобов'язань належним чином з урахуванням інтересів суб'єктів довіри. Ствердження довірчих очікувань залежить від значущості взаємин, спільних ціннісно-нормативних стандартів поведінки, наявних культурних передумов підтримки довіри в тривалій перспективі.

Список використаних джерел

1. Луман Н. Социальные системы. Очерк общей теории / Пер. с нем. – СПб.: Наука, 2007. – 648 с.

2. Луман Н. Поняття цілі і системна раціональність: щодо функції цілей у соціальних системах / Ніклас Луман; [пер. з нім. М. Бойченка і В. Кебуладзе]. – К.: Дух і літера, 2011. – 336 с.
3. Селигмен А. Проблема доверия / Адам Селигмен; [пер. с англ. И.И. Мюрберг, Л.В. Соболевой]. – М.: Идея-Пресс, 2002. – 256 с.
4. Фукуяма Ф. Доверие: социальные добродетели и путь к процветанию / Френсис Фукуяма; [пер. с англ. Д. Павловой и др.]. – М.: АСТ - Эрмак, 2004. – 730 с.
5. Штомпка П. Социология. Анализ современного общества / П. Штомпка; [пер. с польск. С.М. Червонной]. – М.: Логос, 2005. – 664 с.
6. Barber B. The Logic and Limits of Trust. – New Brunswick: Rutgers University Press, 1983. – 310 p.
7. Castaldo S. Trust in Market Relationships / Sandro Castaldo. – Edward Elgar, Cheltenham, UK, 2007. – 304 p.
8. Gambetta D. Can we trust trust? / D. Gambetta. Trust: Making and breaking cooperative relations. – New York: Basil Blackwell, 1988. – P. 213-238.
9. Hosmer L. Trust: The Connecting Link between Organizational Theory and Philosophical Ethics // The Academy of Management Review. – 1995. – Vol. 20. – No. 2. – P. 379 – 403.
10. Yamagishi T. Trust and Social Intelligence: The Evolutionary Game of Mind and Society. – Tokio: Tokio University Press, 1998. – 178 p
11. Luhmann N. Trust and Power. — Chichester: Wiley, 1979. — 208 p.
12. Misztal B. Trust in Modern Societies: The Search for the Bases of Social Order. – Cambridge: Polity press, 1996. – 304 p.
13. Sztopmka P. Trust: A Sociological Theory. - Cambridge: Cambridge University Press, 1999. – 226 p.

Кожемякина О.Н. Специфика социальных ожиданий в структуре доверия
Осуществлен концептуальный анализ феномена доверия как набора специфических ожиданий, имеющих преимущественно моральную природу. Доверие рассматривается в контексте позитивных ожиданий намерений, безопасности, компетентности, надежности, социального порядка. Обращается внимание на различия ожиданий в доверии и уверенности, а также доверии и недоверии.

Ключевые слова: доверие, недоверие, уверенность, ожидания, норма, ценность.

Kozhemyakina O.N. Specificity of social expectations in the structure of trust.

Conducted a conceptual analysis of the phenomenon of trust as a set of specific expectations, primarily with a moral nature. The trust is considered in the context of the positive expectations of the intentions, safety, competence, reliability and social order. Attention is paid to the differences in the expectations of trust and confidence, trust and distrust.

Keywords: trust, distrust, confidence, expectations, norms, values.

УКРАЇНА У ЦИВІЛІЗАЦІЙНИХ АСПЕКТАХ ХХІ СТОЛІТТЯ

В статті у дискусійній формі обґрунтовується ідея продукування життєдайного соціального багатоманіття і в цьому аспекті необхідність формування слов'янської цивілізації, створення нового Відродження задля подолання нових ризиків та відповідей на нові Виклики.

Ключові слова: духовно-мистецька сфера, Відродження, Просвіта, Постмодерн, ноосфера, цивілізація, ентропія, глобалізація.

Вступ. Взаємозв'язок та взаємозалежність між новаціями в духовно-мистецьких сферах та трансформаціями соціокультурного контексту завжди відчувались мислителями та творцями, враховувались політиками та державними діячами. І це зрозуміло, оскільки у представників духовно-мистецьких сфер більш розвинена інтуїція у порівнянні, наприклад, з представниками бізнесу чи військовими, тому вони набагато раніше відчувають нову ритміку часу і входять з ним у співзвучний резонанс. Цей стан формує потужний життєдайний потенціал, який дає можливість спочатку окремій людині і при досягненні певної «критичної маси» всьому людству переходити на кардинально новий рівень свого розвитку, при цьому вилучається величезний згусток специфічної людської енергії аналогічно енергії, яка отримується при розщепленні атому, при переході електрону з однієї орбіти на іншу. В силу невідомих причин на деяких саме ця життєдайність діє не просто негативно, а й згубно. Тому, наприклад, й А. Гітлер, і Й. Сталін дуже прискіпливо стежили за процесами в духовно-мистецьких сферах, намагаючись не тільки поставити їх під свій контроль, а й примусити працювати, служити на свою систему і особисто на себе. Досягти успіху в цих намаганнях неможливо без певної спорідненості та участі в загальному процесі розвитку цих сфер. Ймовірно, відбувається певна роздвоєність цих людей або проявляється їхня неоднозначність...

Відомо, що Й. Сталін вмів писати вірші, був непоганим редактором, а А. Гітлер мав феноменальну пам'ять, малював акварелі. В силу різних причин на цьому поприщі особливих вершин вони не досягли, але все-таки тонко розуміли специфіку діяльності в цих сферах, а також психологію творчих людей. Міністр пропаганди гітлерівської Німеччини Й. Геббельс мав певний літературний хист, що навіть

лауреат Нобелівської премії з літератури К. Гамсун передав йому цю премію, тому що вважав його більш гідним цієї нагороди. На таке рішення видатного літератора з Норвегії вплинула його англофобська позиція, з одного боку, і пронацистська, з іншого.

Аналіз останніх наукових досліджень. В другій половині ХХ ст. розвиток людства, локомотивом якого стала іудео-християнська ментальність західного світу, призвів до сучасних глобальних проблем, виходу з яких на даний час ніхто не знає. Зрозуміло, що глобальні проблеми – це наслідок ентропійної або руйнівної діяльності людини. Головною проблемою є проблема людини, її природи, яка в своєму розвитку дає і такі негативні наслідки. Тому важливим є дослідження причин саме ентропійного аспекту людської діяльності і роль в цьому процесі духу Модерну сучасного цивілізаційного світу. Актуальними є пошуки і напрацювання нового цивілізаційного розвитку, в якому б домінувала коеволюційна форма. Цій проблематиці присвячено багато досліджень не тільки вчених-економістів, а й взагалі таких мислителів, як: Сократ, Арістотель, І. Кант, І. Гердер, Г. Гегель, М. Бердяєв, В. Вернадський, Д. Белл, П. Сорокін, А. Тойнбі, І. Пригожин, С. Хатингтон, А. Бек, В. Геець, О. Білорус, А. Філіпенко, В. Іноземцев, Ю. Осипов, М. Попович, А. Гальчинський та багато інших.

Метою статті є обґрунтування необхідності пошуків причин зародження ентропійної або руйнівної форми розвитку людства, її позитивних та негативних аспектів задля формування нової, антиентропійної парадигми цивілізаційного розвитку.

Виклад основного матеріалу. Духовно-мистецька сфера ніколи не була другорядною чи знаходилась на задньому плані в конкурентній боротьбі й протистоянні країн та народів, а також цивілізацій, оскільки саме представники цих сфер виробляють цілі розвитку, формують засоби, торують шляхи реалізації цих цілей, надають сенс конкретній формі життєдіяльності, всебічно її підтримують і живлять. Звідси всі можливі засоби використовуються в цьому жорстокому протистоянні, яке, зрозуміло, помилково абсолютизувати, оскільки час все робить відносно-абсолютним.

Представники духовно-мистецьких сфер відчувають не тільки нові Виклики, а й нові ризики, які виникають в процесі Відповіді на них. Достатньо навести приклад

поета А. Белого: «Мир рвался в опытах Кюри, // Лопнувшей атомной бомбой». В той час (1911р.) ніхто з фізиків ще і уявлення не мав, які соціально-економічні та військові наслідки може мати розщеплення атому. Аналогічні процеси можна спостерігати в розвитку філософії, музики, поезії, літератури тощо. Достатньо навести приклади ролі Т. Шевченка у становленні самостійної та незалежної України, Ш. Петефі у історії становлення Угорщини, філософські та психологічні розвідки Ф. Достоєвського, прогностичні новації багатьох письменників-фантастів тощо.

В цьому аспекті одним з синтетичних соціально-економічних явищ став період, який отримав назву «епохи Відродження», яка має свої непрості аспекти започаткування, дія яких зберігається і в нас час. Так, наприклад, не зовсім порядний прийом використовував в свій час М. Бердяєв у своєму аналізі двох начал епохи Відродження. Він констатує: «Велике італійське Відродження безмірно складніше, ніж прийнято про нього думати» [1, с. 442]. В даному випадку відбувається приниження опонентів, які нібито спрощено розуміли італійське Відродження і в контексті видається, що тільки йому вдалося цю «безмірну складність» пізнати. І все це робиться для підміни або приниження самого поняття Відродження.

М. Бердяєв дає свою інтерпретацію епохи Відродження. Він пише: «У Відродженні людина намагалася повернутися до античних джерел творчості, до того творчого живлення, яке не вичерпується в Греції та в Римі. Але помилково було б думати, що італійське відродження було язичницьким, стало під знак відродження язичництва. Цей спрощений погляд був залишений культурними істориками. В творчому підйомі Відродження збувалося небувале ще по силі зіткнення язичницьких та християнських начал людської природи. В цьому – світове та вічне значення Відродження. Воно розкрило дію язичницької природи людини і дію її християнської природи» [1, с. 442].

В сучасній інтерпретації таке явище отримало назву «синергетичний ефект». Невідомо тільки, чому М. Бердяєв вважає, що у людини дві природи? Це нікому не відомо. Саме язичницька епоха дала людині і світу такий вислів: «Пізнай себе і ти пізнаєш богів і Всесвіт». М. Бердяєв пише: «Реставратори язичництва вимушені визнати, що кров людей епохи Відродження була отруєна християнською свідомістю гріховності цього світу та християнського жадання спокутування. Люди

Відродження були роздвоєними християнами, у них вирували два потоки крові. Ці християни-язичники роздиралися поміж двома різними світами» [1, с.442]. Виникає дивний вислів: «Кров людей епохи Відродження була отруєна...» На цій творчості Відродження, на його думку, лежить тавро бурхливого зіткнення протилежних начал, одвічної боротьби християнської трансцендентності, романтичної незавершеності та класичної завершеності [1, с.443]. Язичництво виникло набагато раніше християнства, тому одвічності не було.

Цей історичний екскурс дозволяє або примушує шукати причини підмін понять і розуміти, що за об'єктивними причинами завжди знаходяться суб'єктивні інтереси або проста заданість.

Парадигма Відродження в контексті зв'язана з епохою розквіту Стародавньої Греції. В цьому аспекті епоху Відродження можна класифікувати як реанімацію естетично-духовно-демократичних начал саме Стародавньої Греції, в якій Краса в максимі Істина – Добро – Краса грає основну роль. У культурологічному контексті діячі епохи Просвітництва, формально зберігаючи привабливу ідеологічну основу Відродження, з її в цілому оптимістичним, язичницько-радісним, захопленим сприйняттям природи, зробили підміну основи вже на домінування Істини, розуму, рацію і стали формувати суспільство на раціоналістичній, утилітарній християнсько-римській основі, з її в цілому песимістичною установкою, яка знайшла пізніше адекватну основу в протестантизмі, що в свою чергу багато в чому детермінувало зародження динамічного духу Модерну. В цьому аспекті, як констатує багато дослідників, Європа стоїть на фундаменті римських міст і римського права. На це вказував і Гегель, коли писав, що європейський світ був народжений із ідеї розуму.

Такої ж думки дотримується, наприклад, і М. Попович: «Європейська ментальність формувалася на основі двох традицій – іудео-християнської (біблійної з її поняттям про гріх і спокуту) та античної, що здобула завершене вираження у римському праві» [2, с.5]. Дух античності і римське право – це не одне і те саме.

Просвітництво характеризується гаслами: Свобода-Рівність-Братерство, а також нібито гуманістичною спрямованістю, в центрі якої знаходиться не природа, а людина, яка, у свою чергу, є мірою всього у світі. Однак це була і «обманка». А. Гальчинський пише: «Лібералізм (лат. *Liberalis* - вільний) означає насамперед природну рівність і свободу особистості».[3, с.24]. Де і коли була природна

рівність? Це "обманка". Природа творить не одноманітність, для якої підходить рівність, а генетичну різноманітність та природну неповторність, які в свою чергу формують життєдайну ієрархічність, вимагають різну конкретність і свободу в боротьбі за самоствердження та самореалізацію. Якраз демагогічна ідея природної рівності стала однією з основ формування тоталітарної системи в колишньому СРСР, де все підпорядковано плану і, відповідно, відсутня боротьба, конкуренція тощо. Хіба представники влади зацікавлені в конкурентній боротьбі за владу? Основою формування психології раба якраз і стала «гуманна» ідея рівності.

Після поразки феодалізму і становлення капіталізму в центрі соціально-економічного життя стала не людина, а прибуток, а замість людини виступає ідея формування наднаціонального, космополітичного утворення, укриваючи при цьому той факт, що це утворення не може не бути тоталітарним, що і показав приклад колишнього СРСР. А. Гальчинський констатує, що справжня епоха лібералізму – це епоха лібералізації глобального простору. Вона лише починається. Криза 2008-2009 рр. відбиває суперечності її утвердження. Саме ці процеси суттєво змінюють архітектуру ліберального процесу, його світоглядну та функціональну логіку – заперечується нинішня модель «національного лібералізму» і на цій основі формуються якісно нові, достатньою мірою ще не визначені, механізми глобального лібералізму» [3, с.24–25].

Дійсно, механізми не визначені, але космополітичне гасло «пролетарського інтернаціоналізму» в дійсності було зброєю, спрямованою на пониження і в кінцевому рахунку знищення етносів та національних держав, які утворилися на етнічній основі, а також просування інтересів спочатку комуно-більшовицької еліти, а потім і імперських амбіцій колишнього СРСР, а «диктатура пролетаріату» відбувалася без пролетаріату, то був диктат зовсім інших людей. Етнічний чинник грав в цьому процесі зовсім не другорядну роль. Відповідно, глобалізм є засобом просування інтересів США та інших суб'єктів глобалізації, наприклад, у вигляді транснаціональних банків (ТНБ) та транснаціональних корпорацій (ТНК).

Про це відверто заявляють С. Караганов та В. Іноземцев: «Є два можливих сценарії. За першим – світ буде і далі сповзати до хаосу, розповсюдження зброї масового знищення, до деградації величезних регіонів. А за другим – він буде вимушений повертатися до системи, при якій відповідальність за його долю візьмуть

на себе сильні світу цього, до яких, я маю надію, – говорить С. Караганов, – хоча і не цілком впевнений, буде належати і Росія. Саме вони встановлять новий світовий директорат і почнуть поновлювати відносний порядок і правила передбачуваності, які застосовуватимуться хоча б для тих регіонів, від яких залежить світовий розвиток» [4, с.6]. Іншими словами, вже ніякого раю у вигляді комунізму навіть не пропонується, але щось у вигляді пекла обіцяють, якщо хтось набереться мужності йти шляхом свободи, самостійним і відповідно самодостатнім та відповідальним, а не шляхом замаскованої рабської залежності, який пропонується на початку ХХІ ст. космополітичними сценаріями, що намагаються нав'язати дані автори.

Гроші у вигляді прибутку стали земним наркотиком, який поступово і частково заміняє віртуально-божественний. В дійсності людина є самодостатньою на кожному етапі свого розвитку, має не тільки самоцінність і самодостатність, а й несе в собі загальні родові властивості і тому не може виступати засобом.

Динаміка модерну призвела до сучасного рівня розвитку з його благами, з одного боку, і в той же час до сумнівів відносно здатності людини вирішувати глобальні проблеми, які якраз і стали наслідком Модерну, з іншого.

Дивує висновок М. Бердяєва: «Таємниця Відродження – в тому, що воно не вдалось» [1, с.445]. Хоча можна стверджувати, що без Відродження не було б і Просвітництва, і навіть Реформації, яка, власне, і призвела до протестантизму. Виникає питання: якщо язичництво не просто стало однією із двох сторін, яке і дало таке безумовно яскраве явище, як Відродження, а фактично його започаткувало, то навіщо його знищувати? Скоріш за все, найбільшою таємницею є те, що воно все-таки відбулося, про що свідчить і наступний етап, який пов'язаний з Просвітництвом. Але в той же час воно дійсно не вдалося в переможному вигляді. Але це не таємниця.

Відродження повністю не вдалося тому, що противники його виявилися сильнішими. Але не остаточно. М. Бердяєв робить вкрай категоричний висновок: «Відродження язичницьке неможливе в християнському світі, навіки неможливе» [1, с.445]. Така категоричність, напевне, є наслідком дотримання принципу монізму, який породжує тоталітаризм.

М. Бердяєв пише: «Церква християнська увібрала в себе всю велику правду язичництва – землю і реалістичне відчуття землі. Землі немає в протестантизмі» [1, с. 445]. Хіба протестанти не є християнами? Можливо що в протестантизмі і є земля,

але її там або зовсім мало, або недостатньо. Ця ментальність трохи пізніше проявилася і в економічній думці. Так, згідно з визначенням класиків економічної думки, яке знайшло своє завершення у теорії К. Маркса, вартість товару створюється виключно суспільно-необхідною працею людини і в цю вартість не входить ні граму речовини природи. Хто і яку може дати відповідь на той факт, що практично у всьому цивілізаційному світі сільськогосподарське виробництво є дотаційним? Що це за ліберальне ринкове господарювання з вільними цінами?

Переважає більшість дослідників констатує небувалі трансформаційні зрушення, в яких перебуває все людство. Сучасна цивілізація знаходиться у глибокому кризовому стані. Колишній директор-розпорядник МВФ Д. Стросс-Кан вважає, що на порядку денному стоїть розробка «стратегії виходу» із ситуації, коли економіка підтримується за рахунок «стимулювальних пакетів» [4, с.5]. В даному випадку Д. Стросс-Кан констатує факт розвитку не тільки фінансової системи, а взагалі економіки, в якій фінансові інструменти використовуються як допінг в спорті – щоб виправити негативні наслідки вживання допінгу на одному рівні, використовуються сильніші препарати, які, частково вирішуючи поверхову проблему, водночас підривають глибинні природні основи. В спорті цей процес поки що зайшов у глухий кут. Але смертоносна грань проглядається. Аналогічні процеси відбуваються у вигляді фінансових «стимулювальних пакетів» для соціально-економічного розвитку. Саме фінансовий сектор став основою фінансово-економічної кризи в 2007-2009 рр., яка охопила переважну більшість країн. Д. Стросс-Кан вказує на урок кризи, який полягає в тому, що ринкова економіка потребує змін у нормах функціонування. За його словами, «без нових правил все повернеться до старої моделі». В дійсності правила створюють люди для себе, і тому нові правила можуть створити нові люди. Тим більше вони не повинні бути наркотизовані цими «стимулювальними пакетами».

В. Геєць погоджується з висновком Ф. Фукуями, що найдавніші організації об'єднуються на засадах спільних етнічних цінностей, оскільки моральний консенсус вимагає менших витрат і є найбільш ефективним [5, с.7–8]. Це, хоча і дуже важливий, але все-таки однобічний підхід, погляд «назад», в минуле, на ефективне використання минулого часу у вигляді всього того, що створила і акумулювала природа як природний ресурс, а також всього того, що в різних формах

та видах створила і акумулювала людина.

Головне завдання людини як людини полягає у залученні та ефективному використанні майбутнього часу у вигляді цілей як основного ресурсу розвитку, а також формування потенціалу оптимізму, творчості, волі, альтруїзму та інших духовних характеристик. Саме Краса спрямована у майбутнє. Цілісність спільноти в епоху індустріального та постіндустріального суспільства складалась на основі Розуму–Істини. Добро та Краса грали допоміжну роль в цій цілісності.

В свій час діячі епохи Відродження занурилися в епоху Стародавньої Греції з її природолюбною ментальністю. Там вони знайшли свої потужні джерела для величчя власного духу, який проявив себе в геніальних та неповторних творах мистецтва, які, власне, і створили епоху Відродження.

Відродження переросло в епоху Просвітництва. Цю епоху можна класифікувати як початок динамічного духу Модерна, в його романтичному пориві з войовничим, антитрадиціоналістським контекстом. Процес становлення Модерну пов'язаний з художньо-естетичними рухами символізму, декадансу, авангардизму, в якому зароджувався його нисхідний етап. Цей етап розвитку людства призвів до сумнівів щодо здатності людини вирішити глобальні проблеми. Криза Модерну набула нової гостроти і масового усвідомлення з другої половини ХХ ст..

Інтелектуальною відповіддю на виклики постіндустріального суспільства став Постмодерн. Хоча в деяких своїх світоглядних підвалинах він якраз і «розвинувся» в постіндустріальне суспільство. Постмодерн був сприйнятий неоднозначно. Наприклад, Л. Фішман вважає, що Постмодерн частково відтворює утилітарно-доброзичливе відношення до релігії, наявне у частини просвітителів, і навіть йде в цьому аспекті далі, оскільки розповсюджує це відношення і на міфи, і на традиції в цілому. Не випадково однією з перших ознак краху Модерну в галузі політичної думки стала поява політичних партій, зорієнтованих на язичницьку міфологію, таких, наприклад, як фашизм [6, с.75–76]. Під фашизмом Л. Фішман, ймовірно, розуміє нацизм у гітлерівській Німеччині. Взагалі-то фашизм та нацизм близькі синонімічно, але все-таки не одне і те ж. Фашизм зародився в Італії, а нацизм втілювався в життя у Німеччині націонал-соціалістичною робітничою партією.

Постмодернізм – це перехід від однієї активної світоглядної системи до іншої з обов'язковим переходом точки біфуркації, для якої характерна повна

невизначеність. Цього якраз і не помічає Л. Фішман, застобивши негативне сприйняття язичництва без аналізу позитивних та негативних його аспектів. Під язичництвом Л. Фішман, можливо, розуміє духовний розквіт Древньої Греції чи мудрість східних практик Індії, Китаю, Японії? А в християнстві – інквізицію чи Варфоломійську ніч або Хрестові походи? Далі автор говорить, що постмодернізм в значній мірі спирається на ґрунтовну (рос. «почвенническую») інтелектуальну традицію або, в крайньому разі, симпатизує їй. Необхідно уточнити, пише Л. Фішман, що в загальній масі «традиції» особливу роль грає багатопланова спадкоємність язичницької релігійності і взагалі сприйняття світу, яке нерідко виступає як недосяжний взірць у відношенні до реальності загубленого в «золотому віці людства» [6, с.70].

Л. Фішман також відкидає традицію, оскільки розуміє, що пошук її підвалин не зупиниться в своєму критичному аналізі на християнстві так, як несприйняття тоталітаризму в СРСР не обмежилось критичним підходом до сталінізму та більшовизму в особі В. Леніна та його соратників, а обов'язково підніметься до аналізу його теоретичних витоків, які, в свою чергу, теж не обмежуються теоретичною спадщиною К. Маркса та Ф. Енгельса. Тому він вважає за необхідне взяти за основу все-таки спектр ідей епохи Просвіти, які Модерн, на його думку, не зміг повністю «перетравити». Але при цьому наводить вислів В. Леніна (без посилання і не вказуючи його імені) про те, що без керівництва марксистською партією робітничий рух може породити лише тред-юніоністську свідомість [6, с.79]. Цікаво, кому Л. Фішман відводить таку роль на початку XXI ст. у глобальному вимірі?

В цьому плані Постмодерн виник як культурологічна розвідка. Дослідники говорять, що майбутнє – Бог Модерну. Епоха Модерну – це розквіт індустріального суспільства з його репресивними формами уніфікації, для якого в зовнішніх виявах характерне домінування матеріально-речового виробництва в його грошово-прибутковому вимірі, а також перспективізм і певна закомплексованість. Коли А. Філіпенко говорить, що: «Глобалізація як об'єктивний процес у своїй розвинутій, зрілій, сучасній формі є продуктом епохи постмодерну, переходу від індустріальної до постіндустріальної стадії економічного розвитку, формування засад ноосферно-космічної цивілізації, суть якої полягає у посиленні єдності, системної цілісності

світового господарства на основі ринкової парадигми та поглиблення планетарної економічної інтеграції» [7, с.12], то в даному випадку існують принципові незбіги. По-перше, засади ноосферно-космічної цивілізації формуються на інформаційному субстраті, тоді як засади ринкової парадигми сформовані епохою модерну, яка набула свого втілення в індустріальному суспільстві, основним субстратом якого є матеріально-речове багатство. Домінантним мотивом, що спонукає до розвитку це суспільство, є прибуток з переважанням конвенційних потреб.

По-друге, основним субстратом ноосфери є інформація. Інформація дійсно створює цілісність, яка досягається в т.ч. і за рахунок планування та прогнозування і має іншу основу в порівнянні з ринковою економікою. Так, в свій час К. Маркс і Ф. Енгельс, будуючи свої космополітичні наукові висновки, спиралися на універсалізацію людської діяльності і зникнення суспільного поділу праці. Тобто, розвиток досягається не за рахунок суспільного поділу праці, на чому наполягав А. Сміт, а на основі універсалізації людської діяльності і відмиранні товарного виробництва. Глобальний світ, як і світове господарство, за переконанням К. Маркса і Ф. Енгельса, вже був створений ринковим господарюванням, і суб'єктами цього утворення були капіталісти. Основним інтеграційним чинником був прибуток. Капіталістичне виробництво також не можливе без пролетаріату, найманих робітників, які в своєму розвитку знищують прибуток як соціально-економічне явище взагалі. Отже, лише світовий пролетаріат здатен за допомогою своєї диктатури знищити капіталістичний, експлуататорський лад, який вже віджив своє і збудувати нове, комуністичне суспільство. При цьому пролетаріат також повинен об'єднатись на світовому рівні.

Не можна погодитись із думкою А. Філіпенка, коли він говорить: «Очевидно, на даному історичному етапі національні економіки лише умовно можна включати в систему світового господарства» [7, с.42], оскільки аналогічні вислови можуть бути лише в тому випадку, якщо в національній економіці виступають тільки умовні люди... В наш час поки що немає таких людей, які б не були громадянами тієї чи іншої країни (за деякими винятками). Практично всі суб'єкти світових господарських процесів є громадянами тієї чи іншої країни. Практика подвійного чи якогось іншого громадянства – це тактичні ходи тих чи інших суб'єктів господарської діяльності чи то для ухилення від податків, чи то для створення

особистих «запасних аеродромів», задля уникнення відповідальності чи просування інтересів інших країн.

Аргументуючи свої висновки, А. Філіпенко посилається на гіпотезу В. Вернадського, в якій у 1925 році той писав, що людство власноруч із зростаючою швидкістю змінює структуру глибинних основ біосфери [7, с.24]. Це правда. Тільки потрібно уточнювати, що ця зміна ентропійна або руйнівна як для природи, так і для людини. А «новий життєвий прояв» [7, с.24], про який писав В. Вернадський, виявляється не стільки в «чимдалі більш незалежній від інших формі життя», скільки у переході до принципово нової форми взаємозв'язку і взаємозалежності з іншими формами природи. Такий підхід в контексті формує безвідповідальну, а значить, і несамодостатню людину. Саме така людина легко стає «гвинтиком» в будь-якій тоталітарній системі. Космізацію не треба розглядати в негативному аспекті, в якому людина своїм «новим життєвим проявом» взяла, що змогла від планети Земля, натомість її забруднила і «перелетіла» на іншу планету. А там – «хоч трава не росте». Історичний досвід розвитку людства свідчить, що непоборна тяга людини в Небо, до Абсолюту несе в собі не тільки і не стільки нові ризики та загрози, скільки відкриває нові горизонти, а з ними і нові можливості.

Викликає сумнів думка Ю. Осипова стосовно Постмодерну: "Такому світу все завжди подобається, він на все завжди згоден, він жадає тільки дії, а не сенсу, бо він вже поза землею, природою, релігією, мовою, культурою тощо, тобто він істотно порожній, «оскоруплений», мабуть що, і оскоплений. Активна гра йому куди дорожча від задумливої нерухомості»[8, с. 12]. В даному випадку автор протиставляє дію і сенс, у той час як необхідне і поєднання, і пріоритетність. Щоб бути задоволеним потрібне усвідомлення себе і знання світу, а для цього необхідно мати величезний запас енергії. Насправді ж відбувається симуляція, позерство. Потрібна сила для боротьби у своєму виборі. Відбувається життя під фонограму. Справжня гра – серйозне заняття. Без гри людина взагалі неможлива. І грайливість необхідна, наприклад, у сенсі: «Сказка – ложь, да в ней намёк - доброму молодцю урок». Річ у тому, що людини не вистачає енергії на вироблення індивідуального сенсу свого життя. Тільки через індивідуально-неповторне можливе загальне, яке теж неповторне і мінливе.

Людина стає оскопленою. І не Постмодерн започаткував це. Досить згадати відомий вислів Дж. Белла: «Марксисты – це євнухи в гаремі ідей Маркса», а також українського поета-шістдесятника Василя Симоненка, який кинув в обличчя партноменклатури - кастранти («Голока»). Зовнішньо дивним може здатися констатація одного і того ж факту зовсім різними людьми і за національністю, і за фахом (один – відомий соціолог, другий – поет), і за життєвою долею (один – всесвітньо визнаний соціолог, другий постійно зазнавав гонінь, що в кінцевому рахунку призвело до смерті). Єднає їх те, що вони обидва були філософами де факто.

Правота цієї констатації явною стала пізніше, хоча і раніше її бачили всі ті, у кого розум не був затьмарений наркотичною дією утопій до 1917 р., а очі не були затьмарені страхом або кар'єризмом після 1917 р. Після подій серпня 1991 року жоден з комуністів не вийшов з протестом у відповідь на призупинення діяльності комуністичної партії в Росії і заборони її в Україні, що виявилось вимушеним тимчасовим тактичним кроком. І не комуністи є родоначальниками в цьому плані. Досить згадати слова французького письменника А. Сент-Екзюпері, що життя творить культуру, але культура не творить життя. Практично в усіх розвинених або у цивілізованих країнах відбувається депопуляція корінного населення. Причини цього явища поки що невідомі. Але події в Косово та в деяких інших країнах Західної Європи говорять про нові проблеми, які виникають внаслідок різної демографічної поведінки країн та народів, корінного населення і мігрантів. Складна ситуація в цьому плані очікується і в Росії.

Не точним є твердження А. Шпенгера і тих, хто його підтримує: «Вічно шукає нового і вміє добиватися перемоги, дух модерну справедливо називають фаустівським». «Героями модерну були Робітник і Солдат», – пише П. Козловські [9, с.63]. Солдат-оборонець завжди у всіх народів був Героєм. В іншому випадку народ програвав у війні і потрапляв у залежність. Стосовно того, що «дух модерну справедливо називають фаустівським», то достатньо ознайомитися з «Фаустом» Й. Гете, щоб переконатися – це не фаустівський дух, а дух Вагнера, для якого: «Восторги покоління – не безделка. // На улице – не найдешь». Не сенс життя він шукав, а успіх в управлінні паствою, виявляючи до неї свою повну неприязнь. І саме цей рівень духу дав можливість створити штучну людину – Гомункула, що також вказує і на певну силу, і на певну міць, і взагалі на певний потенціал. А далі рівень

реалізації всього цього – «Природному вселення мала, // Искусственному замкнутость нужна». Протистояння, непримирима боротьба природного і штучного стало основною суперечністю сучасності.

В кращому випадку помилковою є думка Ю. Осипова: «Сучасний світ не може вже будуватися на суто національних началах, коли останні не просто суверенні, тобто само-поважні, але й *поведінково вільні*, тобто само-свавілля. Національне свавілля, яке не є обов'язково чимось поганим, вже стало для світу розкішшю» [8, с.19–20]. Ще більше зовнішніх підстав можна знайти для того, щоб звести нанівець і людину. Але це буде однобічне, істеричне, песимістичне бачення перспектив подальшого поступу людини. Не сьогодні таке бачення виникло. Але часто воно служило ідеологічним обґрунтуванням тоталітаризму. Саме природа людини, її унікальність, непереборна тяга до всебічної волі, в т. ч. і поведінкової, яка в силу невизначеності буває і помилковою, переростає у свавілля, але без нього неможливий подальший поступ людства. Тільки космополіти (чи то у вигляді КПРС у минулому, чи то у вигляді різних глобалістів) вдають, що їм все відомо, що діють вони без помилок, і свавілля вони позбавлені... А ідеалом для них є Російська імперія – «не нація, а *співтовариство народів*, а тому національне в Росії – *наднаціональне*» [8, с.20-21].

Нічого принципово нового немає. В колишньому СРСР більш жорстоко у порівнянні з Російською імперією проводили політику русифікації з намаганням створити нову безнаціональну, а значить, космополітичну спільноту – радянський народ. Хоча в СРСР ця космополітична політика впроваджувалася «загальноприйнятою» російською мовою, російський етнос від цього теж був у програті. Імперія в основному вичерпала свій ресурс. Триматися за цю всохлу силу в кращому випадку помилково, як і за керівну роль КПРС в кінці 80-х у колишньому СРСР. В цьому плані доречним буде згадати О. Пушкіна: «К чему бесплодно спорить с веком ?// Обычай деспот меж людей». Можливо, це одна з чергових інтелектуальних провокативних «пасток». Зовсім інша справа союз. Особливо, коли це стосується етнічно споріднених народів. Саме до таких споріднених народів належать слов'яни.

Й. Гердер, передрікаючи прекрасне майбутнє Україні, писав, що вона стане новою Грецією: «Чудове небо простягнулося над цим народом, його весела вдача,

музичність, родючі ниви тощо коли-небудь пробудять його від сну» [10, с.324–325]. Слов'яни на основі нової парадигми розвитку, в якій буде домінувати Краса, можуть і повинні своїми цивілізаційними напрацюваннями возвеличити себе і збагатити людство. Для цього є практично всі зовнішні умови. У період етнічних і цивілізаційних зрушень слов'яни можуть і повинні набратися сили, волі і мужності, стати цивілізаційним хребтом, який в змозі створити певну цілісність Сходу і Заходу. Безумовно, завдання не просте. Як би в продовження мудрість Ф. Тютчева: «Единство, сказал оракул наших дней, // Может быть связано железом лишь и кровью. // Но мы попробуем связать любовью, // А там увидим, что прочней». Не можна точно стверджувати, яка саме ментальність отримала остаточну, тотальну перемогу. І перша, і друга ставлять межі одна одній. Але неправомірно їх вважати рівнонеобхідними. «Залізо і кров» – це допоміжний засіб, зворотній зв'язок або наслідок, оскільки кров – це тінь від головного. Немає життя – немає і крові. В цьому аспекті поняття «імперія» свій ресурс в основному вичерпало, як і патріархальна сім'я. Триматися за цю всохлу силу в кращому випадку помилково.

В. Белоліпецький пише: «Втрата самобутності – це пропуск Росії в Постмодерн, в остаточний глухий кут. А все тому, що ми вчимося жити у Заході. І цією своєю рисою губимо себе. Наслідувальність – головний фактор загибелі і Російської імперії, і СРСР, причина розкладання пострадянської Росії. Треба, нарешті, починати жити своїм розумом. Все інше зробить природна хода речей» [11, с.30 – 31]. Це правда і для України. Тільки, де шукати свій розум? В історичному 1917 або до цього періоду? У правлінні Івана Грозного чи Петра I? У першохристиян? Необхідно бути чесним, оскільки це також буде паразитизмом. Не слов'янське єство заклало основи іудо - християнства. Тяга до Абсолюту генерує величезну, недостатньо досліджену, енергію. Вергілій висловив мудру думку: «Вибираючи богів, ми обираємо долю». Та й ординський дух інший, явно не слов'янський. Можливо, за часів князівства Олега, коли Київська Русь досягла своєї найвищої могутності, з відомим: «Твой щит на вратах Цареграда», а також жорстокою, але звичайною для тих часів відповіддю «нерозумним хазарам»? Напевне, це і стало першопричиною для оцінки його як видатного державного діяча в засобах масової інформації в порівнянні, наприклад, з княгинею Ольгою. А пушкінське передбачення підтверджується в особі «мудрого старця – любимца

богов» з алегоричним укусом змії, отрута якої завдала йому смерть, яка вже і на духовно-інформаційному рівні не втрачає своєї смертоносної дії до нашого часу.

Вкрай складною є справа шукати та знаходити духовні, генетичні та історичні опори. Ще складніше їх формувати та створювати свій синтез минулого, майбутнього і сьогодення. Кожна епоха, нація, народ, а також кожна людина у кожній своїй миттєвості змушені створювати свій неповторний синтез майбутнього, минулого і сьогодення. Неможливо знайти чисте минуле, а тим більше чисте майбутнє. Постійно йде уточнення з одного боку і, на жаль, фальсифікація – з іншого. Справа у відносності цієї чистоти. Ця складність та відносність змушує формувати стійкість та міць духу одним і водночас дає можливість для різних своєкорисних спекуляцій іншим.

Висновок. Який би сегмент реального життя людина не пізнавала, завжди вона опиняється біля прірви невизначеного, незрозумілого, що породжує у неї страх. Можливо, тому це невизначене та невідоме деякими людьми сприймається як «темне», небажане, негативне. Але та людина, якій вистачає сили духу, мужності, оптимізму побороти жах невизначеності й піти в «темряву», виходить звідти «освітленою», несе людям світло знань і нових можливостей. Зрозуміло, що найскладнішим і найпривабливішим для людини є власне людина, вершиною якої і є, мабуть, сенс життя. І в цьому відношенні дуже цікавим і, можливо, повчальним є діалог Фауста з Мефістофелем, який в творі Гете «Фауст» ніби є носієм зла, але, за власним визначенням, він є тої сили частина, що робить лиш добро, бажаючи лиш злого. По-перше, Мефістофель не самодостатній, оскільки він лише частина... По-друге, ймовірно, в своїх непростих пошуках Мефістофель «виснажив» свій оптимізм. Недарма ще в давнину було відмічено: «Воля гартується в перемогах». Але таким він став внаслідок того, що не досяг мети: «На всякі способи я брався, // Але все удачі не діждався» [12, с.52]. Та вперто йшов, боровся, долав різні перепони. Звідси – деструктивність. Водночас Мефістофель, можливо, і є частина тієї сили, яка «тренує», «шліфує», «гартує», перевіряє на міць, попереджаючи про можливість деструктивних ризиків, а також про страшні, внутрішні перепони людей, які мають ментальність Фауста: «Куди іти? В несходжене // І несходиме; осягати непрошене // І непростиме. Чи готовий ти? // Немає там замків, ані затворів; // Ти знаєш жах порожнявих просторів // І вічне безгоміння самоти?» [12, с.250].

Зрозуміло, що багато з цих питань знаходиться у площині Вічності, яка нікому невідома і проявляється вона в кожному моменті життя, який і є моментом Вічності на рівні Мікрокосму. І тільки входячи в проблематику вічних проблем з позицій Вічності, людина в змозі вирішувати і свої поточні життєві проблеми. Фауст Гете на це песимістичне застереження Мефістофеля відповідає: «Це верх премудрощів земних: // Лиш той життя і волі годний, // Хто б'ється день у день за них. // Нехай же вік і молоде й старе // Життєві блага з бою тут бере» [12, с.250].

Список використаних джерел

1. Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества / Н. А. Бердяев; [вступ. ст., подгот. текста, примеч. Л. В. Полякова]. – М. : «Правда», 1989. – 607с.
2. Попович М. Чи має українська модель суспільства бути ліберальною? / М. Попович // Економіка України. – 2010.– № 8. – С.4–10.
3. Гальчинський А. Лібералізм – еволюційні трансформації / А. Гальчинський // Економіка України. – 2010. – № 6. – С.23–34.
4. Загладин И. США в эпоху глобального кризиса: от «обамомании» к «обамоскептитизму» / И. Загладин // Мировая экономика и международные отношения. – 2010. – №3. – С.3–12.
5. Геєць В. Ліберально-демократичні засади: курс на модернізацію України / В. Геєць // Економіка України. – 2010. – №3 – С.4–21.
6. Фишман Л. Г. Постмодерн как возврат к просвещению / Л. Г. Фишман // Вопросы философии. – 2006. – № 10. – С.69–79.
7. Філіпенко А. С. Міжнародні економічні відносини: теорія: підруч. для студ. екон. спец. вищ. закл. / А. С. Філіпенко. – К. : Либідь, 2008. – 408 с.
8. Осипов Ю. М. Россия: ни глобальное, ни национальное, а имперское / Ю. М. Осипов // Философия хозяйства . – 2004. – №1 (31). – С.11–22.
9. Лесков Л. В. Россия в мареве постмодерна / Л. В. Лесков // Философия хозяйства . – 2004. – №1 (31). – С.60–72.
10. Гердер И. Дневник моего путешествия 1769 г. / Иоган Годфрид Гердер / Гердер И. Избранные сочинения. – М.; Л. : Госуд. издат. худ. лит., 1959. – С.315–334.
11. Белолипецкий В. Г. Противостояние денег и духа в глобальной экономике / В.

Г. Белоліпецький // Філософія господарства . – 2004. – №1 (31). – С.22–31.

12. Гете Й. Фауст / Й. Гете; [перекл. з німецької Миколи Лукаша]. – К. : Держ. видав. Художньої літер. УРСР, 1955. – 498с.

Ермоленко В.А. Украина в цивилизационных аспектах XXI века.

В статье в дискуссионной форме обосновывается идея создания жизнеутверждающего социального разнообразия, необходимость формирования славянской цивилизации и создания тем самым нового Возрождения для решения новых проблем и нахождения ответов на новые Вызовы.

Ключевые слова: *духовно-художественная сфера, Возрождение, Просвещение, Постмодерн, ноосфера, цивилизация, энтропия, глобализация.*

Jermolenko V.A. Ukraine in aspects of a civilisation of XXI centuries.

In this paper the necessity of social diversity production idea is based in discussion form. The necessity of Slavic civilization forming and following Renaissance for new problems solution and new calls answers is based.

Keywords: *soul-art area, Renaissance, education, post-modern, noosphere, civilization, entrophy, globalization.*

ФІЛОСОФІЯ СВІДОМОСТІ

УДК: 130.3

O.V.Kulieshov

THE CAUSES OF CONSCIOUSNESS: ANTI-PHYSICALIST ARGUMENTS

The paper deals with factors enabling the existence of consciousness as a whole, leaving aside individual conscious states or processes. These factors are supposed to be either physical or non-physical. The purely physicalist explanation leads to one's admission of identical brains and other substantial for brains' functioning physical factors being able to produce identical consciousnesses. The impossibility of this situation entails that there are no purely physical causes of consciousness.

Keywords: consciousness, identity, physicalism.

The theme of this article needs to be explained, since it may be misconceived. My subject-matter is not consciousness itself, but its causes, which may well be different in its nature from the nature of consciousness. Neither my concern is about the causes of individual mental states or properties. Such causes may also be quite different from the general causes of consciousness itself. It is not impossible, for example, that some individual mental objects are the effects of other mental objects while the general causes of consciousness are exclusively physical. The problems of mental causality may be laid aside for a while as well. This type of causality is surely not what I mean. My aim is to examine the possibility of empirically and logically grounded decision as for the factors enabling the existence of consciousness as a whole. These factors are either physical or non-physical or both – the dichotomy of physical and non-physical factors exhausts the logical (the most general) possibilities. This logical space is just where I'll try to find the needful decision.

No doubt, any reasoning on the causes of consciousness is inevitably based on some presupposed understanding of consciousness as well as of physical reality. So let me begin with preliminary explication of the terms crucial for further argumentation. This explication necessary is axiomatic in its form; in other words, some statements are taken for granted without discussion. It doesn't mean that they can't be discussed; they are taken as axioms only within this article.

Consciousness is conceived here on experiential grounds, on everyone's knowing (be it even an illusion) that there is such thing as her or his consciousness. The nature of this thing (either physical or not) is out of discussion here. There enough to be two phenomenal characteristics recognized by me and – hopefully – by all other human beings. Firstly, all conscious phenomena coexist with outer reality objects, differ from them (even if not being phenomenally distinguished) and correlate with them. Secondly, all conscious phenomena coexist and correlate with the Self or the Subject (its nature being also not necessarily explicable). This presupposed understanding of consciousness is – I believe – to be accepted by commoners as well as by specialists (maybe with some reservations).

The same experiential grounds suffice to recognize the meaning of the other key notion of *physical reality*. We need not to have its full understanding; it is necessary, first of all, to acknowledge that this reality exists and differs from what we feel to be our consciousness. It must also correspond to modern physical conceptions. So, generally speaking, it is reality which is accessible to contemporary natural sciences. One may object that the future development of natural sciences will radically change our physical conceptions. Even so this consideration has no destructive impact on conclusions I'm going to entail, as my objective is to establish the correlation between the physical reality as it is seen *now* and the causes of consciousness. It is essential to add that complete change of physical conceptions looks implausible. The history shows that earlier ones do not disappear, but tend to be incorporated in new paradigms. In this context even ordinary folk ideas about physical reality, having existed for thousands years, cannot be regarded as totally false.

The generally accepted physical reality features include its objectivity, in other words, its separability from the subject. The objectivity of physical reality entails that it can be acted on. It can be changed. The second general feature is the spatiality of physical reality. It leads to individual physical objects' existence. There are numerically distinct physical objects which can also differ in their qualities. The third important physical reality characteristic is its structural composition. Physical objects (maybe, macro-objects exclusively) can be decomposed into some more elementary objects. The reverse process, naturally, is also possible. Thus stated general features of physical reality give us an opportunity to characterize *non-physical reality* as subjective, non-spatial in physical sense and, maybe, structureless.

One more presupposition is needed for further reasoning. The notion of *cause* must be clarified in its usage within this article. By this notion it is meant what is called the necessary cause, that is, an object (real entity), namely the cause, which existence is necessary, but not always sufficient for the existence of another object, namely the effect. The cause then is an object or one of a totality of objects which are both necessary and sufficient for the existence of another object, being called the effect of this cause. It is supposed also that reality can be divided into causes and effects so that any object is either a cause or an effect or both.

The logical universe of causes is confined to two classes of physical and non-physical causes defined by the notions of physical and non-physical reality. It is supposed finally that an individual human consciousness is the effect of some cause or causes (not excluding consciousness itself). And that will do with presuppositions.

The task of finding the causes of consciousness has some possible solutions. The causes may turn out to be purely physical, purely non-physical or to be mixed in different ways. Non-physical causes are admitted by various types of dualism. Among them only classical substance dualism dividing reality into two separate substances – physical and non-physical – makes such explanation necessary. Emergentist or property dualism distinguishing physical and non-physical properties of physical objects might have made different choices as for the causes of consciousness.

Any type of materialism or physicalism in philosophy of mind – from classical Enlightenment materialism to the last century behaviourism, identity theory, physicalist emergentism, or functionalism – proceed from the assumption of purely physical causes of consciousness. Consciousness, according to this point of view, is a part of the physical world sharing its ubiquitous causal interdependencies. The view may be assessed as dominant nowadays among intellectuals. Scientific findings, mostly those of neuroscience, witness the influence of the brain, the body, and the interacting with the brain and body physical environment on the consciousness and conscious phenomena. Scientific results don't diverge with commonsense believes. It must be observed that the existence of consciousness apart from the existence of brain and its physical surroundings has not been reliably recorded up to now. The causal role of brain and other physical factors in personal consciousness functioning seems very probable. Still no present scientific data can ground

with sufficient necessity the statement asserting physical factors to be the only causes of consciousness.

So the specific aim of the paper is to confirm or to refute the possibility of purely physicalist explanation of why there is such a thing as consciousness. The impossibility of this explanation would be the evidence for non-physical causation. My starting point is naturally the physicalist assumption that the brain and other physical factors are those completely causing consciousness. I'll try to reach a definite conclusion, resting upon aforesaid presuppositions and some other empirically or logically valid considerations.

If an individual consciousness is entirely caused by an individual brain in its individual physical surroundings, then artificial building up of a brain must lead to the emergence of real consciousness. These are beliefs of many modern philosophers, not only materialists but dualists as well. J. Searle, for instance, is firmly convinced that «because consciousness is entirely caused by the behavior of lower-level biological phenomena, it would in principle be possible to produce it artificially by duplicating the causal powers of the brain in a laboratory situation» [5, p.92]. D. Chalmers, who qualifies himself as a dualist, goes even so far as saying that «it remains as plausible as ever, for example, that if my physical structure were to be replicated by some creature in the actual world, my conscious experience would be replicated too» [1, p. 110].

However these convictions leave open the question about the possibility of artificial brain construction. This question, I think, is to be answered positively since we have acknowledged aforementioned properties of physical reality. Its objectivity and structural composition make possible uniting the micro-objects into the macro-objects. Macro-objects of any structure and qualities are in principle technically constructible. The same properties and spatiality enable, moreover, the technical possibility of creating more than one object consisting of uniform elements and having identical qualities. Such objects will differ numerically but not qualitatively. I can only agree with T. Nagel's words that «there is nothing unique in the physical composition of our bodies» and «an animal organism is composed of ordinary elements, which are in turn composed of subatomic particles found throughout the known physical universe» [4, p. 28].

If human brain, human body, and environment factors are physical objects, then these statements are valid for them. It is technically possible to create artificially two or more indistinguishable by its physical structure brains and bodies placed in the same physical

environment. And so there are no insurmountable obstacles in creating numerically different but qualitatively identical consciousness media.

Now let me apply the assumption of purely physical causes of consciousness to this imaginary situation. Suppose that someone has created two identical brains as well as other significant for the existence of consciousness physical factors. In this case two numerically different, but qualitatively identical consciousnesses must arise. Is it possible?

According to what we know about consciousness, it may be divided into two constitutive parts – phenomenal states and self-consciousness. Both are necessary for the existence of consciousness. There are, of course, some doubts as for the omnipresence of self-consciousness in conscious states and hence, for its constitutive role in consciousness. I mean J. Searle's conception. He distinguishes between the ordinary notion of self-consciousness and the technical philosopher's notion. For the former notion he denies that every state of consciousness is also a state of self-consciousness. In technical sense we can always move our attention from the *object* of the conscious experience to the *experience* itself and so self-consciousness is always ready to appear in the focus of our attention. In this sense self-consciousness is ever present in consciousness being somehow attached to every conscious state. But it is the ordinary type of self-consciousness which is commonly meant self-consciousness [5, p. 141-143].

On my opinion, the stronger claim could be made here. The ordinary and the technical notions of self-consciousness refer to the same situations only to its different aspects. What matters is self-consciousness position within conscious experience – central («acute self-consciousness» in J. Searle's term) or peripheral (corresponding to the cases of self-consciousness absence in the ordinary sense in J. Searle's description). So «technical» self-consciousness may be interpreted just as 'peripheral' and as such it must be present in every situation involving consciousness.

Furthermore to be necessary constitutive element of one's consciousness it is of no need to be present in all conscious states. Suffice it to say that consciousness as a whole doesn't exist without self-consciousness. Nevertheless I think that self-consciousness is present in all conscious states. Consciousness is a world view. And every view has a point of view. It seems obvious that, as it is stated aphoristically by D. Dennet, «wherever there is a conscious mind, there is a point of view» [3, p. 101]. So there is no view without its point to be always present there. And this point is conscious Self. Surely, self-

consciousness can be out of the focus of attention. But it is unimaginable that the Self would be completely excluded from consciousness. If it happens, then the whole consciousness is lost. So I can conclude that self-consciousness is defining ingredient of consciousness. Any consciousness has its specific self-consciousnesses.

Hence, if there are two different self-consciousnesses then there are two different consciousnesses. Qualitative identity of two consciousnesses means thereby the same identity of its self-consciousnesses.

But the notion of self-consciousnesses identity is senseless.

Phenomenal consciousness consists in phenomenal qualities (or qualia) caused by qualitatively different objects. Qualitative identity of numerically different objects makes possible numerical difference of identical phenomenal qualities. We are able to imagine two qualitatively identical objects. There may be also such qualitatively identical objects in different consciousnesses. Therefore the existence of two or more identical phenomenal consciousnesses is logically acceptable.

Self-consciousness is quite different in this respect. It is closed reality; everything that is identical with it in any way – either qualitatively or numerically – is the same self-consciousness. It follows that numerical identity of self-consciousness is identical with its qualitative identity. It is logically impossible for two or more numerically identical objects to exist. The same must be true about two or more identical self-consciousness (in any sense of identity). Our intuition confirms this impossibility. Two or more of our Selves are unimaginable.

These statements may be reformulated. Numerical difference presupposes that there are some objects objectively related. Objective relations are those existing between realities which are to some extent exterior one to another. Even partially objective realities, such as phenomenal representations of outer objects, may be numerically distinct. But it is not the case of self-consciousness. There is no outer self-consciousness to relate with. Self-consciousness is purely subjective, we can find here no traits of objectivity as it is the relation between the Self and this very Self. Apparently, there may be no numerically (by another term – objectively) distinct self-consciousnesses.

The fission of the Self as a result of fantastic neurosurgical complete disconnection of the brain's hemispheres depicted by some philosophers is the example of such unimaginable situation. It seems to be no more than purely speculative idea. Real cases of multiple

personality recorded by psychiatric practitioners by no means witness the coexistence of identical Selves. Neither would do the (implausible as they are) presumably reverse cases of the same consciousness in different bodies. There is, for example, the case of twins, Greta and Freda in York, England who «seem to act as one» described by D. Dennet as the evidence that «two or more bodies sharing a single self is not a mere fantasy» [3, p. 422]. If such cases are possible, what is at issue is the existence of one Self in two bodies not numerically different identical Selves.

So let me take it to be established that no two or more copies of the same self-consciousness are possible. This inference holds for consciousness in whole so far as self-consciousness has been defined as the necessary constitutive element of consciousness and no two objects may be identical having different constitutive elements. So there are no such things as identical consciousnesses in either sense of the term *identity*.

What further conclusions may be arrived at on these grounds? It follows obviously that qualitatively identical but numerically different physical factors cannot produce only numerically different consciousnesses. Neither it is possible to produce the same consciousness by numerically different but qualitatively indistinct physical factors. Numerically distinct physical objects (according to spatial character of physical reality) can produce only numerically distinct physical states or properties. Hardly imaginable as it is, the unique self in different brains cannot be the effect of purely physical causes.

There is, of course, D. Davidson's conception of mind and causality based on his idea that one physical cause of some sort may lead to different effects. And just this happens in human brain. The same physical processes may lead to different mental events. There is no nomological order in causal processes leading to mental states. D. Davidson holds that «two features of mental events in their relation to the physical – causal dependence and nomological independence – combine» [2, p. 224]. Hence «mental events as a class cannot be explained by physical science; particular mental events can when we know particular identities» [2, p. 225]. But the lack of nomological order must make possible that the same causes would sometimes produce the same effects and sometimes not. This doesn't hold in our case. The same brains (as it have been found out) never produce the same consciousnesses. There *is* nomological order here.

The only inference one can make is this: numerically different physical factors (brains, first of all) may produce only qualitatively different consciousnesses.

Nevertheless it is obvious that qualitatively identical but numerically different brains (and other physical factors effecting consciousness) are possible. As far as these brains won't produce qualitatively identical consciousness, as they have to do in case of purely physical causes of consciousness, there must be some other causes of differing consciousnesses. But brains and other physical causes engaged in my reasoning exhaust the sphere of physical causality. So there is no alternative to conclusion that some non-physical cause participates in consciousness emergence and functioning.

This non-physical factor may be consciousness itself, but then it must exist before its encounter with the brain. Or this may well be some pre-conscious factor belonging to non-physical reality. Being far from making definite assertions as for the nature of this non-physical factor (and still less tending towards religious explanations), I cannot but state its existence. The statement, I have come to, may seem implausible in fashionable scientific context. Nevertheless, if presuppositions taken are valid, I conceive nothing being capable to refute the resultant conclusion that there exist non-physical causes of an individual consciousness.

It may be objected that this conclusion runs counter to the principle of causally closed physical universe acknowledged by the evident majority of philosophers. In fact the idea of non-physical causes of consciousness doesn't contradict the principle of closed physical causality, provided that we admit non-physical nature of consciousness. It is with so called mental causality where the problem arises. In this case some physical events turn out to be partially caused by non-physical factors. Not proposing the decisive solution of this problem, I should observe that the principle of closed physical causality has no logical necessity. This principle is founded on empirical basis and is no more than a postulate accepted by reasons of convenience. This principle accordingly is liable to various modifications; it must be constantly verified. In any case I can't but admit that harmonization of the principle of closed physical causality with the non-physical causality conclusion, made in this article, is problematic.

References

1. Chalmers D. J. *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory* / David Chalmers. – New York: Oxford University Press, 1996. – 375 p.
2. Davidson, D. *Essays on Actions and Events* / Donald Davidson. – Oxford: Clarendon, 2001. – 324 p.

3. Dennett D. C. *Consciousness Explained* / Daniel Dennett. – New York: Back Bay Books, 1991. – 511 p.
4. Nagel Th. *The View from Nowhere* / Thomas Nagel. – New York: Oxford University Press, 1989. – 244 p.
5. Searle J. R. *The Rediscovery of the Mind* / John Searle. – Cambridge, MA: MIT Press, 1994. – 272 p.

Кулешов А.В. Причины сознания: анти-физикалистские аргументы.

Объектом рассмотрения являются факторы, обуславливающие существование сознания в целом, а не отдельных индивидуальных состояний и процессов в сознании. Предполагается, что эти факторы могут быть либо физическими, либо нефизическими. Доказывается, что чисто физикалистское объяснение ведет к признанию тождества сознаний, порожденных тождественными физическими факторами. Из невозможности этой ситуации вытекает невозможность существования только физических причин сознания.

Ключевые слова: сознание, физикализм, идентичность.

Кулешов О.В. Причины свідомості: анти-фізикалістські аргументи

Об'єктом розгляду є фактори, які зумовлюють існування свідомості в цілому, а не окремих індивідуальних станів і процесів у свідомості. Робиться припущення, що ці фактори можуть бути або фізичними, або нефізичними. Доводиться, що суто фізикалістське пояснення веде до визнання ідентичності свідомостей, утворених ідентичними фізичними факторами. З неможливості цієї ситуації випливає неможливість існування лише фізичних причин свідомості.

Ключові слова: свідомість, фізикалізм, ідентичність.

УДК 141.141

Т.О.Дроздова

ПАНПСИХІЗМ: PRO ET CONTRA

Панпсихізм – дуже цікава гіпотеза щодо розумінні ролі свідомості у світі. Аргументи на користь і проти панпсихізму, розглянуті у цій статті, не дають підстав для остаточного висновку щодо його прийняття чи відхилення.

Ключові слова: панпсихізм, панекспірієнталізм, емерджентизм, свідомість, аргумент.

Однією з нерозв'язаних, але від того не менш цікавих проблем, пов'язаних зі свідомістю є проблема її походження. У філософії свідомості існує безліч гіпотез про природу свідомості, але всі вони можуть бути зведеними до двох: це панпсихізм та емерджентизм. Панпсихізм стверджує споконвічну усеприсутність ментального начала в світі, емерджентизм же доводить, що свідомість виникає у деяких об'єктів, що знаходяться на високому рівні організації не внаслідок складання деяких їхніх властивостей, а спонтанно, причому ця емерджентна якість принципово не може бути редукована до характеристик нижчого рівня.

На перший погляд емерджентна гіпотеза виглядає більш від панпсихічної подібною до наукової хоча б тому, що загальновідомими є емерджентні гіпотези виникнення життя чи всесвіту. Відповідно, вона легше сприймається на рівні здорового глузду. Натомість панпсихічна, навпаки, видається обскурантистською, подібною до антропоцентричних уявлень міфологічної свідомості. Але то тільки на перший погляд. Побіжний перегляд праць видатних фізиків (Е.Маха, В.Паулі, Ю.Вігнера, В.Гейзенберга, Е.Шрєдінгера, Х.Еверетта, А.Госсамі, М.Менського) за останні 100 років засвідчує іншу тенденцію: наука від уявлень про епіфеноменальний характер свідомості рухається у бік надання їй усе більшого значення, аж до утвердження панпсихічної картини світу.

Проте у середовищі філософів визнати себе панпсихістами і раніше, і тепер мало хто наважується. Здебільшого прийняття чи неприйняття панпсихізму залежить від онтологічної позиції, яку захищає автор, тому всі спроби знайти аргументи на його користь інспіровані наслідками, що необхідно впливають з таких установок, наприклад, у нейтральному монізмі. При цьому слід зазначити, що в принципі пан-

психізм не суперечить жодній з них, окрім фізикалістської. Хоча навіть первинна фізикалістська установка може привести до панпсихізму у випадку, коли автор прагне зберегти за свідомістю каузальну роль, як це відбувається, наприклад, з натуралістичним дуалізмом Д.Чалмерса, ліберальним натуралізмом Г. Розенберга, матеріалістичним монізмом Г.Стросона.

В західній філософії окремих досліджень, присвячених панпсихізму, не дуже багато, здійснюються вони здебільшого в англomовному філософському дискурсі. Це ґрунтовні праці Д.Скрибни, статті В.Сігера, С.Коулмена, Т.Нагеля, Г.Стросона, в яких в основному викладено його історію, мотивацію для прийняття, деякі аргументи та власну, назагал обережну, прихильність до цієї гіпотези. На пострадянському ж просторі їх ще менше: стаття новосибірського філософа Д.Вінника, в якій він, захищаючи емерджентну гіпотезу генези свідомості, коротко зупиняється на історії панпсихізму та робота Ю.Чередніченка, в якій викладено результати експерименту, що, на думку автора, можуть бути аргументом для панпсихістського уявлення про дійсність.

Таким чином, врахування тенденцій «нової» фізики, посилення інтересу до проблеми свідомості, поява нових матеріалістичного штибу онтологій з панпсихістськими наслідками, відсутність в Україні досліджень панпсихізму вимагає уважніше розглянути й проаналізувати аргументи на його користь та проти нього, що і є метою даної статті.

Історично першим аргументом за панпсихізм є аргумент, що його швидше можна кваліфікувати не так за панпсихізм, як проти емерджентизму. Його формулювання належить Парменіду і виглядає приблизно так. Органи чуття свідчать про те, що все виникає й зникає. Спробуймо помислити виникнення. Припустимо, щось виникло, позначимо його умовно як А. З нізвідки воно виникнути не могло. Значить, з'явилося з чогось іншого. Позначимо інше літерою В. А це означає, що А уже містилося в В, тобто, що у В було якесь не В, звідти В було і не було В, що не вірогідно. Спроба помислити виникнення призводить до протиріччя, значить, виникнення немислиме, отже неможливе. Таку ж логіку застосовує Г.Стросон: якщо припустити, що У виникає з Х, то У мусить бути залежним від Х, таким чином, що всі особливості У повинні міститися у Х. Виникнення, що не відповідає даному стандарту, не має сенсу. У випадку свідомості, жодні її характеристики не можна знайти у матерії моз-

ку, а це означає, що свідомість не може виникати з мозку, якщо матерія мозку не містить деякого феноменального аспекту. Таким чином фундаментальні частини мозку мусять бути свідомими. Принаймні мікрофізичні властивості мозку мусять бути засновані на суб'єктивному досвіді, але якщо стверджувати, що тільки мікрофізика мозку містить суб'єктивне ментальне, то це призводить до радикального й довільного поділу елементарного на досвідне і недосвідне. За такого результату, панпсихізм виглядає більш раціональним твердженням, а емерджентизм більше подібний до магії[11].

Це доведення, як можна помітити, спирається на можливість чи неможливість помислення, а отже, розуміння виникнення. Це сильний аргумент для раціоналіста, який підтверджується безліччю конкретних емпіричних даних. Та для прихильників радикального емерджентизму неможливість когерентних мисленневих процедур щодо виникнення не аргумент, вони в принципі заперечують можливість такого розуміння. Так, С.Александр, фундатор емерджентної гіпотези свідомості, вважає, що ми повинні прийняти виникнення свідомості з мозку емерджентним чином «з природним пієтетом як чистий грубий факт»[3].

І ще один аспект: прийняття цього аргументу про неможливість виникнення свідомості визначає її фундаментальність, але фундаментальність не те саме, що усеприсутність, таким чином, виявляється, що аргумент на користь панпсихізму не зовсім на його користь, він швидше доводить значимість свідомості, її неепіфеноменальний характер.

Інший аргумент на користь панпсихізму – це т.зв. «аргумент внутрішньої природи», що завдячує своєю появою інтуїції Б.Рассела. За твердженням Рассела, наші знання фізичних явищ обмежені лише зовнішніми властивостями, що виявляються у відношеннях між фізичними явищами, а конструктивним для онтологічних побудов є внутрішні властивості, про які ми можемо сказати лише те, що є нашим власним суб'єктивним досвідом: «Стосовно світу в цілому, й фізичного й ментального, все, що ми знаємо про його внутрішні особливості, отримано з ментального боку» [6, р.402], «Ми нічого не знаємо про внутрішні властивості фізичних явищ, крім тих випадків, коли вони – ментальні явища, які ми безпосередньо відчуваємо» [5, р.153] І як наслідок, іманентна природа фізичного ментальна. Тобто, свідомість фундаментальна характеристика матерії, значить, як стверджує Г.Стросон, обіймає весь фізич-

ний світ, адже, наполягає філософ, найбільше відповідатиме принципу економії мислення думка про усеприсутність фундаментальної характеристики фізичного за відсутності будь-якої причини відмовити хоч якимсь фізичним об'єктам у ній. Тут, на мій погляд, є певна проблема. Навіть якщо все, що ми знаємо про внутрішні властивості, ми отримуємо зі свідомості, то немає суворої необхідності стверджувати, що внутрішнє і є свідомістю. Звісно, так може бути, але не обов'язково, що так і є.

Д.Чалмерс висловлюється дещо обережніше, хоч йому й імпонує расселівський інсайт. Він пропонує вдосконалити його, визнавши конститутивними для фізичних та інформаційних (за його власною гіпотезою, сутністю світу виступає чиста інформація, чийми двома аспектами є фізичне і ментальне) не феноменальні, а протофеноменальні властивості, причому вони як такі ще не передбачають свідомості, вона виникає внаслідок складного процесу взаємодії між ними, тому результатом його онтології стає панпротопсихізм. Труднощі з проясненням механізму взаємодії між протофеноменальними властивостями, внаслідок яких виникає суб'єктивний досвід, роблять вразливою і позицію Чалмерса.

Поглиблення даного аргументу можна побачити у натуралістичній концепції Г.Розенберга. Він пропонує (я викладаю дещо спрощено) таку модель світу, за якої вона є системою концентричних кіл. Ці кола – щось на зразок рівнів організації, постульованих редуційними фізикалістами. Фізика у цій моделі – найбільше коло (найнижчий рівень), всередині неї хімічне коло, далі біологічне, психологічне, соціальне, економічне. Об'єкти кожного кола належать одночасно і до власного, і до нижчого. Наприклад, в економіці є товари і послуги, товари і послуги – це речі, якими обмінюються виробники і споживачі. Хто такі виробники і споживачі? Це люди, що обіймають певне положення у системі обміну товарами та послугами. Люди у свою чергу – це біологічні організми і т.д. Тобто «у кожному випадку теоретична система понять існує з опосередкованою чи безпосередньою залежністю від іншої» [7, р.235]. Далі Розенберг проводить дистинкцію між внутрішніми (сутнісними) й зовнішніми властивостями в межах кожної з систем так, що зовнішні для об'єктів однієї системи властивості виступають внутрішніми у іншій. Наприклад, у межах економіки психологічні властивості є зовнішніми, у межах психології внутрішніми, біологічні властивості (інстинкти виживання) є зовнішніми щодо психології і внутрішніми для біології. Так само з властивостями біології і хімії, від якої ми зрештою досягаємо фізи-

ки, де робимо висновок, що іманентні властивості фізичних об'єктів нам не відомі. Але онтологія чітко вимагає таких властивостей. Тому Розенберг здійснює расселівський хід: лише феноменальна природа є абсолютно внутрішньою, незалежною від усіх інших об'єктів. Тому саме до них ми змушені звернутися, з'ясовуючи сутнісну природу елементарних часток. «У нас просто немає іншої альтернативи», – стверджує Г.Розенберг. Значить, якщо панпсихізму не уникнути, треба з'ясувати, якими є підстави для його прийняття, що Розенберг і робить, обираючи, правда, для його означення більш м'який термін «панексперієнталізм». Згідно з панексперієнталізмом Розенберга, досвід існує всюди в природі, але досвід не завжди когнітивний. Зрозуміло, що внаслідок власної людської природи наш досвід завжди когнітивний, але саме поняття досвіду відкрите для включення в нього й чужого нам некогнітивного аспекту. Ми мусимо припустити, що деякі системи мають досвід іншого якісного характеру, який ми не можемо уявити, а найкращим терміном на його позначення може бути термін «протосвідомість» – стан чистого досвіду [7, р.94]. Але чому ми мусимо постулювати існування досвіду іншого якісного характеру, ніж наш? Виключно за аналогією: приватність кожної індивідуальної свідомості змушує нас до терпимості (ми ж не заперечуємо, скажімо, явища синестезії, не зовсім традиційного досвіду, про який повідомляють інші люди).

Як на мене, ця аргументація не надто переконує, оскільки у кінцевому висліді апелює до інтроспекції, відтак швидше нагадує антропоморфний міфологічний анімізм, ніж раціональне доведення.

С. Коулмен теж прихильник панексперієнталізму і звертається у своєму аргументі до ідеї Рассела, хоча і не вважає її істинною апріорі. Він стверджує [4], що детальне дослідження поняття внутрішньо сутнісних властивостей доводить, що воно тотожне поняттю властивостей, заснованих на досвіді, сама ідея абсолютно внутрішнього або абсолютно якісного (що одне й те саме) є ідеєю якісно-досвідного. Маневруючи між наївним реалізмом та беркліанством й корелюючи розуміння свідомості Т.Нагелем (це, що стало вже класичним, визначення формулюється так: бути свідомим об'єктом означає знати, до чого це подібно бути цим об'єктом) з визначенням якісних характеристик об'єктів (міркуючи про які ми опиняємося перед запитанням: до чого це подібно?), Коулмен, на його думку, досягає строго метафізичного резуль-

тату: властивості свідомості розміщено у світі на рівні мікрочасток. Відтак, пропонує формалізовану версію власного аргументу за панпсихізм:

Посилання 1. Мікрофізичні частки мають абсолютно внутрішню якісну природу.

Посилання 2. Абсолютно внутрішні якості ґрунтуються на досвіді.

Значить: Мікрофізичні частки ґрунтуються на досвіді. Панпсихізм істинний.

Позиція Коулмена теж проблематична. Кожне з посилань строго не доведене, хоч він і намагається аргументувати їх, апелюючи до мисленнєвих експериментів та особливостей слововжитку, які, на мій погляд, є слабкою доказовою базою, а це означає, що його висновок теж не необхідний, а лише ймовірний.

Значне посилення філософській аргументації «за» дає квантова фізика, принаймні деякі її інтерпретації, і це пов'язано з проблемою квантового вимірювання. У дуже приблизному вигляді проблема вимірювання виглядає так: при взаємодії квантової системи з вимірювальним приладом квантова система припиняє відповідати закону квантової еволюції, описуваному рівнянням Шрьодінгера (лінійне рівняння хвильової функції), натомість змінюється стрибкоподібно без звичайного локального переходу. Цей стрибок називають редукцією або колапсом хвильової функції, внаслідок якої хвиля стає корпускулою. Математик Джон фон Нейман першим висловив припущення, що колапс хвильової функції спричинено свідомістю, таким чином гіпотеза про те, що свідомість спостерігача втручається у результат вимірювання, посіла значне місце у обговореннях квантовомеханічних парадоксів, пов'язаних з вимірюванням, і навіть більше – надії на розв'язання цих парадоксів покладалися на включення свідомості спостерігача безпосередньо до опису вимірювання. Для розуміння онтологічного статусу свідомості це означає: ідеальний суб'єкт (свідомість спостерігача) визначає властивості матеріального об'єкту (причому на мікрорівні), тобто свідомість присутня в світі на мікрорівні, що по суті призводить до панпсихізму.

Звісно, це дуже приблизна інтерпретація дилетанта у сфері фізики, але більш ґрунтовна кореляція філософських побудов щодо свідомості з пошуками фізиків може, на мій погляд, бути корисною як для філософії, так і для фізики.

Щодо аргументів проти панпсихізму, то деякі з них уже наводилися вище. Головним чином, це проблема пояснення, як протосвідомість або протофеноменальне перетворюється на свідомість. Логічно припустити, що існує певний комбінаторний принцип, об'єднуючись за яким, найпростіші ментальні властивості утворюють ціле,

що й змістовно і функціонально більше від своїх складових. Але в такому разі ніщо не заважає кваліфікувати це як виникнення, чого панпсихізм дозволити собі не може.

Значно слабшим щодо панпсихізму виглядає аргумент (дуже сильний проти дуалізму) про каузальну замкненість фізичного світу. Гіпотеза про каузальну замкненість фізичного світу базується на законі збереження енергії, згідно з яким енергія матеріального всесвіту залишається постійною. Зрозуміло, що постулювання духовної субстанції за таких умов виглядає надлишковим. Але якщо матерія має внутрішні ментальні властивості, конструктивні для диспозиційних, то жодного порушення закону збереження енергії не виникає.

Існує ще один аргумент проти панпсихізму, який, на мій погляд, можна вилучити з наукового обговорення. Він стверджує, що панпсихізм суперечить здоровому глузду, адже говорити, що електрон, чайник або стіл мають свідомість – це досить дивно, оскільки наш щоденний досвід взаємодії зі столом або чайником не дає підстав підозрювати у них наявність свідомості. В принципі панпсихіст міг би тут скористатися аргументами Розенберга, наведеними вище, мені ж здається, що здоровий глузд – просто слабкий аргумент, адже величезна кількість нині визнаних наукових теорій виглядали у момент своєї появи такими, що суперечать здоровому глузду, і якби людство орієнтувалося у своїх пошуках лише на нього, то ми міцно й надійно застрягло б у догматичних тенетах.

Висновки, які можна зробити на основі аналізу аргументації за і проти панпсихізму, не дають поки що підстав для беззастережного його прийняття чи відхилення, але це не означає, що ми не можемо думати в цьому напрямку. І навіть якщо зараз панпсихізм – просто метафізична доктрина без відчутних емпіричних наслідків, не виключено, що з розвитком досліджень квантовомеханічного вимірювання ситуація зміниться.

Список використаних джерел

1. Винник Д.В. Эмерджентизм versus панпсихізм в материалистической теории сознания / Д.В. Винник // Философия науки. – 2009. – № 3(42). – С.125–139.
2. Чередниченко Ю.Н. Относительность градаций живого вещества и новые данные в пользу теории панпсихизма / Ю.Н. Чередниченко. – Парапсихология и психофизика. – 1999. – №2. – С.13–17.

3. Alexander S. Space, time, and deity. / S. Alexander. – L.: Macmillan, 1920. – V. 1. – P. 46–47.
4. Coleman S. Mind under matter / Sam Coleman // Mind that Abides: Panpsychism in the New Millennium; [ed. D. Skrbina]. – Amsterdam: Benjamins, 2009. – P.89–109.
5. Russell B. The Autobiography of Bertrand Russell : 3 v. / Bertrand Russell. – V.2: 1914–1944. – London: Allen and Unwin, 1968. – 221p.
6. Russell B. The analysis of matter / Bertrand Russell. – New York : Dover, 1959. – 414 p.
7. Rosenberg G. A place for consciousness: Probing the deep structure of the natural world / Gregg Rosenberg. – Oxford: Oxford Univ. Press, 2004. – 325 p. – (Philosophy of mind series).
8. Seager W. Consciousness, information, and panpsychism / W. Seager // Journal of Consciousness Studies. – 1995. – № 2. – P.272–288.
9. Skrbina D. Panpsychism in the West / D .Skrbina. – Cambridge, MA: MIT Press, 2005. – 326p.
10. Strawson G. Realistic monism: Why physicalism entails panpsychism / Galen Strawson / Consciousness and its place in nature ; [ed. A. Freeman]. – Imprint Academic, 2006. – P.3–31.

Дроздова Т.А. Панпсихизм: pro et contra.

Панпсихизм – интересная гипотеза о роли сознания в мире. Аргументы за и против панпсихизма, представленные в этой статье, не дают оснований окончательно его принять или отклонить.

Ключевые слова: панпсихизм, панэкспериментализм, емерджентизм, сознание, аргумент.

Drozдова T.O. Panpsychism: pro et contra.

Panpsychism is an eminently sensible view of the world and its relation to mind.

In this article arguments which do not give the grounds to accept it are presented or to reject

Keywords: panpsychism, emergentism, consciousness, panexperientialism, argument.

ФІЛОСОФІЯ РЕЛІГІЇ

УДК 280:2

І.П. Гудима

ДОКТРИНА ЧУДА ТА ЗДОБУТКИ СУЧАСНОГО ПРИРОДОЗНАВСТВА: СПРОБА КОНВЕРГЕНЦІЇ ІСТИНИ

У статті розкривається сутність підходів сучасної католицької, протестантської та православної теології щодо «питання чуда», аналізуються елементи традиційного вчення релігії про чудо та спроби його нинішньої модернізації.

Ключові слова: Бог, чудо, теологія, закон природи.

Сучасний стан релігійного життя в країнах поширення християнства навряд чи можливо описати, використовуючи терміни, наповнені оптимістичною тональністю і звучанням. Стає все більш помітним, що християнська церква не чинить якогонебудь більш-менш вагомого впливу на суспільне життя. Для все більшої частини віруючих стає характерною лише формальна участь у справах віри та функціонуванні релігійних організацій, їм стає все складніше знаходити в своїй повсякденності місце для віри в Бога та час для відправлення релігійних обрядів. Православний богослов, митрополит Амфілохій (Радович), характеризуючи стан та зміст сучасної суспільної свідомості, зауважив, що в ній «Бог [...] поступово витіснявся з земної реальності та перетворився в якийсь далекий «об'єкт», відчужений від світу»[1, с.62].

Ситуація у культурі, коли частина християнських цінностей розгублена або зношена, коли Слово Боже поступово знецінюється в масовій свідомості, хвилює клір та мирян, професійних богословів і активних представників широкого загалу простих віруючих. Міхаель Велькер – німецький теолог і філософ, професор Систематичної теології і директор Міжнародного наукового форуму Гейдельберзького університету закликає інтенсифікувати заходи проти іміджу безпорадного християнства та, нарешті, спробувати вивести його зі стану занепаду; до того ж теолог розглядає ці зусилля не тільки як внутрішньо-теологічну, але й як культурологічну, моральну і виховну потребу. Він пише: «Люди страждають від найглибшої світоглядної

дезорієнтації, від незбагненності соціального світу, від невизначеності людського призначення і місця у світі, від відносності моральних цінностей, від втрати солідарності, від «безсоромності» примітивізації культури. В цій ситуації перед церквою і богослов'ям постає задача допомогти людям знову відкрити піднесену чистоту, значущість, проте також і раціональність слова Божого»[2, с.62]. Все це, звісно, не може відбутися без серйозної зміни самого християнства.

Нині секуляризований світ кидає релігійній свідомості взагалі та теології зокрема все більш відчутні виклики, хоча й при цьому стимулює зусилля функціонерів, що їх репрезентують, новими спонукальними імпульсами для формування витончених засобів виразу віри. Так, входженню в споконвічну релігійну сферу наукового світогляду намагаються протиставити так звану відкриту теологію та теїстичний натуралізм, нові інтеграційні підходи для теоретичного опрацювання всього різноманіття наявних даних про дійсність. Поряд із загальними метафізичними проблемами, пов'язаними з доктриною Бога, опрацьовується низка інших питань, які мають особливу цінність для теології, котра вдосконалює критерії розумності, обґрунтованості і доказовості, а саме: вчення про характер відношень між Богом та світом, про чудо як особистісний прояв божественного тощо.

Різноманітні релігійно-філософські твердження про Бога, яким би чином вони не встановлювалися, неодмінно звертаються до питань присутності Бога в створеній ним реальності та до способів його саморозкриття в світі та серці людини. Вони набувають особливої значущості в світлі здобутків сучасної науки, що відчутно змінює зміст та акценти відповідних теїстичних міркувань. І все ж будь-яке релігійно-філософське богопізнання в своїх теоретичних інтерпретаціях знярядь, через які Бог виражає та за допомогою яких він визначає природу своїх намірів щодо людини та мирської дійсності, виходить із певних сталих уявлень про природу Бога та специфічні стосунки між ним та світом. Одним із знярядь зносин Бога зі світом природного та людиною є чудо як Божий акт інкарнації, спроба стати усвідомленим в нас і через нас.

Загалом же, питання чуда як маніфестації участі Бога в долях світобудови співвідносне конкретному розумінню Бога, окремі елементи якого визначають специфічні твердження про чудесне. З іншого боку, вчення про чудо репрезентативне в плані встановлення суджень про природу Бога, ставлення його до творіння тощо. Сучасні

теологи особливо переймаються наступним питанням: а що все ж таки перебуває за твердженнями про чудесне, чи є чудо дійсним актом віри чи його неповторність та унікальність лежать лише в площині тлумачення віри? Без сумніву, намагання встановити модус реальності чуда є для сучасних теологів надто важливим, адже кожний досвідчений релігійний ідеолог, котрий вибудовує свою оригінальну теологічно-філософську систему, розуміє, що, уникаючи «питання чуда», будь-який автор ризикує побачити своє творіння неповним та фрагментарним, де, до того ж, відсутні окремі суттєві внутрішні зв'язки.

Теоретична ж основа всіляких концептуалізацій чуда ґрунтується на низці базисних ідей, тематизованих в положеннях про божественне буття (сутність) та становлення (діяльнісний аспект). Відмінність між цими поняттями в богослов'ї, як правило, не доводять до крайнощів, а намагаються виявити їх приведену одна до одної специфіку, оскільки будь-яким дебатам щодо дієвості Бога в світі неодмінно передуватиме віра в Бога як Творця і Промислителя цього світу. Олексій Нестерук в своєму дослідженні «Логос и космос» звертає увагу на те, що позначена традиція богословських розвідок сягає своїм корінням ще інтуїцій та студій Отців і вчителів християнської церкви. Вже у творчості св. Афанасія, відзначає дослідник, розрізнювання між сутністю Бога та Божою волею набуває виражених рис. Так богослов показує буття природного світу як таке, що вкорінене в волі Божій; це й зумовлює різницю між богослов'ям Бога як такого та богослов'ям добровільної діяльності Бога у світі. В історії богословської думки пізніше дистинкція між Богом як таким і Божою дією, в якій Він виражає свою волю та промисел, відтворювалася в розрізненні між богословськими термінами «сутність» (усія) Бога і «енергією», що виливалася Богом на земний світ. Окрім цього, невід'ємною компонентою умоглядних побудов теологів, що розвиває їх вихідні теоретичні засновки, є поняття добровільно накладеної на себе Богом уразливості та його кенотичної природи. Бог, зробивши можливою відкритість творіння різноманітним варіантам розвитку, добровільно обмежив свою всемогутність та кенотично окреслив своє всезнання заради дійсної свободи творіння. Самообмеження по відношенню до всемогутності Божої, на думку теологів, може означати, що у світі, створеному Богом, існує простір, де він умисно не використовує свою всемогутність (зокрема по відношенню до волі людини).

Вихідним й доміантним елементом богословських концептуалізацій чуда, що органічно зв'язує та синтезує всі інші складові в цілісний та стрункий теоретичний комплекс, є, власне, релігійно-віронавчальна ідея чуда. Згідно з її змістом, джерелом чуда є Бог-особистість, трансцендентний світові, який скеровує події у ньому згідно з власним розумінням, власноруч або через уповноважених осіб править, покладаючись на свою безмежну волю, а отже, час від часу здійснює неможливе. Приблизно схожими до цих є онтологічні твердження богословів, гносеологічний же зміст чуда виражає наступна його оцінка – «неймовірно, неможливо, проте факт».

Природна неспроможність власне людини досягнути окремі явища з точки зору причини, що їх породжує, приводить низку теїстів до уявлень про активність Бога в непрогнозованих ситуаціях, котрі покликані заповнити наявну епістемічну прогалину для теологічної легітимації концепцій присутності та діяльності Бога, чуда. Проте експлуатації ідеї «Бога білих плям», на думку лівової частки богословів, завжди перешкоджає час, з плином якого Бог поступово витісняється розвитком науки, це поперше. А по-друге, моделювання картини світу, де Бог діє в непрогнозованих для людства ситуаціях, принципово не відрізняється від традиційних монархічних формулювань щодо божественних дій, де Бог, взаємодіючи зі світом, відверто ігнорує закони природи та «втручається» в жорстко детермінований порядок речей, уявлення про які утворилися завдяки положенням фізики Ньютона. Несхожість між цими двома різночасовими концепціями божественних дій виявляється лише в інтерпретації ступеня їх наслідків: творчість Бога в непрогнозованих ситуаціях завжди була б неочевидною для людини, тоді як втручання Бога в причинно-наслідкові ланцюжки строго детермінованого світу (монархічна модель) неодмінно виявляло б себе в певних подіях, чуді, котрі порушували б встановлені закономірності світобудови.

В книзі католицького теолога Вальтера Каспера «Ісус Христос» викладається та піддається всебічному вивченню саме традиційне апологетичне визначення чуда як події, яка «здійснюється Божою всемогутністю через порушення або ж обминання наявної у природі причинності, що підтверджує таким чином слова Одкровення». Однак автором відразу зазначається, що воно має переважно полемічну цінність в протистоянні з науковим світоглядом. До того ж, автор акцентує увагу на тому, що інколи апологетичні рефлексії чуда «виявляються порожньою формулою». Адже стверджувати, що дещо протистоїть законам природи можна лише тоді, коли нам до-

стемно відомі останні і ми здатні встановити їх дію (або ж відсутність такої) в кожному конкретному випадку. Проте очевидним є те, і на це звертає увагу теолог, що такими знаннями людство не володіє, а тому будь-які твердження про начебто наявне порушення природної упорядкованості світу в деяких конкретних випадках є, далі, не зовсім переконливим.

Неслушною дефініція чуда видається Вальтеру Касперу і з точки зору суто теологічної, оскільки у католицизмі традиційною є концепція «подвійної дії» Бога, коли він впливає на світобудову через план вторинних причин та проявляється не у прямих творчих актах втручання у природу, а тільки в доконечній всеохопній картині світу. Як відомо, схожі до цих погляди щодо дієвості Бога у створеному ним світі виникали як ідейна антитеза панівним раніше уявленням про Бога як про трансцендентного годинникаря та про світ як про годинник із самодостатнім та автономним механізмом, приведеним в дію Творцем у прадавні часи.

Спроба захисту божественної всемогутності від теоретичних пропозицій деїзму, де сильно звужувалася сфера активності Бога, спонукала низку авторів-неотомістів звернутися у цьому питанні до теологічної спадщини томізму, де здійснювалася дистинкція між первинними та вторинними причинами. Згодом у католицизмі викристалізовується ідея Бога як первинної причини, котрій діє через посередництво вторинних причин, активність яких перебуває у різних планах буття (наприклад у відомій моделі Етьєна Жильсона – «робітник-інструмент»). Бог лише підтримує та не нав'язує речам свій лад, хоча всі події вже заздалегідь визначені божественним замислом. Каспер, у цілковитій узгодженості з усталеними положеннями католицизму, заявляє: «Бог ніколи не може бути поставленим у ряд дієвої у світі причинності. Коли б він знаходився на одному і тому ж рівні з дієвими у світі причинами, то він не був би більше Богом, а був би ідолом». З іншого боку, додає теолог, «якщо цілком відволікатися від питання, чи можливо взагалі уявити таку подію, себто чи є у нас підстави припускати, що дещо, котре є в реальності й не визначається її умовами, поставало б таким чудом, вільним від будь-якого визначального для влаштування цього світу смислового зв'язку та в такому випадку однозначно було б свідченням втручання Божого, то це не було б досягненням із богословської точки зору». Бо такі чудеса, зауважує автор, зв'язували б людину вірою або ж схилили б до неї, однак це не був би вільний акт вибору людини, її внутрішнє духовне рішення.

Сама ідея втручання, шляхом якого начебто й здійснюється Богом чудо, ставиться під сумнів низкою авторитетних теологів. Бог переконливіше доводить свою прихильність світові шляхом підтримування покладених в його основу законів, переконані вони, аніж через втручання в ним же ініційовані ланцюжки причинно-наслідкових зв'язків. Проте саме ідея втручання, яким би це не видавалось дивним, примушує нас уявляти Бога, котрий діє відносно деїстичним чином, тобто в деякому смислі такого, що перебуває поза створеною ним світобудовою та час від часу повертається до неї для реалізації своїх задумів. Положення про Бога як гаранта раціональності та упорядкованості, окрім цього, розмиватиметься думкою про те, що Бог сам може піддавати ревізії прийняті ним же раніше визначення і діяти логічно непослідовно відносно світу й людини, відверто ігноруючи покладені ним же самим в основу природи закони. Осмислення ж одвічного морального питання – коли ж несподівані прямі творчі акти Бога у світі все ж час від часу мають місце, то чому він не втручається в земні справи для запобігання катастрофам та драмам людського існування? – роблять припущення щодо прямих надприродних впливів, ініційованих з позахмарних інституцій, відверто сумнівними. І нарешті, іманентність Бога, що виявляє себе у вигляді загальної безперестанної діяльності по збереженню незмінного влаштування, встановленого в сиву давнину, зводить нанівець необхідність яких-небудь особливих діянь Бога, пов'язаних із потребою порушувати ним же самим покладені в основу світу закономірності. Уявлення ж про вторгнення Бога, котрі, згідно із поширеною думкою, є невикорінною спадщиною панування механістичної культурної парадигми, в свій час виконували важливу функцію захисту теїзму від деїстичних уявлень про Бога, який, долаючи власне відсторонення від світу, вимушений втручатися в розвиток світобудови. Теїстичне обґрунтування концепції безперервного та різноманітного впливу Бога на встановлений ним же земний лад, окрім цього, було покликано утвердити Бога в усій повноті його творчих можливостей, що суттєво применшувалися представниками деїзму, коли ті не вбачали жодних ознак активності Бога в природі.

Справді, для теологів усіх напрямів та всіх часів безсумнівною істиною була думка про те, що Бог, який не здійснює прямих творчих актів та могутніх чудесних діянь, не вступає в прямий контакт з людиною і не пропонує їй увазі унікального Одкровення, не викликає необхідності вклонятися собі, звертатися з молитовними про-

ханнями, такий Бог втрачає зв'язок із людиною. А тому обстоювання реальності чуда у всі часи було надзвичайно важливим для будь-якого теолога, незалежно від його конфесійної належності. Натомість полювання за чудом, а то й відверта «чудома́нія» одноставно засуджуються богословами. Навіть видний християнський мислитель Клайв Стейплз Льюїс у трактаті «Чудо» радить не перейматися пошуками останнього та не намагатися зустрітися із ним упригупл. Все це, за автором, – інша реальність, причетним до якої звичайній людині бути складно і для власного ж спокою не варто: «Ви, з великим ступенем ймовірності можна твердити, дійсно не побачите чудо. Напевно, ви не помиляєтесь й тоді, коли шукаєте природного пояснення всім дивним подіям вашого минулого життя. Господь не висипає чудес на природу, немовби то перець з перчиці. Чудо – велика рідкість. Воно зустрічається на нервових вузлах історії – не політичної і не суспільної, а іншої, духовної, котру людям неможливо цілком знати. Допоки ваші думки від таких вузлів далекі, вам не варто очікувати на чудо. Ось коли б ви були апостолом, мучеником, місіонером – інша справа [...] Однак я не раджу цього прагнути. Оскільки відомо – чудо і мучеництво прямують тими ж самими шляхами; а ми ними не ходимо».

Характеризуючи зміст християнської віри в чудо, неможливо не згадати про те, що теїстичні концептуалізації відношення «Бог – світ» не передають присутності Бога у світі як такої, що має більшу міру чи наповнення в який-небудь певний час або в якому-небудь конкретному місці більше, аніж у іншому. Однак, разом із цим, богословами вважається, що люди можуть встановити більшу значущість розкриття Богом своєї волі та визначень щодо людини в деяких подіях або ж низці подій людської історії. В традиційному християнстві присутність Бога хоча й осмислюється як рівносильна та рівнозначуща в будь-якому об'єкті, однак людина осягає її неоднаково і за змістом, і за глибиною. Окремі божественні знаки спонукають людину відчувати себе більш духовно пройнятою в певній ситуації, аніж в решті інших. В цьому річищі теолог Вальтер Каспер намагається сформулювати проблему – на чому ґрунтується така участь людини в справах Божих, чи йдеться тут про особливості тлумачення віри, чи це переживання та усвідомлення «чогось», що відповідає самій реальності? Ним ставиться питання: чи є «чудо тільки інтерпретацією віри, чи воно є реальністю зустрічі з вірою та подією віри?» Відверте ж ігнорування цього питання неминуче провокує втягування теології в «замкнене коло», яке здавна використову-

ється в процесі спростування чуда: якщо чудес не буває, тоді повідомлення про чудеса повинні бути хибними, коли ж останні хибні, то чудес не має, не існує.

Названі вище перешкоди, що постають перед спробами теологів викласти теоретично обґрунтоване та несуперечливе вчення про чудо, вимушують католицького теолога Вальтера Каспера частково відмовитися від наявних умоглядних теоретизувань в цьому питанні та погодитись, що прихильність до біблійних традицій розуміння чуда може часом виявитися більш корисною та ефективною, а інколи навіть й рятівною. В цьому ключі автор доводить, що так зване «традиційне розуміння чуда», яке протистоїть законам природи, є насправді не зовсім традиційним, позаяк давня людина враження від подій, що примушували дивуватися та приголомшували її свідомість, передавала швидше в біблійних термінах «знамень» і «могутніх діянь» та спрямовувала погляди не на природу, а до Бога. Більше того, як показав в своїй роботі «Вступ до філософії релігії» інший відомий католицький теолог – професор Оксфорду Брайєн Дейвіс, слово «природа» не є характерно біблійним, а окремі автори Священних книг взагалі не знаходять за можливе вести мову про «чудо» як про поняття, що перебуває в відношенні протилежності до іншого, яке сучасні автори позначали б як «закони природи».

Цілком поділяє цю, доволі поширену серед теологів, точку зору Каспер та при цьому зазначає, що біблійна проблематика чудес підіймає не природничо-наукові, а суто релігійно-богословські питання, пов'язані із вірою в Бога. Справжня його позиція щодо чуда стає ясною, коли він твердить про те, що «зручне обговорення питання про чудеса можливе лише тоді, коли буде врахований його релігійний контекст та богословська «гра слів», від якої воно не може бути відокремлене».

Однак, надто очевидно тут те, що намір теолога Каспера розв'язати «питання чуда» в площині суто догматично-біблійного розуміння також майже нездійснений. Адже спроба з'ясування ключового для богослов'я питання щодо модусу реальності чуда є, очевидно, малоімовірною на першому – догматичному – рівні його подання через сутнісну специфіку останнього. Адже оповіді про чудеса тут чуттєво унаочнені, наївно-безхитрісні та розраховані на безпосереднє сприйняття більше, аніж на умоглядні абстракції. Тому хоча раніше автор і виклав своє бачення вад апологетичних експлікацій чуда, та все ж регрес від суто рефлексивного до виключно описово-притчового розуміння його специфіки теж має свої межі. Теолог, зрештою, вимуше-

ний визнати: «Наскільки корисним для осягнення початкового богословського смислу чуда є усвідомлення його біблійного розуміння, настільки ж необхідним, однак, стає для нас сьогодні – на відміну від біблійної епохи – з'ясування не тільки розбіжностей предметно-мовних площин природничо-наукових й богословських висловлювань, проте і їх зв'язок – якщо тільки поняття чуда не повинно стати для нас відірваним від реальності».

В річищі католицького інтелектуалізму тенденція апеляції до зовнішніх щодо віри аргументів на користь чуда набуває свого подальшого розвитку і виливається кінець-кінцем в пошуки істини, яка у всій своїй складності й багатоманітності виступає як конвергентне поняття. Так, католицький теолог Михайло Хелер, підкреслюючи нагальну потребу раціоналізації положень віровчення, закликає до створення такої його версії, де б чисельні окремі наукові істини знаходили правильне засвоєння й витлумачення через призму надрозумних істин, що цілком належать до сфери теології. До того ж, включення результатів природничо-наукового пошуку в систему релігійного світогляду та їх подальше пояснення повинні, за Хелером, відбуватися не безпосередньо, не механічно, а виключно поступово, крок за кроком, інакше примітивний синтез дасть руйнівну суміш, котра однаково шкодитиме релігії і науці. Сам же міждисциплінарний діалог теології з сучасним природознавством Хелер бачить таким, де синтез їх здобутків є процесом, котрий «ніколи не завершується, проте завжди залишається на стадії становлення» і передбачає, що іноді це більше схоже на взаємокорисний симбіоз, аніж на синтез як такий.

Йдучи лише таким шляхом, доводить теолог, можна врешті-решт сподіватися на дійсну зустріч теології і науки, де перша називатиме і вивчатиме трансцендентні істини, а друга намагатиметься розшифрувати і підтвердити їх своїми методами та інструментарієм; цей перманентний процес за сутністю своєю такий, де два дивергентні способи осягнення світу можуть взаємно збагатити один одного – богословські студії розкриватимуть нові горизонти перед наукою, а досягнення науки збагачуватимуть і оновлюватимуть богослов'я. Отже, знову-таки в цій галузі теологічних студій нам доводиться знайомитися з теоретично опрацьованими і навіть рафінованими ідеями, які, втім, ще з часів середньовіччя в принципі не зазнали істотних змін.

Протестантський теолог Артур Пікок, також переймаючись проблемою онтологічного витлумачення набутоків сучасної науки, воліє залучити останні до процесу

ревіталізації віри та оновлення доктрини діяльнiсного Бога. Він визнає привабливiсть картини свiту, де теоретично Бог може викликати до життя нову реальнiсть, просто вiдмiняючи створенi ним же закономірностi i зв'язки, проте розгортає, на його думку, бiльш переконливу й теоретично виважену в сучасному iнтелектуальному клiматi концепцiю Божого свiтоправлiння. В її вихiдних засновках Бог виступає абсолютною основою та джерелом закономірностi, але в той же час він великий i оригiнальний iмпровiзатор, у владi якого перебуває випадковiсть. Встановлюючи тiльки йому вiдому гармонiю мiж необхідностю та випадковiстю, Бог йде на ризик у своїй творчостi, коли вдається до чогось нового. Фiзичний свiт виконує iнструментальну функцiю стосовно Бога, оскiльки для нього виступає засобом реалiзацiї глибинних трансцендентних намірiв. Бог шляхом нічим не обмеженої волi холiстично (суцiльно) дiє на свiт як на систему систем, а через вплив свiтової системи на її окремі елементи, Бог досягає бажаних подiй або ж послiдовностi подiй, що вiдповiдають його задумам. Принцип особистiсної участi – невід'ємна компонента теологiчних моделей дiй Бога в довкiллі, що їх вибудовує Пікок. За таких витлумачень специфiки манiфестацiй Бога в свiтi природному, Бог вступає в стосунки з людством, спiлкуючись з ним через елементи свiту (наприклад, у релiгiйному досвiдi, через психiчні переживання), наповнюючи особливим смислом окремі подiї. Тому у способi вiдношення Бога до свiту виразний i символiчний аспект, коли особливе значення окремих подiй покликане наочно показати цiлі й наміри Бога. Модель такого онтологiчного зв'язку Бога зі свiтовою системою не вiдкидає i не заперечує можливостi специфiчних, несподiваних дiй Бога у свiтi, хоча й висуває бiльш вiрогiдну рацiональну основу зносин, де Бог впливає на загальний стан системи в цiлому без втручання й порушення властивих їй закономірностей.

Принципова можливiсть особливих божественних дiй, якi, скажiмо, сприяли б виходу свiту i людини з наявних ускладнень тут цiлком не вiдмiняється, однак надто тiсне розумiння зв'язку Бога зі свiтом, коли він досягає реалiзацiї своїх намірiв iншими ефективними засобами, вiдсувають цей вид провiденцiальної турботи Бога про свiтобудову на периферiю його божественної активностi. Втручання Бога в створений ним же порядок речей та процесiв, його прямi творчi акти, i це є надто очевидним, викликають серед низки релiгiйних мислителiв доволi обережне ставлення. Окремі релiгiйні iдеологи з сумнiвом ставляться до класичних теiстичних моделей

взаємодії Бога зі світом, де в основу як наріжний камінь покладена ідея особливих божественних дій, що спрямовують, а то й несподівано відчутно змінюють події, примушуючи їх виділятися в звичайному розвитку повсякденності. Особливо вразливим, на їх думку, є саме бачення «механізмів» такого впливу чи точки зосередження зусиль Бога, адже фокус його уваги до світу в спеціальному провидінні й чуді, за теїстичних концептуалізацій, центрується на причинно-наслідкових ланцюжках або ж на створенні нового алгоритму причин. Проте сучасна наука, пропонуючи картину світу як систему, що здогадно закрита для зовнішніх каузальних вторгнень, створює для теїзму труднощі в справі пояснення того, як Бог може реалізувати своє спеціальне провидіння без втручання в ним же створені послідовності подій, коли він перепідпорядковує їх своїм новим задумам. Сучасна наукова картина світу, в якій теоретичними засобами відтворено його (світу) фундаментальну номологічну структуру, аж ніяк не узгоджується з основним постулатом релігії, про зовнішню примусову каузальність як основний чинник розвитку світу, бо зміни останнього тісно пов'язуються в ній винятково з природними факторами, виключно з природними закономірностями або параметрами зв'язку та змінюваності.

Усвідомлюючи неабияку цінність справ віри для релігії та намагаючись пояснити події через їх надприродне походження, теологи нині активно вдаються до діалогу між апологетикою і науковим світорозумінням. До напруженого й непростого діалогу віри та розуму зараз долучаються найбільш авторитетні богослови різних християнських віросповідань. Серед них особливу увагу на себе звертає католицький теолог Вальтер Каспер. Він робить відчайдушну спробу розчистити поле для контактів апологетики з сучасним науковим світоглядом, хоча це, далєбі, не заважає йому нагадувати своїм послідовникам про те, що абсолютизація ідеї детермінізму окремими науковцями, надання принципу детермінізму суцільної універсальності та підпорядкування йому навіть усього унікального та непояснюваного, не залишають простору, ані для чуда, ані для відповідних дискусій щодо нього. Обговорення його за таких умов спроможне зайти хіба що в глухий кут. З іншого боку, сучасні наукові уточнення принципу детермінізму в мікросвіті, коли йдеться про закономірності між подіями на рівні найдрібніших складових (на субатомному та квантовому), яким притаманна статистична та імовірнісна специфіка, спонукають науковців вести мову про непередбачуваний характер низки явищ. Проте намагання частини богословів в

справі теоретичного виправдання чуда, використати ресурс «принципу невизначеності» окремих подій, на думку Каспера, прирікає богослов'я не на успіх й глобальні теологічні перспективи, а на «затяжні ар'єргардні сутички з динамічним природничо-науковим пізнанням та на втрату будь-якої довіри до проповіді та богослов'я»[4].

В наведених вище концептуалізаціях відношення «Бог-світ», пропонованих англіканським теологом Артуром Пікоком, де йшлося про «інструментальний» вид надприродної взаємодії зі світом, коли останній виступає інструментом досягнення Богом масштабних космічних цілей, цілком зняти проблему опозиції чуда і закону очевидно неможливо. Однак, в уявленнях про взаємодію Бога зі світом сам теолог виокремлює, як вже йшлося, й символічний аспект, основним змістом якого є ініціатива Бога з розкриття своєї Особистості та демонстрації людині своєї божественної природи. Тут теологія нарешті виходить на шлях, котрий, напевно, здатен привести теоретичні зусилля її представників до бажаних для неї наслідків. Іншими словами кажучи, мова іде про ті стосунки Бога з людиною та людською спільнотою, які відображають творчу сутність Бога й передбачають існування подій, де відкриваються важливі релігійні істини. Названі контакти Бога і людини стають можливими, згідно з роз'ясненнями теолога, через опосередкований релігійний досвід, в якому окремі компоненти повсякденності наділяються Богом особливим значенням та смислом, відмінним від інших. По суті, такий вид взаємодії може бути розглянутим, твердить Пікок, як міжособистісне спілкування, рушієм котрого є ініціатива Бога з приводу введення інформації, що низходить від нього до людини.

Однак, тут знову перед авторами, котрі обстоюють схожі до цих погляди на особливості надзвичайного світоправління, постає складна теологічна проблема – чи може Бог, будучи всемогутнім Творцем усього сущого, позбавити себе будь-яких обмежень, за допомогою яких він раніше регламентував свої стосунки зі світоутворенням. Іншими словами кажучи, чи можемо ми припускати існування низки ініціатив Бога, через які здійснювалося б безпосереднє спілкування Бога з людиною, оминаючи природні засоби (компоненти світу)? Та чи є потреба нам визнавати наявність у людини такого рівня в структурі її особистості, котрому була б притаманна здатність входити в прямі контакти з Богом, не використовуючи жодний традиційний опосередковуючий інструментарій? В цьому випадку також стає очевидним вельми

умовне визнання теологами можливості чудесних актів Бога, тобто особливих, цілковито несхожих з іншими, його контактів із людською свідомістю.

Однак, цілком або навіть частково відмовитися від ідеї чуда релігія та її інтелектуальний вираз, теологія, очевидно, не в змозі. Богослов'я ніколи в минулому так само, як і нині, за жодних обставин не погодиться вдовольнитися такими уявленнями про участь Бога в справах світу, де ідея особливого промислу, чуда являтиме собою лише данину традиції, а вчення про могутні справи Божі розцінюватимуться тільки як оповіді давніх часів. Уявлення про чудо – найважливіший елемент релігійного світогляду. Чудо – видимий вираз Божої всемогутності. Бог, який не творить чудес, за оцінкою Цицерона, – слабкий та нікчемний .

Звичайно саме через це найбільш гостре питання сучасної релігійної свідомості – питання модусу реальності чуда як події, котра навмисне і цілеспрямовано покликана до реальності завдяки специфічній взаємодії Бога зі світом, – нині конче потребує власного з'ясування. Однак воно, за глибоким переконанням католицького кардинала Вальтера Каспера, є по суті своїй питанням про основоположні метафізичні підвалини буття: можливо в світі панує цілковита випадковість або ж, навпаки, – суцільна закономірність, та чи є процес існування світу історією послідовного розгортання у дійсності промислу Божого, чи світ все ж таки підпорядкований невблаганному фатуму? Однак той же Каспер, особливо, втім, не вдаючись до звичайних для католицької схоластики формально-логічної витонченості та інтелектуалізму, обґрунтовує висновок про те, що якою б мірою не використовувалися міркування в справі осягнення чуда, для розуму в релігії завжди є та довіку залишатиметься невичерпний ним залишок – містичне непізнаване ядро. «В межах природничих наук, – підсумовує він, – неможливо дати відповідь на питання про чудо ні позитивно, ані негативно, тому що це питання стосується не тільки смислу тієї чи іншої події, але й смислу всієї реальності, наскільки цей смисл символічно концентрується у певній події. Таким чином, зустріч між природничими науками і богослов'ям в кінцевому підсумку відбувається не там, де мова ведеться про певні факти як такі, а там, де йдеться про вихідні положення природничих наук, тобто про трансцендентальну постановку питання, про проблему реальності в цілому та про смисл цього цілого...» [4] .

Викладене вище дозволяє нам стверджувати, що теоретики протестантизму, зажадавши зберегти інтелектуальну значущість своїх концептуалізацій, обходять або ж вкрай обережно торкаються окремих складних проблем теології, зокрема «питання чуда». Всі випадки зносин Бога з людиною і найбільш незвичайний та надінтенсивний досвід міжособистісного спілкування може, на їх думку, більш переконливо бути описаний звичайними термінами, в межах сформульованої ними моделі «низхідного впливу» Бога на світ, опосередкованого компонентами цього світу. Хоча зроблений Артуром Пікоком сильний наголос на іманентності Бога (про що ґрунтовно йшлося вище) ледь не привів автора до натуралізації надприродного, розчиненні божественного в мирському. Загалом же, спроби інтелектуалізації відношення «Бог-світ», запроваджені цим теологом, призводили до демістифікації чуда, втраті його автентичного, власне релігійного наповнення. Це неминуче мало своїми підсумком фактичне знецінення чуда, виведення небажаних щодо нього богословських наслідків.

Спроби низки католицьких теологів піддати світлу раціонального споконвічну криптограму чуда також виявились доволі невдалими. Сучасні католицькі автори намагаються інтегрувати в богословський контекст і переломити через призму релігійного світогляду основні сучасні здобутки науки. Та все ж у ключових питаннях оцінки чуда читач неодмінно відчуває їх гостру теологічну налагодженість й відточений богословський метод. Проте і відданість теологів основоположним богословським принципам в оцінці чуда не дозволяє їм однозначно відповісти на важливе питання щодо модусу реальності чуда та сформулювати основні положення вчення, що відповідали б усім сучасним інтелектуальним вимогам. Більше того, балансування між усталеністю фундаменталізму та новаціями й небезпечною гнучкістю модернізму зрештою заводять досвідчених теологів в поле складних та не завжди безпечних теологічних труднощів, що змушують їх часом давати ухильні відповіді на важливі питання релігійного світогляду. Теологічна позиція, що її обіймає Вальтер Каспер, примушує автора, втомленого, інтелектуальними мандрівками нескінченними й складними лабіринтами доктрини чуда, визнати, що всі наявні непорозуміння в питанні чуда можуть нарешті здобути прозорість тоді, коли людина подивиться на них чистими очима справжньої та невигадливої віри [4].

Між тим, неможливо не помітити, що попри не зовсім вдалі спроби низки теологів модернізувати окремі елементи вчення про чудо, вони та їх однодумці в цілому доволі скептично ставляться до простої констатації того, що Бог дійсно діє у світі та практично відмовляються від простих напучувань про реальність чудес. Безсумнівно, їх глибиною метою є обґрунтування і викладення такого вчення про чудо, яке було б зрозумілим і достатньою мірою аргументованим; окрім цього, вони все більше уваги приділяють оновленню традиційних християнських поглядів на особливі діяння Бога шляхом залучення та засвоєння витлумачених на релігійний лад даних сучасного природознавства. Тільки в такому раціонально опрацьованому й модернізованому вигляді доктрина чуда може, на їх думку, вийти з вузького кола духовенства і претендувати на те, щоб нею дійсно зацікавилися та сприйняли широкі верстви віруючих. Щоправда, модерністські наміри теологів всіх християнських віросповідань, пов'язані з використанням потужного внутрішнього потенціалу природознавства, все ж супроводжуються наріканнями на обмеженість науки, її нездатність до широких світоглядних узагальнень. Проте й спроби окремих теологів вивести чудо з буттєвості світу та ігнорувати за цих умов будь-який божественний його початок неодмінно спричиняли омирення надприродного та знецінення понадсвітової сутності та значення чудес. За таких підходів неодмінно втрачалось релігійно-містичне наповнення чуда: воно переставало бути самим собою.

Всі ці чинники прямо позначаються на доктрині чуда. В річищі оновленських тенденцій її, з одного боку, намагаються, наскільки це можливо, наповнити новими даними, а то й місцями обперти на природничо-наукові підвалини, а з іншого – інтерпретувати на новий лад основні елементи цієї доктрини та при цьому не позбутися її власне релігійного наповнення і субстрату. Компромісним варіантом в цьому балансуванні між традиціоналізмом і новаціями, між бажанням оновлення й згубною небезпекою надмірної відкритості для теологів, напевно, може стати висунута ними ж концепція конвергентної (симбіотично-синтетичної – в нинішньому її тлумаченні) істини. Саме вона значною мірою дозволяє уникнути архаїки ортодоксії, обійти богословські вади деяких новацій та сформулювати нарешті принципи сучасної теології чуда шляхом наближення двох різних засобів пізнання істини, з перспективою їх подальшого синтезу під егідою релігійного світорозуміння.

Список використаних джерел

1. Митрополит Амфилохий (Радович). Встреча Божественного и человеческого существования / Митрополит Амфилохий (Радович) // Альфа и Омега. – 2001. – № 2 (28). – С. 265–273.
2. Велькер М. Христианство и плюрализм / М. Велькер. – М.: Республика, 2001. – 207с.
3. Нестерук А. Логос и космос: Богословие, наука и православное предание / А. Нестерук; [пер. с англ.] – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006. – 371с.
4. Каспер В. Иисус Христос / Вальтер Каспер ; [пер. с нем. И. Крекшин]. – М. : ББИ, 2005. – 420 с. – (Современное богословие).
5. Барбур И. Религия и наука : История и современность / Иен Барбур. – М. : ББИ, 2001. – 430 с. – (Богословие и наука).
6. Льюис К. С. Крестной путь или Блуждания паломника. Чудо. Настигнут радостью / Клайв Льюис // Собрание сочинений : в 8 т. – М. : Фонд о. Александра Меня; СПб.: Библия для всех, 2000– – Т.7. –2000. – С. 145–272.
7. Дейвис Б. Вступ до філософії релігії / Б.Дейвіс; [пер. з англ. І.Гарнік]. – К.: Основи, 1996. – 269 с.
8. Хеллер М. Творческий конфликт: О проблемах взаимодействия научного и религиозного мировоззрения / Михаил Хеллер. – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2005. – 216с.
9. Пикок А. От науки к Богу. Новые грани восприятия религии / Артур Пикок; [пер. с англ. К.Савельева]. – М. : ФАИР-ПРЕСС, 2002. – 304 с.
10. Пикок А. Богословие в век науки: Модели бытия и становления в богословии и науке / Артур Пикок; [пер. с англ. К.Савельева]. – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2004. – 416 с.
11. Цицерон М.Т. О природе богов/ М.Т. Цицерон – Ревель, 1892. – 147с.

Гудыма И. П. Доктрина чуда и открытия современного природоведения – попытка конвергенции истины.

В статье раскрывается сущность подходов современной католической, протестантской и православной теологии в вопросе чуда, анализируются элементы традиционного учения религии о чуде и попытки его нынешней модернизации.

Ключевые слова: Бог, чудо, теология, закон природы.

Gudima I.P. The conception of nature laws and theological doctrine of miracle.

In this article the author analyses the peculiarity of explanation of a miracle by a theologian, he reveals the intimate connection of belief and miracle and he investigates the role of a miracle within the modern theology.

Keywords: God, theology, miracle, the laws of nature.

ПРОБЛЕМА СІМ'Ї В СОЦІАЛЬНІЙ ДОКТРИНІ КАТОЛИЦЬКОЇ ЦЕРКВИ

У статті висвітлено основні етапи розвитку та положення соціальної доктрини католицької церкви від початку її формування до сьогодення. Охарактеризовано поняття сім'ї та її значення у соціальній доктрині католицької церкви.

Ключові слова: церква, католицизм, соціальна доктрина, шлюб, сім'я.

На сучасному етапі розвитку суспільства, коли демографи, соціологи, психологи відмічають занепад інституту шлюбу та сім'ї як соціальних інститутів і духовних явищ взагалі, актуальним є філософсько–релігійнознавче осмислення цих понять. Однією з причин, яка визначає міцність шлюбу, на думку психологів, є релігійність населення, оскільки церква наполягає на нерозривності та міцності шлюбу. Дослідивши праці теологів, богословів, ознайомившись з соціальними доктринами і концепціями християнства, ми зможемо актуалізувати ті аспекти, які першопочатково закладались в феномени шлюбу та сім'ї, з'ясувати їх функції та призначення.

Метою даної статті в цьому контексті є визначення сутності і значення сім'ї в соціальній доктрині Католицької Церкви.

Сім'я є складним соціокультурним явищем. Вона поєднує у собі практично всі аспекти людської життєдіяльності і виходить на всі рівні соціальної практики: від індивідуального до суспільно-історичного, від матеріального до духовного.

Сім'я – це важлива складова як суспільства, так і індивідуально-духовних потреб кожної людини. Християнське бачення є засобом для відновлення і збереження її в цілісній і духовно сталій формі. Католицизм має своє, дещо відмінне, бачення сім'ї та її ролі у суспільстві, що сформувалося в процесі розвитку соціальної доктрини Католицької Церкви.

Термін «соціальна доктрина» з'явився у часи Папи Пія XI (1857–1939 рр.), він визначає доктринальний корпус щодо суспільних питань. Починаючи від енцикліки Папи Лева XIII (1878–1903 рр.) «*Regum novarum*» («Нові речі») 1891 р., він поглиблюється церквою через Учительство римських понтифіків, а також єпископів, що перебувають в єдності з ними.

Інтерес церкви до соціальних тем не починається, звичайно, з цієї енцикліки, оскільки церква ніколи не оминала суспільство своєю увагою, однак досить довгий

час мала монополію на духовне життя суспільства і тому не потребувала особливої соціальної доктрини. З появою буржуазних суспільних відносин Католицька Церква пройшла складний шлях від союзу з феодально-аристократичними верствами й адаптації до нових соціально-історичних умов, і саме енцикліка «*Regum novarum*» знаменує початок нового шляху.

З кінця XIX століття формується суспільно-політична доктрина церкви як позитивна програма щодо певного суспільного ладу. Вперше, хоча й далеко не в систематизованій формі, її було репрезентовано у вже згадуваній енцикліці Лева XIII «*Regum novarum*». У ній знайшло відображення так зване «соціальне питання», породжене погіршенням становища робітничого класу в період розвитку капіталізму та вільної конкуренції. Виступаючи проти передбачуваного соціалістами вирішення робітничого питання, передусім проти усупільнення приватної власності й класової боротьби, понтифік вбачав вихід із ситуації, що склалася в суспільстві, у взаємодії трьох сторін: по-перше, самих робітників, природним правом яких є право на створення об'єднань, які мають стати дієвою формою самопомоги трудящих; по-друге, держави, яка має вживати заходів на захист робітників та їхніх сімей; і, по-третє, церкви, оскільки вилікувати світ можна, на думку Лева XIII, лише через визнання морального авторитету «намісника Христового». Енцикліка «*Regum novarum*» належить до найбільш відомих документів Ватикану, на її положення посилалися усі наступні після Левом XIII глави Католицької Церкви.

Другий етап еволюції доктрини пов'язаний з перебуванням на папському престолі Пія XI (1922–1939 рр.) та Пія XII (1939–1958 рр.). Пій XI присвятив свій понтифікат двом основним проблемам – формуванню ідеального прикладу так званого християнського суспільного порядку за аналогією з середньовіччям та боротьбі проти «післяхристиянських ідеологій» – фашизму і комунізму. В енцикліці «*Quadragesimo anno*» («Сороковий рік»), опублікованій в 1931 р. і присвяченій сорокаріччю виходу першої соціальної енцикліки «*Regum novarum*», Пій XI аналізує становище в сучасному йому світі. Критикуючи капіталізм і засуджуючи будь-які форми соціалізму, він пропонує в якості нового типу суспільного устрою корпоративну систему суспільних відносин. Суть її полягає в об'єднанні робітників і роботодавців за ознакою їхньої належності до певної професії.

У ході розкриття основної теми енцикліки Папа розвивав також проблему індивідуального й суспільного значення приватної власності, визначаючи межі втручання держави у використання останньої й обмежуючи діяльність державної влади принципом субсидіарності. В 1937р. вийшли у світ дві енцикліки Пія XI. У першій, що мала назву «*Mit brennender Sorge*» («З величезною стурбованістю»), понтифік висловив свої заперечення проти німецького націонал-соціалізму. Друга енцикліка «*Divini Redemptoris*» («Божественний відкупник») була спрямована проти комуністичної ідеології.

У центрі уваги Пія XII, як і його попередника, була відбудова культурної й духовної основи суспільства в християнських традиціях. Звертаючи у своїх посланнях і виступах увагу на необхідність мирного співіснування народів та міжнародне співробітництво, Папа не переставав закликати до економічного, політичного й культурного об'єднання розколотої Європи на засадах християнства. Лише християнська традиція могла б, на думку Папи, сприяти розвитку й допомогла би уникнути небезпеки занепаду культури, який знайшов свій вияв передусім у появі й поширенні філософських концепцій, що відкидають християнство, й такому переході суспільства на індустріальний щабель розвитку, коли починають переважати економічні й технічні фактори над людськими, духовними цінностями, коли «мати» перетворюється на «бути». На відміну від «стриманого нейтралітету» Лева XIII, Папа Пій XII виступає за справжній нейтралітет Церкви щодо демократії в державі. Понтифікатом Пія XII закінчується другий етап еволюції соціальної доктрини Католицької Церкви.

Справжній поворот у бік сучасного світу і справді позитивний підхід Церкви до демократії настали за часів Папи Іоанна XXIII (1958–1963рр.), з приходом на папський престол якого починається третій етап в еволюції доктрини – етап, ознаменований церковним аджорнаменто (оновленням) як реакцією на соціальну й віроповчальну кризу католицизму, сутність якої полягала в загостренні суперечностей між традиціями, нормами й критеріями минулого, старою організацією й структурою церкви, з одного боку, і новими умовами її існування в сучасному світі, з іншого.

Новаторські погляди Іоанна XXIII найбільш яскраво виражені в енцикліках «*Mater et magistra*» («Мати і вчителька») 1961р., «*Pacem in terris*» («Мир на землі»)

1963 р. Об'єднувальними для обидвох послань були зростаюча прірва між багатими й бідними країнами та необхідність збереження миру на землі. Папа закликав християн і всіх людей доброї волі до співпраці й утворення місцевих, національних та світових організацій, першочерговим завданням яких був би нагляд за дотриманням справедливості у світі, за дотриманням поваги до гідності людини. Чи не найбільшою заслугою Папи Іоанна XXIII вважається скликання Другого Ватиканського Собору (1962–1965рр.), проведення якого стало переламним моментом для розвитку соціального вчення Католицької Церкви. Цей екуменічний собор – другий, що відбувався у Ватикані, – був скликаний у 1959 р. енциклікою «*Ad Petri Cathedram*» («До кафедри Петра»). Ідеї Папи Іоанна XXIII щодо нового ставлення до сучасного світу, зафіксовані в енцикліках, були глибоко опрацьовані та розповсюджені на Соборі. Чільне місце у ній посідають Пастирська Конституція про Церкву, зараз «*Gaudium et spes*» («Віра і надія») та декларація про свободу релігії «*Dignitatis humanae*» («Людська гідність»). Собор не тільки підкреслює загальну рівність всіх людей, але водночас домагається, щоб цей основний демократичний принцип був дедалі більш закріплений. Рівності громадян перед законом надається таке привілейоване місце, що її заборонено порушити навіть під релігійним приводом.

На початку 70-х років XX ст. в атмосфері неспокою і великих ідеологічних конфліктів Папа Павло VI звертається до соціального вчення Папи Лева XIII й, оновлюючи його, видає до вісімдесятої річниці «*Regum novarum*» апостольський лист «*Octogesima adveniens*» 1971 р., у якому розмірковує над складними умовами постіндустріального суспільства, наголошуючи на нездатності ідеологій дати відповіді на такі питання, як урбанізація, умови життя молоді, становище жінок, безробіття, дискримінація, еміграція, демографічний спад, вплив засобів соціальної комунікації, екологічні проблеми. Папа характеризує поширені у світі матеріалістичні теорії, передусім марксизм, які ведуть до втрати людяності, до відчуження людини від самої себе, й доводить, що дійсний гуманізм не може існувати без Христа. Пропонуючи пояснення значимості соціального вчення церкви, Павло VI вказував на його, а отже, і всієї соціальної дійсності, головну мету – загальне благо, підкреслюючи важливість відповідальної участі всіх людей у її досягненні.

З понтифікатом Іоанна Павла II (1978–2005 рр.) пов'язаний четвертий етап у розвитку соціальної доктрини Католицької Церкви. Треба сказати, що за час перебування на папському престолі Іоаннові Павлу II вдалося не лише зміцнити доктринальну дисципліну й сформулювати цілісну соціальну науку, а й значно піднести авторитет Католицької Церкви.

Свою першу енцикліку «*Redemptor hominis*» («Спокутувач людини») 1979 р. Іоанн Павло II присвятив головним чином питанням теологічного характеру. Новий теологічний підхід дав можливість папі говорити про «реальну», «конкретну», «історичну» особистість, про її життя у світі, де переважають матеріалістичні й утилітарні ідеології, де техніка превалює над етикою, де немає поваги до свободи та гідності людини. Єдиний шлях до мирного й справедливого в соціальному й міжнародному плані суспільства визначається понтифіком через визнання християнських цінностей та дотримання прав людини.

З нагоди дев'яностої річниці «*Regum novarum*» у 1981 р. вийшла у світ енцикліка Іоанна Павла II «*Laborem Exercens*» («Здійснюючи працю»). У ній вперше за всю історію офіційного соціального вчення церкви ґрунтовно проаналізовано проблему праці й людини праці. Також вперше було наголошено, що «людська праця є ключем до соціального питання в цілому». Ідея солідарного розвитку людства в дусі миру й справедливості знайшла відображення в написаній у 1987 р. енцикліці «*Solicitudo Rei Socialis*» («Турбота про соціальні справи»). Приурочивши її до 20-ї річниці соціального документу Павла VI «*Populorum progressio*», понтифік зосередив увагу на проблемі країн третього світу, становлення яких викликає тривогу.

У численних виступах й зверненнях понтифіка можна побачити, що він продовжує лінію свого попередника в програмі «євангелізації світу», створенні «цивілізації любові». Ключове місце в цій програмі належить ідеї створення об'єднаної Європи на засадах християнських цінностей і принципів. Своє бачення минулого, сучасного й майбутнього Європи Іоанн Павло II узагальнено виклав в енцикліці «*Slavorum apostoli*» («Апостоли слов'ян») (1985 р.), присвяченій тисячоліттю введення християнства серед східних слов'ян.

Енцикліка «*Centesimus Annus*» («Сотий рік») 1991 р. була написана з нагоди століття першого окружного послання Лева XIII «*Regum novarum*», отже, століття

офіційного соціального вчення Католицької Церкви. Вона з'явилася в період істотних змін у світі, пов'язаних передусім з крахом соціалістичної системи, глибокими перетвореннями в політичних, економічних і соціальних структурах та взаєминах сучасних держав.

Нарешті, енцикліка Іоанна Павла II «*Veritatis splendor*» («Сяння істини»), написана у 1993 р., присвячена головним чином філософсько-теологічному аналізу проблем свободи й моральності людини. Але і тут Папа не забуває згадати про роль заснованих на християнських цінностях нормах поведінки людей у всіх галузях життя, про дотримання етичних норм у підході поновлення політичного, соціально-економічного та культурного життя держав, що позбулися тоталітаризму.

Цікавим, на нашу думку, є розуміння духовного і соціального явища подружжя та родини у поглядах Папи Іоанна Павла II. Родина засновується на вільному виборі наречених поєднатися у шлюбі, на повазі до значення і цінності цього інституту, який залежить не від людини, а від самого Бога: «Цей священний зв'язок, яким поєднуються задля подружжя, дітей і всього суспільства, не залежить лише від людської волі. Бо Сам Бог – Творець подружжя. Він обдаровує його різними благами і цілями». Отже, інститут подружжя – «глибока душевна спільнота життя і любові [...], яку заклав Творець і наділив її власними законами» – не постає в результаті людських домовленостей чи правових норм, а набуває своєї непохитності завдяки Божому задуму. Характерні риси подружжя: повнота, з якою чоловік і жінка віддають себе один одному в усіх своїх фізичних і духовних проявах; єдність, яка робить їх «одним тілом», непорушність і вірність, що їх вимагає цілковита взаємна самовіддача; плідність, до якої подружжя природно відкрите [1; Бут.2:24].

На думку Іоанна Павла II, подружня любов за своєю природою відкрита до продовження людського роду. Гідність людини, покликаної проголошувати доброту та плідність, що походить від Бога, найбільше проявляється у завданні народжувати дітей. Народження дітей – це вираз суспільної суб'єктивності родини. Воно надає динаміки любові і солідарності поколінь, динаміки, яка становить підґрунтя суспільства.

«Об'єктивна» сутність подружжя полягає в тому, що воно створюється задля народження і виховання дітей. Подружній союз надає повноти життю, коли людина щиро віддає себе в дар, плодом якого є діти; вони, в свою чергу, стають даром для

батьків, усієї родини й усього суспільства. Незважаючи на це, мета подружжя не зводиться виключно до народження дітей.

Подружжя як таїнство – це завіт між чоловіком і жінкою. Таїнство подружжя охоплює всі аспекти подружньої любові і «наділяє християнські подружні пари та християнських батьків силою і вірністю, аби вони відповідали власному покликанню мирян, тобто «шукали царство Боже, займаючись земними справами і впорядковуючи їх згідно з Божим задумом». Християнська родина, глибоко пов'язана з Церквою у таїнстві, яке робить її «домашньою» чи «маленькою Церквою», покликана «бути для світу знаком єдності, виконуючи таким чином свою пророчу роль і провіщаючи Царство і мир Христа, до яких прямує всесвіт».

Родина, заснована на шлюбі, – це справжній храм життя, «місце, де Божий дар життя може бути належно прийнятий і захищений від багатьох небезпек, де він може розвиватися так, як належить зростати людині» [2, с.156]. Роль родини вирішальна та незмінна в сприянні і побудові культури життя, на противагу «поширенню руйнівної анти-цивілізації, існування якої підтверджують чисельні сучасні тенденції та обставини» [2, с.170].

Родина надзвичайно важлива для людської особи. Саме в цій колісці життя і любові народжуються і ростуть люди. З зачаттям дитини суспільство отримує в дар нову особу, яка покликана «з найглибших глибин свого існування до сопричастя з іншими і до дарування себе іншим». Отже, в родині взаємне дарування чоловіка і жінки, поєднаних у шлюбі, творить життєве середовище, в якому діти «розвивають свої здібності, усвідомлюють власну гідність і готуються до зустрічі зі своєю неповторною долею» [2, с.172].

В атмосфері справжньої любові, яка єднає членів родини, людина в своїй цілісності здобуває визнання і вчиться відповідальності. «Перша і основоположна структура «екології людини» – це сім'я, де людина отримує перші і визначальні поняття про істину та благо, дізнається, що означає любити і бути любленим, а відтак, що насправді значить бути особою» [2, с.175]. Обов'язки членів родини не визначаються договором, а походять із самої її суті: родина заснована на непорушному шлюбному завіті і сталій системі відносин, яка виникає із народженням чи всиновленням дітей.

Отже, родина у вченні Іоанна Павла II виступає як первинний і життєдайний осередок суспільства, котрий здатний підтримувати в людині особисте достоїнство, збагачувати її гуманізмом, і включити всю її неповторність і особливість в соціальну структуру суспільства. Тож родина не лише закладає основу формування людини, її особистості, але і готує її до залучення в життя інших співтовариств.

Піднімаючи питання теології шлюбу, Іоанн Павло II показує, в чому полягає любов подружжя у різних її аспектах. Від фізичного її аспекту він переходить до обговорення аспекту духовного, до аналізу природи любові як повної взаємної відданості подружжя, яка веде до єднання. Це єднання є образом любові Бога до людини, виконанням замислу Бога-Творця і виразом причетності до тієї любові між Богом та людьми, яка «знаходить своє кінцеве втілення в Ісусі Христі – Нареченому, котрий полюбив людство і віддає Себе йому як Спаситель, об'єднуючи його в Своєму тілі». Папа підкреслює, що шлюб за своїм характером є таїнством, а дитина – найцінніший дар подружжя, міцний знак любові і її відображення.

Сім'ю Іоанн Павло II визначає як спільність, показуючи всю сукупність міжособистісних відношень, які формують «єднання молодят, материнство і батьківство, відносини батьків та дітей, взаємовідносини братів та сестер: через це відношення кожна особистість входить в «людську сім'ю народів» і в «сім'ю Божу», якою є Церква». Апостольське повчання Папи Івана Павла II «*Familiaris consortio*» («Єднання сім'ї») 1981 р. дає широкий аналіз різних аспектів «сімейного співпричетності», все більш детально розкриваючи значення сім'ї в житті окремих її членів, а також в житті і діяльності різних груп, співтовариств, всієї «людської сім'ї народів», з однієї сторони, і Церкви як «Божої сім'ї» – з іншої [4, с.235].

Задачі сім'ї не вичерпуються народженням нащадків та вихованням – сім'я може служити суспільству, здійснюючи благодійну діяльність, створюючи традиційний устрій спільного життя і культуру людських взаємовідносин, гостинності і взаємодопомоги, вона може йти навіть на «політичне втручання», добиваючись, щоб юридичні права і державні інститути сприяли сім'ї у виконанні її основних задач.

Захищаючи права сім'ї, Папа підкреслює, що від реалізації цих прав залежить, з однієї сторони, реалізація прав людини, оскільки стан прав людини безпосередньо відбивається на стані сім'ї, а з іншої – від цього залежить все оновлення соціального

життя на всіх його рівнях; від цього залежить, нарешті, і весь міжнародний порядок, а значить і мир на землі.

Значне місце Папа приділяв питанню про роль християнської сім'ї в Церкві. Сім'я органічно вписалась в таємницю Церкви і стала учасницею спасительної місії Церкви. Іоанн Павло II детально аналізує потрібну спасительну функцію сім'ї в Церкві.

Сім'я – хранителька віри, вона сповідує віру і проповідує її, передаючи іншим, одночасно вона живе з цією вірою щодня. Крім того, сім'я бере участь у діалозі з Богом: враховуючи священний характер таїнства шлюбу, а також таїнства інших виявів культу, які мають місце в сім'ї, вона стає засобом отримання святості всіх її членів і домашнім святилищем, осередком релігійного культу, поклоніння Богу. І нарешті саме сім'я реалізує задачу служіння людині, адже це те місце, де людина вчиться бачити Бога в своєму ближньому і жертвувати собою заради нього.

«Familiaris consortio» – це в першу чергу пасторський документ. Але, тим не менш, він по-новому показує місце сім'ї в сучасному суспільстві, і головне – її значення для всього соціального та політичного життя. Іоанн Павло II вважає, що будівництво міцного світу повинне починатися з самої основи і успіх в цій справі залежить від оновлення людських сердець [4, с.93].

Аналіз поданих документів досить коротко окреслює розвиток соціальної доктрини Католицької Церкви та місця сім'ї в ній від самого початку її формування і до сьогодні.

Сучасна соціальна доктрина Католицької Церкви пов'язана з іменем Папи Бенедикта XVI, який у своєму першому програмному посланні «Deus caritas est» («Бог є любов») 2005 р., робота над яким була розпочата ще його попередником, папою Іоанном Павлом II, продовжуючи лінію Папи-слов'янина, торкається питань милосердя та добротності, розглядаючи всю діяльність церкви як вияв любові до людини. В такому ж дусі християнської антропології Папа розглядає питання справедливості як виміру політичного життя суспільства, наголошуючи на тому, що Церква не намагається брати участь у політичній боротьбі, але і не може лишатися осторонь страждань, зумовлених несправедливістю, а тому визначає особливий підхід до цього питання.

Перша частина цієї енцикліки присвячена проблемі любові. У ній понтифік міркує про відмінності між еротичною любов'ю між чоловіком і жінкою та ідеалізованою безкорисливою любов'ю. Тема другої частини енцикліки – роль Церкви, яка демонструє через милосердя свою любов до людства.

7 липня 2009 р. у Ватиканському прес-центрі відбулась презентація енцикліки Бенедикта XVI, яка називається «*Caritas in veritate*» (Любов у істині) і присвячена соціальним питанням.

При розгляді питання соціальної доктрини Католицької Церкви, на нашу думку, важливо також зупинитися на позиції Йозефа Кардинала Гьофнера –одного із найбільш відомих представників католицького соціального вчення. Кардинал був професором Християнських соціальних наук в Мюнстері з 1951р. до 1962р. В 1962р. став єпископом Мюнстера, в 1969р. був призначений архієпископом Кьольна. З 1976р. по 1987 р. був головою Німецької єпископської конференції.

В його роботу «Християнське соціальне вчення» включено істотні положення соціальних енциклік «*Sollicitudo rei socialis*» («Турбота про соціальні цінності») 1987р. і «*Centesimus annus*» («Сотий рік») 1991р. Іоанна Павла II, які з'явилися вже після смерті кардинала Йозефа Гьофнера. У ній автор інформує про методичні основи, принципові положення і соціально-етичні висновки соціального вчення Церкви. «Секрет успіху» Й. Гьофнера полягає в неповторності поєднання його рис, адже він був істориком, систематиком, теологом, економістом, фундаментальним дослідником і «популяризатором», професором і єпископом.

Праця, в якій він викладає основи соціального вчення стала результатом його багаторічної педагогічної діяльності. Й. Гьофнер впевнений, що соціальна відповідальність Церкви може бути сприйнята лише на основі започаткованого єпископом Кеттлером і Папою Левом XIII соціального вчення Церкви, яке розвивається далі. Так виникає класичний підручник, який використовує на основі власного вивчення першоджерел як середньовічну традицію церковних соціальних вчень, яка вперше з'явилась у Фоми Аквінського або в пізній іспанській схоластиці, так і сучасну йому традицію церковного соціального вчення, яка почалась з енцикліки «*Regum novarum*» (1891р.).

«Християнське соціальне вчення» Йозефа Гьофнера переконує так вивчати його основи, щоб вони могли сприяти в міру своїх можливостей прогресу вчення і

правильному застосуванню його в конкретних випадках. З цього приводу можна навести одну з цитат Папи Іоанна ХХІІІ: «Ми бажаємо, щоб воно (Християнське вчення) викладалось в католицьких школах всіх ступенів, особливо в семінаріях, як обов'язковий предмет [...] Крім того, соціальне вчення має бути включене в релігійно-просвітницьку роботу общин та світських апостольських рухів» [6, с.218].

В одному з розділів книги, а саме «Подружжя і сім'я», Й. Гьофнер зазначав, що християнське суспільне вчення не обмежується лише виробленням філософських та богословських задач. Воно досліджує також надзвичайно різноманітні структурні ланки людського суспільства: сім'ї, професії, громадські товариства, місця праці, різні спілки, держави, тощо. В доволі заплутаному розмаїтті суспільних зв'язків та утворень можна розпізнати одвічно чинні структури буття, які виявляються, однак, лише у конкретних умовах і підлягають постійним змінам, спричинюваним обставинами, про що свідчить гостре напруження між сутнісною формою буття та історичністю.

Тож звертаючись до такого важливого соціального та духовного явища як подружжя, ми знаходимо визначення, характерне для соціальної доктрини Католицької Церкви. Подружжя є цілістю рівноцінності чоловіка й жінки та їхнього особливого взаємозв'язку, який з цього випливає. Щоб бути міцним, подружжя має бути прийняте в тривку і впорядковану систему, яку ми називаємо інституцією подружжя.

У християнському баченні міцне подружжя в першу чергу може ґрунтуватися лише на добровільній згоді обох молодих людей. Головна ідея шлюбу полягає в тому, що він має бути «цілком позбавлений» свавілля будь-кого із членів подружжя. В сім'ї повинно стимулюватися прагнення до народження нового життя. Подружжя повинно пробудити і розвинути нове життя.

Сама побудова сім'ї, згідно з християнським світоглядом, повинна передбачати перебування лише в одній сімейній парі і нерозлучність. Вступ до шлюбу у формі угоди, закріпленої перед Богом і всією громадськістю, є не лише вимогою суспільного правопорядку, а й виявом любові подружжя, яке через святу присягу проголошує свою вірність, неповторність і довічність. У цьому значенні угода про шлюб є «юридичним перекладом поняття любові».

Як зазначає Й. Гьофнер, в шлюбі важливим є не «індивідуальне бажання, а зближення сімей і родів». Справжня любов бере свій початок від Бога, образом якого є людина. Оскільки «Бог є Любов», людина є люблячою істотою. Більшість людей особливо глибоко й приємно пізнають цю таємницю в подружньому коханні між чоловіком і жінкою. Енергія, що живить подружжя, іде від тієї любові, на якій тримається світ.

І, як соціальний інститут, сім'я має виконувати два завдання: забезпечення матеріальних потреб і турботу про дотримання духовних, моральних та релігійних цінностей. Вона є найважливішою для людського суспільства виховною та освітньою ланкою. Метою виховання є наближення людини до досконалості. Згідно з християнським розумінням, сім'я у біологічному і моральному плані є частинкою суспільства, зі своєю особливою цінністю. Адже саме в родині людина набуває таких чеснот, без яких не може існувати суспільство, – любов до ближнього, уважність, терпимість, справедливість, солідарність, повага, вміння підкорятися і керувати.

Необхідно зрозуміти, що ще в Старому Завіті шлюб став символом любові Бога до спорідненого з ним народу. Тут відбувається не тільки перевірка, випробовування і самоусвідомлення наречених, а й їхнє взаємоосвячення. Весілля християн є Таїнством Шлюбу. Подружня любов збагачується і зцілюється «рятівною силою Христа». Оскільки шлюб є «образом цілковитого поєднання Христа з Церквою», він «не може бути інакшим [...] ніж нерозривним і тривалим».

Зазначимо, що функції сім'ї – це обов'язки і завдання кожного її члена стосовно один до одного і суспільства в цілому. Тому вони майже повністю збігаються з тими функціями, котрі передбачаються і в річищі релігійного розуміння сім'ї. Проте мають певні відмінності, які і визначає кожна окрема релігія, що формує світогляд.

Отже, любляча єдність сердець ґрунтується в першу чергу на релігійних цінностях, які підтримують наречених і згідно з якими вони обоє живуть. Тому шлюбом між людьми з різною релігією і різним світоглядом значно більше загрожують кризи. Сумісні погляди і однорідне бачення дають надію сподіватися, що люди зможуть зміцнити сімейні підвалини і майбутні покоління не зазнають криз і непорозумінь при такому важливому кроці, як вибір супутника життя і побудова сім'ї [6, с.310].

Саме таке розуміння та трактування понять подружжя, шлюбу та сім'ї є характерним для офіційної позиції Католицької Церкви в руслі соціальної доктрини. Подальші спроби охарактеризувати ставлення є лише уточненням, доповненням з відсутністю кардинальних змін.

Основними позиціями щодо шлюбу та сім'ї у соціальній доктрині Католицької Церкви є вільний вибір наречених, вірність, довіра та взаємна підтримка й відповідальність одне за одного. Перебування в одній сімейній парі та нерозлучність – обов'язкова умова поряд з можливим народженням дітей та їх вихованням. Сім'я – це важливий соціальний та духовний осередок, де людина народжується, виростає, виховується і стає повноцінною особистістю, здатною створити нову сім'ю.

Отже, офіційна позиція Католицької Церкви щодо питання шлюбу та сім'ї набуває поширення через соціальну доктрину, витоки якої сягають часів Папи Пія XI. Основними положеннями її є наступні:

- шлюб між одним чоловіком і однією жінкою – це задум Божий, що закладений в людській природі і підтвердженням цьому є Святе Письмо, в якому описується створення людини, її призначення;
- жіноча та чоловіча статі є такими, що доповнюють одна одну;
- інститут сім'ї є найдосконалішою людською структурою, бо створений самим Богом, на відміну від інших соціальних інститутів, що створені людиною;
- тільки в сім'ї людина здатна повністю себе зреалізувати, досягти мети божественного задуму – через служіння досягти свободи.

Список використаних джерел

1. Библия: Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. – Брюссель: Жизнь с Богом, 1989. – 2535с.
2. Иоанн Павло II. Послання Папи Іоанна Павла II / Іоанн Павло II. – Л.: Літопис, 2001. – 288с.
3. Иоанн Павел II. Энциклики его Священства Папы Римского 1981-1991 годов о труде и человеческой жизнедеятельности, нравственности и морали / Иоанн Павел II. – К., 1993. – 493с.
4. Майка Ю. Социальное учение Католической Церкви / Ю. Майка; [пер. с польского А. В. Гура]. – Рим-Люблин: Изд-во Святого Креста, 1994. – 378с.

5. Скрипнікова С.В. Еволюція соціальної доктрини католицизму. Від «*Reum novarum*» до сьогодні [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://iifpo.pp.net.ua/publ/11-1-0-104>.
6. Хеффнер И. Христианское социальное учение / И. Хеффнер. – М.: Духовная библиотека, 2001. – 117с.

Демьяненко А.А., Задоянчук О.А. Проблема семьи в социальной доктрине Католической Церкви.

В статье отражены основные этапы развития и положения социальной доктрины католической церкви с начала ее формирования до настоящего времени. Охарактеризовано понятие семьи и ее значение в социальной доктрине католической церкви.

Ключевые слова: церковь, католицизм, социальная доктрина, брак, семья.

Demyanenko A.A., Zadoyanchuk O.A. The problem of the family in the Social Doctrine of the Catholic Church

The article highlights the main stages of development and provision of social doctrine of the Catholic Church from the beginning of its formation to the present. Characterize the concept of family and its importance in the social doctrine of the Catholic Church.

Keywords: Church, Catholicism, social doctrine, marriage, family.

ФІЛОСОФІЯ ОСВІТИ

УДК 37.013.73

Каюк Т. В.

ОСОБЛИВОСТІ ТРАНСФОРМАЦІЇ ГУМАНІТАРНО-ФІЛОСОФСЬКОГО КУЛЬТУРНО-ОСВІТНЬОГО ПРОСТОРУ У СВІТОВОМУ КОНТЕКСТІ

У статті показаний взаємозв'язок та взаємовплив між світовими та освітніми процесами. Вказано на складність та неоднозначність глобальних уніфікаційних процесів відносно циклу гуманітарних наук. Наголошено на важливості діалогу на засадах принципу наукової «любові» у всіх сферах функціонування людства, а особливо в освіті та науці.

Ключові слова: освіта, уніфікація, діалог.

Постановка проблеми: Сучасний світ знаходиться у процесі об'єднання в єдину спільноту, і зміни у всіх сферах життя набувають невідворотного характеру. Суть глобалізаційних процесів полягає у їх іманентній вимозі приведення всіх систем до єдиного стандарту, шаблону, що власне робить можливою їх взаємодію. І таким чином, на передній план виходить питання уніфікації усього різноманіття національного та унікального, адже фактично, це означає знищення плюральності форм, думок, позицій тощо. Навіть без агресивної критики та насадження, введення певних єдиновірних та єдино правильних стандартів з часом нівелює загальну рівність – припиняється будь-який діалог. Вплив вищезазначених тенденцій на освіту (її окремі напрями та дисципліни) є дуже неоднозначним.

Аналіз актуальних досліджень: у вітчизняній філософії освіти питання постіндустріального суспільства, постмодерної культури та освіти розробляють Саух, П. Ю., Михаліна О., Ковжого С.О., Полежаєв А.М., Тузіков С.А., Жук М., Костанчак та інші; окремим пунктом є використання методів та принципів синергетики в організації освіти, що цікавить таких науковців як Добронравова І.С., Кочубей Н.В., Лу-

тай В.С. тощо. Ці автори та проблеми репрезентують лише невелику частину загального наукового процесу, що розгорнувся у даному полі.

Метою статті є аналіз впливу глобалізаційних процесів на освіту та встановлення особливостей трансформації гуманітарно-філософського культурно-освітнього простору у загальносвітовому контексті.

Виклад основного матеріалу. Якщо вести мову про освітню сферу, то тут не виникає особливих проблем при стандартизації дисциплін фізико-математичного циклу, по-суті це навіть сприяє їх прогресу та розвитку. Адже ці галузі людського пізнання направлені на виявлення об'єктивно існуючих закономірностей світобудови, тобто на пізнання фізичного світу такого, яким він вже є. Така спільність і об'єктивність їх предмету є ґрунтовною підставою для вироблення одного понятійного апарату та методології. Власне, жодні національні, етнічні чи регіональні відмінності не мають значного впливу на розвиток цих наук. Історія свідчить, що лише релігійні та традиційні забобони можуть стати на шляху їх прогресу.

Іншу ж ситуацію маємо при розгляді дисциплін гуманітарного напрямку, оскільки сфера їх пізнання не володіє цілковитою об'єктивністю. Гуманітарії не просто пізнають, а *конструюють світ* – соціальний світ та світ культури. Ці два світи є не менш реальними та значимими для людства, ніж світ природи. Проте їм іманентно притаманна велика доля суб'єктивного (особистісного, національного тощо), яка викликає значні сумніви щодо можливості та доцільності вироблення єдиних стандартів в їх пізнавальному полі.

Процеси об'єднання та уніфікації проходять на різних рівнях і важливим є момент їх інституалізації. Проте сьогодні спостерігаємо не лише виникнення різних наддержавних та транснаціональних структур і організацій, а й взаємопроникнення культур на рівні особистого міжлюдського спілкування. Це означає, що інтеграційні процеси стали частиною усієї культури сучасного світу, на всіх його рівнях.

Таким чином виникає питання: чи є цей процес *трансформацією* національних культурних та гуманітарно-філософських просторів у один – глобальний (наднаціональний), чи є певним *утворенням нового рівня*? Автор статті вважає, що ми стаємо *свідками створення нового, ще одного рівня існування культури*, наявність якого не має бути запереченням різних національних рівнів. Фактично створюються два взаємодіючі і взаємопроникні, але якісно відмінні рівні культури, а отже, і освіти.

Враховуючи нелінійність сучасних процесів, маємо відмовитися і від лінійної оцінки та розгляду культури і тим самим визнати появу нового рівня: «Смисловим стрижнем нового світорозуміння в сучасній науці стає нелінійне мислення, яке найперше означає відмову мислити все існуюче згідно з логікою прямої» [1, с.5]. Це означає, що розвиток не має рухатися відповідно однієї прямої лінії, але паралельно на багатьох рівнях.

Так чи інакше, а процес формування такого простору вже відбувається сьогодні: можливість надшвидкої передачі інформації та її розповсюдження (обміну ідеями), мобільність, збереження інформаційного масиву без прив'язки до матеріальних носіїв (у віртуальному наднаціональному «світі» глобальної інтернет-мережі) тощо. Утворення нових спільнот та нових організацій: ідеї розповсюджуються по усій земній кулі із надзвичайною швидкістю, підхоплюються іншими людьми, розвиваються і входять до культури не лише у вигляді піднесених мистецьких, поетичних та наукових образів, але й у вигляді звulгаризованих символів масової культури.

Раціоналістичні та логоцентричні філософські конструкти Модерну вже давно не в змозі дати гідну відповідь викликам сучасних процесів, тому їм на зміну прийшла філософія Постмодерну. Однією з її важливих складових є філософська концепція діалогу (М. Бубер, М. Бахтін), яка постулює діалог як основу будь-яких відносин людини: «людина-людина», «людина-природа», «людина-культура» тощо. Близькою до неї у цьому сенсі є філософія екзистенціалізму, пізнавальні зусилля якої сконцентровані не на меті людського життя та існування, а на осмисленні самого цього процесу.

З огляду на те, що *діалогічність та процесуальність* стали основою сучасної культури, ці дві течії видаються дуже актуальними. Цілком можливо, що дві вказані тенденції сучасного світу пов'язані із надшвидким темпом розвитку постіндустріального суспільства (першими цей процес відмітили футурологи Е. Тоффлер та Ф. Фукуяма), коли поставлені цілі досягаються надто швидко і втрачають свою актуальність (як у часі, так і у смислі): «Прискорення – це нова соціальна сила, [...] тимчасовість – її психологічна паралель» [3, с.30]. Тобто, певна «мета» починає втрачати своє сутнісне значення орієнтиру та критерію – людина більше не може її використовувати для свого укорінення в бутті. Сьогодні, як ніколи раніше в історії людства,

процес має більше значення ніж результат. Якщо фундаментальна мета більше не є важливою (значимою), то таким стає процес і засади на яких він буде відбуватися.

Ці тенденції розповсюджуються і на сферу освіти. Освітній процес – це процес, в центрі якого перебувають «знання». Проте у XXI столітті поняття «знання» втратило свою сакральну цінність, на передній план виступає поняття «інформація», яке є одним із ключових понять сучасного світу. А оскільки «поняття інформації зазвичай передбачає наявність принаймні трьох об'єктів: джерела інформації, споживача інформації та передавального середовища» [2, с.431], то у своїй суті *освітній процес стає діалогом*.

Таким чином, цілком аргументовано можна стверджувати, що основою сучасної освіти (як і усього процесу функціонування інформаційноцентрованої та процесуальної культури) є діалог: «змістом сучасного освітнього процесу в цілому має стати перехід від школи знання до *школи розуміння*» [1, с.5]. Отже, якщо у процесі глобалізації, будуть знищені національні особливості – цей діалог припиниться, адже не буде опонента (співрозмовника). Стає очевидним, що завданням наук гуманітарного циклу має бути не уніфікація, а *збереження наявних відмінностей, підтримання їх існування*. Відмова від діалогу (а він можливий лише за наявності протилежного, відмінного), по суті, веде до відмови від істини: «Шукати істину означає постійно бути готовим до комунікації і чекати цієї готовності від інших» [4, с.170]. Істина не може бути досягнутою, не може бути статичною, а лише відбувається у процесі – процесі комунікації.

Розуміння та істина є лише метою науковця і наукової спільноти, тоді як одним із засобів її досягнення є конструктивний діалог. Німецький філософ-екзистенціаліст К. Ясперс дуже влучно назвав цей процес «боротьбою». Але у цій боротьбі не може бути переможців, бо проходить вона не в ненависті та злості, а з повагою і любов'ю до опонента: «Боротьба за істину в умовах свободи є боротьба любові» [4, с.170]. Діалог, саме на таких засадах, має бути, як в основі культури в цілому, так і кожної її окремої частини, тобто, освіти у тому числі.

Діалог сьогодні ведеться глобально – на рівні держав, культур, в масштабі традиційного розподілу світу на «Схід-Захід» або «Європа» – «Азія». У даному випадку актуалізуються надзвичайно суттєві та архетипні протиріччя, які при відсутності акценту на принципі наукової «любові» в процесі діалогу, призводять до дуже негатив-

вних наслідків, у тому числі і воєнних конфліктів: «Ми організовуємо нову спільноту, [...] але якщо ми не усвідомлюємо цього, то будемо руйнувати самих себе у марних спробах боротьби із завтрашнім днем» [3, с.207]. А отже, важливою є не лише мета об'єднання та уніфікації, але і сам процес та засади, на яких він відбувається. У цьому відношенні в сфері освіти особливої уваги потребує гуманітарний цикл наук. І особливо з огляду на їх етично-становлювальну та контролюючу функцію відносно наук точних.

Висновки. Таким чином, очевидно, що в основі нового культурного, соціального, наукового та освітнього простору постає діалог на усіх рівнях. І суть цього діалогу полягає не стільки в досягненні певної мети, скільки у самому його процесі. А отже, все вищезазначене дає підстави наголошувати на особливій увазі до трансформаційних процесів перш за все гуманітарно-філософського та культурно-освітнього простору, адже різноманітність їх пізнавального поля живить і підтримує весь комунікаційний процес. А тому метою глобальної гуманітарно-філософської освіти має стати створення загального простору для діалогу із збереженням національних та регіональних особливостей, без надання стійкої або примусової переваги жодній із них.

Список використаних джерел

1. Експлікативні зміни сучасної освіти в контексті трансформацій науки постіндустріального суспільства / П. Ю. Саух // Вісник Житомирського державного університету ім. І. Франка. – 2005. – № 20. – С.3–8.
2. Новейший философский словарь: 3-е изд., исправл. – Мн.: Книжный Дом. 2003. – 1280с. – (Мир энциклопедий).
3. Тоффлер Э. Шок будущего / Э. Тоффлер; [пер. с англ.] – М.: ООО «Издательство АСТ», 2002. – 557с.
4. Ясперс К. Смысл и назначение истории / Карл Ясперс; [пер. с нем.] – М.: Политиздат, 1991. – 527с.

Каюк Т.В. Особенности трансформации гуманитарно-философского культурно-образовательного пространства в мировом контексте.

В статье показанная взаимосвязь и взаимовлияние между мировыми и образовательными процессами. Отмечена сложность и неоднозначность глобальных про-

цессов унификации относительно цикла гуманитарных наук. Подчеркнута важность диалога на основе принципа научной «любви» во всех сферах функционирования человечества, а особенно в образовании и науке.

Ключевые слова: образование, унификация, диалог.

Kayuk T.V. Features of the transformation of humanitarian and philosophical cultural and educational space in the global context.

The article presents the intercommunication between different processes in the world and educational processes. It is indicated on complication and ambiguousness of global standardization processes in the humanities. It is marked on importance of dialogue on the strength of principle of scientific «love» in the all spheres functioning of humanity, and especially in education and science.

Keywords: education, unification, dialogue.

ВЗАЄМОДІЯ ОСВІТИ І СУСПІЛЬСТВА: ІСТОРІЯ ТА СУЧАСНІСТЬ

В статті акцентується увага на сучасних вимогах до освіти, зумовлених глобалізаційними інтеграційними процесами. Розкривається багатогранність проблеми соціально-філософського аналізу місця і ролі інституту освіти в модернізації суспільства. Розглядаються проблеми філософії освіти в умовах сучасності. Проводиться оглядовий екскурс в історію питання філософії освіти, аналізується процес взаємодії освіти і суспільства. Визначаються суспільні чинники розвитку освіти.

Ключові слова: *освіта, суспільство, взаємодія освіти і соціуму, функції освіти*

Постановка проблеми: Проблема взаємодії освіти і суспільства належить до ключових у сучасній цивілізації. Від ефективності її розв'язання залежить доля усього людства. Тому аналіз спроб філософського осмислення процесу взаємодії освіти і суспільства у широкому розумінні цього слова має актуальне значення, бо дозволяє різним генераціям критично дивитися на результати їх взаємодії.

Ступінь опрацювання проблеми: предметом є вивчення суті взаємодії системи освіти з різними елементами суспільства, основні тенденції розвитку професійної освіти в Україні за умов ринкової трансформації суспільства. Слід зазначити, що в цьому напрямі працюють В.Андрущенко, В.Базилевич, Д.Богиня, Н. Вишневська, В. Вялих, Л.Губерський, М.Згуровський, А.Лігоцький, В.Луговий, А.Ломоносов, М.Михальченко та ряд інших дослідників. Якщо говорити про сучасний етап дослідницької практики на Заході, так або інакше пов'язаною з проблематикою інституту освіти, то вона представлена роботами Э.Гідденса, Г.Гарфінкеля, Г.Міда, Р.Мертон, А.Міллера, Т.Парсонса, Н.Смелзера, П.Сорокіна, Я.Щепанського та інших зарубіжних дослідників, які дозволяють говорити про те, що сама теорія соціальних інститутів розроблена в такому об'ємі, що може служити методологічною підставою для соціально-філософського аналізу інституту освіти.

Метою статті є визначення актуальності проблеми взаємодії освіти і суспільства, впливу освіти на соціальне середовище, соціальну структуру, соціальну мобільність. Розглядаються різні аспекти взаємодії освіти і суспільства.

Наукова новизна. Взаємодія суспільства і освіти розглядається автором в умовах сучасного світу, коли будується єдиний глобальний інформаційний простір, набирають обертів процеси глобалізації та інтеграції.

Виклад основного матеріалу. Сучасний соціум переживає складний, переломний період свого розвитку. У останні двадцять років незалежності країни сталася кардинальна трансформація економічного та політичного устрою, змінилися культурно-ціннісні уподобання більшої частини населення. Суспільні зміни пронизують свідомість людини, наповнюючи її новими якостями. Вона набуває нового світобачення, нового смислу свого буття. В розвитку суспільства важливе значення має освіта.

Різні філософи та філософські школи, починаючи зі стародавнього світу, намагались виявити комплекс ідей, які дозволили б краще зрозуміти та успішніше підтримувати формування індивідуальної та суспільної культури, розробляли системи освіти та виховання для своїх учнів та суспільства в цілому. Необхідно сказати, що грецькі філософи приділяли своїй освіті багато часу та сил, бачили в ній глибокий життєвий сенс. Педагогічні ідеї знаходять осмислення у творах філософів – Платона, Арістотеля, Плутарха, Сократа, Демокріта та ін. На думку Платона, учнів слід навчати відповідно до їх здібностей. Не потрібно всім надавати однакову освіту. Платонівську концепцію освіти можна назвати аристократичною. Давньогрецький філософ Арістотель вважав, що люди мають бути підготовленими до життя, їм потрібно допомагати розвивати здібності, необхідні для вирішення відповідних завдань. Добрий громадянин, на думку Арістотеля, не тільки потребує від держави захисту своїх особистих прав, але бажає зробити внесок в справу суспільного добробуту. Арістотель запропонував модель морального виховання, що зберегла популярність і тепер.

В XVIII сторіччі погляди на освіту дещо змінились. Ж.-Ж. Руссо вважав, що людина народжується досконалою, але виховання псує людину. Тому необхідно сприяти виявленню талантів у учнів та змушувати їх самостійно отримувати власний досвід. Він опублікував педагогічний трактат у формі роману – «Emile, ou de l'education» (Еміль, або про освіту). У ньому Ж.-Ж.Руссо малює образ дитини, а потім юнака, який удосконалив свої здібності під керівництвом мудрого вихователя, зображує ті життєві обставини, на яких перевіряється згодом якість нової педагогічної системи, яка відтворює принципи М.Монтеня і Д.Локка.

У XIX сторіччі автором матеріалістичного напрямку професійної освіти вважають англійського філософа-позитивіста, психолога і педагога Г.Спенсера (1820–1903рр.). Завдання професійної школи, на його думку, полягає в тому, щоб озброїти людину знаннями, пов'язаними з основними видами її діяльності. Беззаперечно позитивним у його поглядах було те, що він відстоював ідею реальної освіти, виховання людини, підготовленої до життя. Г. Спенсер вимагав, щоб зміст і методика навчання відповідали принципу наступності, щоб навчання йшло від простого до складного, від конкретного до абстрактного, від практики до теорії. Як і Ж.-Ж. Руссо, Г.Спенсер вважав за необхідне ставити учня в становище дослідника, вчити його робити самостійні висновки.

В системі І. Канта головною функцією освіти виявляється удосконалення людської природи. Основними завданнями при цьому були: дисциплінувати, культивувати знання, цивілізувати, тобто передавати світові знання, необхідні в людському суспільстві, моралізувати, тобто створювати настрій, під впливом якого обиралась би лише добра мета [1]. Освіта має своєю метою розкрити характер моральних та правових імперативів, а держава, з свого боку, повинна гарантувати громадянину його основні права. Таким чином, якщо мораль дає людині внутрішній закон, то в праві цей закон доповнюється зовнішнім примусом, а освіта громадянина приводить його до знання відносно єдності цих двох рядів законів.

В XX сторіччі Д. Дьюї, що був визнаним авторитетом в філософії освіти, вважав, що освіта має слугувати досягненню більшої соціальної згоди. Він писав: «Якщо філософія сама байдуже ставиться до виховання, вона – не філософія. Філософію можна визначити як загальну теорію виховання»[6].

Альтернативна, або українська, концепція освіти, яку назвали концепцією Гринька, ґрунтувалася на так званому «матеріальному» підході до підготовки спеціалістів і була максимально прагматичною. Загальноосвітня спрямованість освіти замінювалася професійною. Професійна (спеціальна) підготовка починалась у ранньому віці та поєднувалася із загальною освітою. Принцип політехнізму відкладався на майбутнє та розглядався як перспективна мета. Але перехід до політехнічної освіти повинен був здійснитися не від загальної, а від професійної.

Конституювання філософії освіти в Україні як самостійної ділянки філософського знання відбувалося упродовж 90-х років XX ст. Незважаючи на десятилітній

досвід національного відродження, зазначає В. Андрущенко, Україна балансує на межі двох світів – європейського і євразійського. Тому цілком закономірно, що і філософія освіти перебувала, з одного боку, під впливом європейського вибору, а з іншого, – російського домінування на пострадянському освітньому просторі. Проблеми функціонування освіти в Україні у контексті європейського досвіду на початку XXI сторіччя досліджують В. Андрущенко, І. Зязюн, С. Клепко, В. Кремень, В. Лутай, М. Михальченко, Н. Ничкало, Н. Таланчук, О. Удод, Г. Філіпчук, О. Якуба. Розглядаючи проблемні питання філософії освіти та наголошуючи на актуальності цих проблем, В. Андрущенко пише: «Якою має стати загальна філософія освіти інформаційного суспільства? У чому принципова новизна новітніх парадигм освітньо-виховної діяльності, що розгортаються в інформаційному просторі завдяки інформаційним педагогічним технологіям? Які першочергові питання постають у цьому зв'язку перед нашими науками і які відповіді підготували на них наші вчені? Як відомо, філософія освіти інформаційного суспільства осмислена ще не достатньо повно» [2].

XXI сторіччя ставить нові вимоги до освіти. Вони зумовлені глобалізаційними інтегративними процесами. Завдяки технологічним новаціям утверджується глобальне інформаційне суспільство, основним ресурсом якого є знання. З'ясувалося, що «суспільство знань» може бути успішним лише за умови ефективної та якісної освіти громадян. Саме тому освіта набула пріоритетного статусу в суспільному поступі, а XXI сторіччя було проголошене ЮНЕСКО століттям освіти. Підтвердженням цьому є значна кількість монографій та статей, присвячених проблемам філософії освіти. А звідси потреба у філософському дискурсі розвитку сучасної освіти.

Становлення масової освіти є одним з різномірних соціальних процесів модернізації.

Теорія модернізації виникла і стала популярною в середині минулого сторіччя. Теоретичною основою для її розробки послужили праці М. Вебера, К. Маркса, Х. Ортега-і-Гассета, А. Тойнбі, К. Ясперса. Згодом були розроблені критерії модернізації, визначалися її фази, етапи і типи, досліджувалися рушійні сили і агенти модернізаційного процесу. В зв'язку з цим необхідно відмітити роботи С. Блека, Р. Інглегарта, Т. Парсонса, У. Ростоу, С. Хантінгтона, Ш.Н. Єйзенштадта. Модернізація суспільства передбачає «осучаснення» традиційних соціально-економічних і духовних структур суспільства або його оновлення із врахуванням нових засад та вимог. В са-

мому понятті «модернізація» до цього часу немає чіткої розмежованості в його розумінні як історичного процесу, як системи, як модернізації людської особистості. Невід'ємна умова модернізації суспільства – освоєння людьми нових соціальних навичок і ролей, розвиток культури соціальної поведінки громадян з урахуванням відкритості суспільства, його швидкої інформатизації, зростання динаміки змін. У зв'язку з цим величезне значення мають інноваційні тенденції розвитку інституту освіти. У сучасному світі освіта – складне і багатоманітне суспільне явище, сфера передачі, освоєння і перероблення знань і соціального досвіду. Освіта інтегрує різні види навчальної і виховної діяльності, їх зміст в єдину соціальну систему, орієнтує їх на соціальне замовлення, на соціальні потреби суспільства. Серед соціальних інститутів суспільства сучасної цивілізації освіта займає одну з провідних позицій. Адже темпи науково-технічного, політичного і соціального прогресу, благо людини, становище культури та духовності в суспільстві саме і залежать від якості і рівня освіти.

Освіта призначена давати новому поколінню початкові знання культури, формувати поведінку у дорослому житті, допомагати у виборі можливої ролі в суспільстві.

Перші уявлення про суспільство як систему співжиття людей формувались з найдавніших часів розвитку інтелектуальної культури людства. Великий внесок у визначення суспільства внесли стародавні мислителі, китайський філософ Конфуцій, античні мислителі Платон та Арістотель, їхні учні й послідовники.

Зараз є ряд наукових концепцій, які описують історичний розвиток суспільства. Однією з них (але не єдиною) є хвильова концепція Тоффлера, за якою історичні суспільства поділяються на три хвилі: аграрну, індустріальну, постіндустріальну.

Серед прогнозів розвитку людського суспільства існує концепція майбутнього інформаційного суспільства, основою якого гіпотетично буде єдиний глобальний інформаційний простір. Можна виділити два основних підходи до розгляду інформаційного суспільства: концепція постіндустріалізму, що визначає новий етап розвитку суспільства як постіндустріальний, яку досліджували Д. Белл, Р. Дарендорф, А. Турен, Ф. Феррароті, Д. Етціоні; концепція власне інформаційного суспільства, дослідникками якої є Е. Тоффлер, Дж. Нейсбіт, Й. Масуда, Дж. Бенігер, З. Бжезинський, М. Кастельс М. Маклюен, А. Урсул та інші.

Класифікацію чинників впливу на освіту встановлюють такі російські вчені: Г.Мухаметзянова, В.Смірнов, О.Клюєва [3]. Вони розглядають вплив таких чинників середовища, як соціальний клімат в суспільстві, економічні, політичні, правові, екологічні, демографічні, культурні, духовно-ідеологічні, соціально-психологічні, етичні, галузеві і інституціональні чинники.

Розглянемо деякі чинники та характер їх впливу на освіту:

Соціальні чинники – рушійна сила розвитку суспільства; явище або процес, що встановлює ті або інші соціальні зміни. У основі виділення соціального чинника лежить такий зв'язок соціальних об'єктів, при якому одні з них (причини) за певних умов з необхідністю породжують інші соціальні об'єкти або їх властивості (наслідки). В якості соціального чинника виступає передусім діяльність людей, що обумовлює зрештою усе різноманіття соціального життя суспільства. Крім того, роль соціального чинника виконують різні матеріальні і духовні утворення: виробництво, соціальні інститути, організації, речове середовище, потреби, інтереси, цінності, думки, орієнтації, установки людей і т. д. В якості соціального чинника виступає також взаємодія сфер життя суспільства, коли одна з них робить визначальний вплив на інші. Наприклад, економічна сфера значною мірою визначає розвиток соціальної, політичної і духовної сфер, вона – чинник для них, а ці останні, у свою чергу, впливаючи на неї, теж виступають її чинниками, хоча і не визначальними. Тому в сукупності соціальних чинників слід розрізняти ті, які рухають глибинними змінами в суспільстві, визначаючи його істотні характеристики, напрям і рівень розвитку, і ті, які обумовлюють лише окремі зміни в суспільстві або в явищах і процесах. Слід також розпізнавати соціальні чинники, що діють постійно і випадкові. Так, до загальних чинників відносять соціально-економічні, політичні й інші умови функціонування соціального життя суспільства: наприклад, стосунки власності, рівень громадського розподілу праці, соціальні інститути і організації і т. д. Вони є також і постійно діючими причинами. До специфічних соціальних чинників можна віднести певні особливості тих або інших об'єктів, від яких залежать такі ж характеристики інших об'єктів. Дія прямих соціальних чинників може безпосередньо фіксуватися і піддаватися контролю в процесі дослідження, вплив же непрямих соціальних чинників на об'єкт, що вивчається, прямому контролю не піддається. Його потрібно спеціально встановлювати.

Політичні чинники: курс внутрішньої і зовнішньої політики держави, конкретні політичні дії і ситуації також утворюють загальне тло освітньої діяльності, для якої вкрай бажана спокійна, конструктивна, творча соціально-політична ситуація в суспільстві. Багато що залежить від змісту і характеру проведення в життя освітньої політики.

Економічні чинники – це, по-перше, стан економіки країни та її фінансової системи, які впливають на освітню систему через рівень добробуту в суспільстві: зростання (чи відсутність) освітніх потреб громадян обумовлюють великі або менші можливості фінансування бюджетної, у тому числі і освітньої, сфери. Високий рівень загального економічного розвитку, високорозвинені ринкові стосунки створюють сприятливі умови для становлення секторів економіки, орієнтованих на обслуговування і забезпечення освітніх потреб.

Демографічні чинники: характер народжуваності, типовий склад сімей також сильно впливають на ситуацію в освіті. Якщо не займатися вивченням тенденцій в цій області, освітня галузь через якийсь час може виявитися без учнів або, навпаки, виникне проблема різкої нестачі навчальних місць.

Правові чинники, характер діючих законодавчих і правових норм, задають рамки, межі правового поля життєдіяльності освіти, «правила гри» на цьому полі.

Інституціональні чинники, наявність розгалуженої мережі спеціалізованих соціальних інститутів, організацій, з якими могли б співпрацювати освітні заклади при вирішенні своїх завдань, – ще один елемент значимого широкого соціального середовища освіти.

Галузеві чинники, стан і тенденції змін системи освіти в державі і світі, нові ідеї, концепції, зразки освітнього досвіду, що впливають на стан освіти в державі.

Культурні, духовно-ідеологічні чинники, стан культури в державі, рівень духовного здоров'я і культурних запитів населення є тлом для вияву освітньої активності людей, її спрямованості. Зниження культурного рівня суспільства, збіднення культурного життя ускладнюють для освітніх установ розв'язання їх освітніх завдань, знижують рівень якісної освіти, якої потребує суспільство, що не може не турбувати освітнє співтовариство.

Виділяють такі функції освіти в соціально-політичній сфері, як формування особистості – один з життєво важливих інтересів держави і груп, тому обов'язковим

компонентом освіти є правові норми і політичні цінності, що відбивають політичні інтереси груп, які диктують напрям розвитку в цьому суспільстві і прагнуть до контролю над освітою. Долучення освітніх спільнот до прийнятних (що розділяються) правових і політичних цінностей і норм, способів участі в політичному житті характерно для державної освіти, але проявляється і у сфері неформальної освіти. Навряд чи є приклади, коли б інститут освіти не протидіяв проявам правових або політичних девіацій. Будь-який політичний устрій розпочинає з того, що бореться за старі форми освіти або створює нові.

Усвідомлення цієї функції неминуче призводить до ідеологізації змісту освіти. У цьому сенсі формальна освіта забезпечує заохочення законослухняної правової і політичної поведінки, а також відтворення державної (домінантної) ідеології. Соціальні групи – носії альтернативних політичних цінностей, прагнуть заснувати свою освітню програму або впровадити у наявну свої правові норми і політичні цінності. Система освіти не буває ідеологічно нейтральною, в ній завжди затверджується ідеологічний контроль в явній формі або в неявній – в установках на деполітизування, в кадровій політиці, в учбових планах, рекомендованих підручниках і т. д.

У національно-державній організації соціуму освіта цілеспрямовано формує орієнтації населення в зовнішньополітичному просторі.

Етносоціальний тип культури обумовлює зміст освіти, підкреслюючи в ній провідні інтереси цього етносу. Так освіта сприяє вихованню патріотизму.

У дослідницькому і практичному планах визначення функцій утворення служить виробленню універсальної системи вимірюваних параметрів розвитку інституту освіти і його впливу на суспільство. Услід за визначенням функцій належить оцінити, наскільки відповідають їм структури, що склалися, в системі освіти.

Стан освіти більше безпосередньо, ніж інші сфери культури, залежить від соціально-політичного і державного устрою країни, від політики панівного класу, від співвідношення класових сил. Окрім власне культурних функцій, освіта виконує в суспільстві також економічні, соціальні і політичні функції. В соціальному плані освіта - важливий механізм, що підтримує як відтворення соціальної інфраструктури, так і соціальну мобільність. Таким чином, освіта повинна одночасно відповідати принципам різних сфер соціальної регуляції.

Основні тенденції в розвитку освіти у сучасному світі визначаються колективною волею держав, що підписали Загальну декларацію прав людини. Задоволення інтересів особи, як вища гуманістична функція освіти, покладене і в основу пропозицій Асоціації університетів ЮНЕСКО. Гуманістична функція повинна отримати свій розвиток саме в той період, коли багато держав вийшли з влади тоталітарного режиму. Економічний підхід (в якості ідеологічного постулату) істотно деформує реалізацію властивих утворенню функцій, і реальну освітню політику. Цей підхід пов'язує освіту лише з його соціально-економічною функцією - обслуговуванням сфери виробництва і соціально-культурної інфраструктури професійними працівниками різного рівня кваліфікації. Але в умовах кардинальних змін у світі в результаті стрімкого ускладнення громадського, політичного, духовно-культурного життя, введення в оборот інформації про складні процеси глобального характеру, людина, щоб адекватно орієнтуватися, а тим більше усвідомлено брати участь в цих процесах і виносити правильні оціночні судження, має бути добре освічена.

На протязі вже майже двох десятиліть років майбутнє планети пов'язують із забезпеченням сталого розвитку суспільства. В 1992 році на Всесвітній конференції ООН в Ріо-де-Жанейро була затверджена нова стратегія розвитку людства – стратегія «сталого розвитку». Поняття «сталий розвиток» за своїм змістом є досить містке. «Сталий розвиток» – це такий розвиток суспільства, який задовольняє потреби нинішніх поколінь і не ставить під загрозу можливості наступних поколінь задовольняти свої потреби» та «Сталий розвиток - це управління сукупним капіталом суспільства задля збереження і примноження можливостей людини»².

Один з прикладів індикаторів сталого розвитку є соціальні індикатори, пов'язані з освітою:

- співвідношення динаміки витрат на освіту до динаміки зростання ВВП;
- індекс співвідношення середньої заробітної плати вчителів та викладачів до середньої по країні;
- середній рівень освіти дорослого населення, питома вага людей з вищою освітою;
- доступ до неперервної освіти, в т.ч. чисельність працюючих, які набули додаткової спеціальності чи підвищили освіту;

- забезпеченість освітніх установ комп'ютерною технікою та доступом до мережі Інтернет під час навчання;
- кількість користувачів мережею Інтернет;
- кількість друкованих видань, в тому числі з питань освіти та науки;
- кількість друкованих видань, які передплачуються бібліотеками.

Чинники, що впливають на сталий розвиток суспільства, досліджують такі зарубіжні вчені, як Дж.Марч, В.Меркель, Дж.Олзен, Л.Пал, Г.Пушкарьова, В. Согрін. Проблема формування суспільства сталого розвитку висвітлюється і в роботах вітчизняних вчених, зокрема, В.Андрущенко, І.Воронова, К.Дергачової, В.Кухар та інших.

ООН оголосило десятиліття 2005-2014 року – десятиліттям освіти для сталого розвитку (ДОСР). Згідно з цим проектом кожна людина має зрозуміти значення поведінки та способу життя, що необхідні для сталого майбутнього і позитивних змін в суспільстві. Основна мета освіти для сталого розвитку (ОСР) - стимулювати зміни в поведінці, які б сприяли формуванню сталого і справедливого суспільства для всіх.

Висновок : підводячи підсумок можемо констатувати, що освіта у сучасному світі, завдяки її функціям, грає інтеграційну роль при формуванні соціальних спільностей, соціальних інститутів суспільства, формуванні взаємодіючої особи. І як писав Ю.Хабермас: «Тільки через освіту можлива комунікація: лише система комунікативної підготовки веде до справжньої інтеграції та стабільності в суспільстві». Отже, освіта є єдиним інститутом суспільства, на якому будується найбільша кількість взаємовідносин між соціальними спільностями і їх представниками. Освіта є провідним мотивом в кожній діяльності. Завдяки внескам в якісну освіту значно збільшується потужність економіки країни. Освіта пропонує для людства готові зразки поведінки і зумовлює можливість їх розвитку. Саме завдяки освіті здійснюється обмін знаннями, інформацією, а, отже, і можливостями між верствами суспільства, між колективами, державами, людьми; так здійснюється комунікативна функція освіти. Різні функції освіти передбачають взаємодію, інтеграцію в суспільстві, що обумовлює гуманітарна функція освіти, з якої походять усі інші функції інституту освіти, роль і значення яких в суспільстві дуже істотні.

Проблема з'ясування ролі освіти в сучасній цивілізації є однією з найзначніших проблем соціальної філософії. Сьогодні вже ні у кого не викликає сумніву той факт, що лідируючою нацією XXI сторіччя буде та, яка фундаментом свого зростання зробить саме першість в освітніх технологіях і системах, створить найбільш ефективний освітній простір, що максимально розвиває інтелектуальний і духовний потенціал особи і народу в цілому. Як показує світовий досвід тільки прогресивний розвиток освіти формує інвестиційну привабливість країни і забезпечує технологічний прорив.

Модернізація суспільства як соціальний процес також неухильно вимагає розвитку інституту освіти. Сучасна соціально-філософська думка все більше приходить до усвідомлення того, що структури розвиваючого суспільства постійно потребуватимуть підготовки висококваліфікованих фахівців, необхідність репродукції яких збільшуватиметься з розвитком сучасного суспільства. Підвищення якості знань, розвиток і реалізація "людського капіталу" визнаються багатьма ученими вирішальною умовою модернізації економіки і суспільства в цілому.

Освіта в Україні повинна сприяти швидкій адаптації до змін, що відбуваються в суспільстві, самоорганізації суспільства. Саме підвищення рівня самоорганізованості суспільства, його адаптованості до змін має бути метою реформування освіти. Ці питання повинні стати предметом вивчення і обговорення українських вчених.

Список використаних джерел

1. Кант И. Соч.: В 6т. – Т.3 – М., 1963. – С.107.
2. Андрущенко В. Філософія освіти XXI століття: пошук пріоритетів // Філософія освіти. – К.: МАЙСТЕР-КЛАС, 2005. – № 1. – С. 5–17.
3. Мухаметзянова Г. В. Образование в условиях социальной рыночной экономики / Г. В. Мухаметзянова, В. Н. Смирнов, О. Р. Ключева. – Казань: ИСПО РАО. – 2000. – 54 с.
4. Карпюк О. А. Фактори формування та розвитку ринку освітніх послуг / О. А. Карпюк // Економіка. Управління. Інновації. Електронне наукове фахове видання Житомирського державного університету ім. І. Франка [Електронний ресурс] – Режим доступу: http://www.nbu.gov.ua/e-journals/eui/2009_1/09koarop.pdf

5. Гершунский Б. С. Философия образования для XXI века. (В поисках практико-ориентированных образовательных концепций) / Б. С. Гершунский – М.: Изд-во “Совершенство”, 1998. – С. 552.
6. Дьюї Дж. Демократія і освіта / Пер. з англ. Москва: Педагогіка-прес, 2000 Гессен С.І. Основи педагогіки. Введення в прикладну філософію. М.: Школа-Пресс, 1995.
7. Андрущенко В. П., Лутай В. С. Філософія освіти в сучасній Україні: стан та перспективи розвитку // Вища освіта України. — 2004.—№4
8. Іванюк І. В. Освітня політика: Навч. посіб. / І. В. Іванюк. – К.: Таксон, 2006. – 226 с.

Брацун И.Л. Взаимодействие образования и общества : история и современность.

В статье акцентируется внимание на современных требованиях к образованию, предопределенных глобализационными интеграционными процессами. Раскрывается многогранность проблемы социально-философского анализа места и роли института образования в модернизации общества. Рассматриваются проблемы философии образования в условиях современности. Проводится обзорный экскурс в историю вопроса философии образования, анализируется процесс взаимодействия образования и общества. Определяются общественные факторы развития образования.

Ключевые слова: образование, общество, взаимодействие образования и социума, функции образования.

Bratsun I.L. Interaction between education and society: is history and contemporaneity.

The article focuses on the modern educational requirements, predefined the globalization and integration processes.

Many-sided nature of problem of socially-philosophical analysis of place and role of institute of education opens up in modernisation of society. The problems of philosophy of education are examined in the conditions of contemporaneity. Survey digression is conducted in history of question of philosophy of education, the process of co-operation of education and society is analysed. The public factors of development of education are determined.

Keywords: education, society, interaction between education and society, the function of education

Серія: ФІЛОСОФСЬКІ НАУКИ

Наукове видання

ГУМАНІТАРНИЙ ВІСНИК

Всеукраїнський збірник наукових праць

Число 19

СЕРІЯ: ФІЛОСОФСЬКІ НАУКИ

Випуск 3

*Свідоцтво про державну реєстрацію
друкованого засобу масової інформації КВ № 6062 від 16.04.2002 р.*

Адреса редакції: ЧДТУ, кафедра філософії,
бульвар Шевченка, 460, м. Черкаси, 18006,
тел.: (0472) 73-02-18

Наукове редагування *Дроздової Т. О.*
Видавнича обробка *Костенко Т. В.*
Комп'ютерна обробка: *Костенко О. А., Тодоришина М. С.*
Технічне редагування *Давиденко К. В.*

Гарнітура Times New Roman. Обл.-вид. арк. 7,2. Зам. № 16-e155.

Черкаський державний технологічний університет
Свідоцтво про державну реєстрацію ДК № 896 від 16.04.2002 р.
бульвар Шевченка, 460, м. Черкаси, 18006.