

## Розділ I. ФІЛОСОФІЯ

УДК 101

**В.І. Ярошевець**, д-р філос. наук, професор  
Київський національний університет ім. Т. Г. Шевченка, м. Київ, Україна

### МОРАЛЬНО-ГУМАНІСТИЧНИЙ АСПЕКТ УКРАЇНСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ ЯК ОСНОВА ТРАНСФОРМАЦІЇ НАЦІОНАЛЬНОГО СОЦІУМУ

*Розглядаються морально-гуманістичні параметри у світоглядному горизонті української філософії, що визначають нову форму екзистенційного осягнення людського буття.*

**Ключові слова:** гуманітарна революція, антропологічне середовище, кордоцентризм, "червоний позитивізм", "червоний екзистенціалізм".

*Рассматриваются морально-гуманистические параметры в мировоззренческих горизонтах украинской философии, которые определяют новую форму экзистенциального осмысления человеческого бытия.*

**Ключевые слова:** гуманитарная революция, антропологическая среда, кордоцентризм, "красный позитивизм", "красный экзистенциализм".

*Moral and ethical criteria in the world outlook horizon of Ukrainian philosophy that determine a new form of existential attainment of existence described.*

**Key words:** humanitarian revolution, anthropological environment, cordocentrism, "red positive philosophy" "red existentialism".

Наприкінці 80-х рр. ХХ ст. Жан Бодрійяр запропонував скасувати 90-і й зразу перенестися на початок нового століття. Він писав, що кінець століття з усім своїм пафосом умирання культури, нескінченними стиканнями, знаменнями і муміфікаціями вже наступив, та невже "ще десять років томитися на тій самій галері?". У цьому жарті була частка психологічної істини, але все-таки біг часу, хоч і ритмізує, але не замінює темпоральності буття. У цьому сенсі початок нового століття і навіть тисячоліття може принести стогони і крики не менші, ніж завершення обтяженого гріхами старого, у той час Ж. Бодрійяр визначив символом сучасного технізованого світу сумнозвісні зараз вежі-близнюки Всесвітнього торгівельного центру в Нью-Йорку. Як ми знаємо, початок нового століття ознаменувався терористичним актом 11 вересня 2001 р., метою якого були саме ці споруди. Тому, щоб пафос умирання культури змінився пафосом її життя і процвітання, недостатньо перебороти числову позначку, а потрібно перебороти себе, але це означає – згадати про особистість.

Нині можна говорити про нову серію викликів, які закидає особистості зовнішній світ. Опозиція природи, суспільства, держави, соціального примусу, ідеології, економіки, техніки доповнюється опозицією глобалізації. Остання так само, як і будь-яка інша зовнішня сила, готова підкорити собі людину, витрусити з неї душу і замінити її інфо-рмацією. Глобалізація у своєму пафосі, навіть якщо переслідує благі цілі – допомогти відсталім країнам і народам, полегшити людське життя, – робить це завжди ззовні, а тому у своєму векторі протилежна свободі. Це не означає, що вона – завжди зло, так само, як не є тільки злом (при їхніх безсумнівних демонічних потенціях) держава, ідеологія, техніка. Але, очевидно, людина ще не навчилася користуватися нею (глобалізацією) як засобом, не включивши до складу свого ціннісно-сислового універсуму, не освоївши і не перехитривши її. Саме тому людина перебуває під загрозою бути обманутою цими новими, витонченими зовнішніми силами, готовими загнати її в безвихідь. Як у Бодрійяра: "Чи людина я? Чи машина я? На ці антропологічні питання відповіді більше немає. Це певною мірою є кінцем антропології, таємно викраденої машинами і новітніми технологіями" [2, с. 85].

Відповіддю філософії на цю погрозу може бути тільки нова гуманітарна революція, нове прочитання вічної антропологічної теми мікрокосму і макрокосму. Ця революція, як вважає український дослідник С. Кримський, уже почалась, і її суть полягає у вичерпанні можливостей методологоцентризму, тобто пріоритету проблем методу перед сенсожиттєвим усвідомленням суцього. Питання про зміст людського життя і призначення людини, вкинutoї у світ, не тільки не зникає, але перетворюється (у різних варіаціях) в імператив філософського дискурсу. А те, що на нього даються різні відповіді, і навіть створюється враження, що відповіді як такої немає, – це лише доводить його вічність, яка нескінченно розгортається в часі.

Продовжуючи традиції української філософії, закладені ще Г. Сковородою, мислителі київського кола завжди орієнтували філософське пізнання за координатами антропологічного середовища, у якому "людина передує філософії, людина – передумова будь-якого філософського пізнання" [1, с. 286]. Традиція кордоцентризму пронизує українську філософську думку XIX-XX ст., грає різноманітними барвами у творчості М. Гоголя, П. Куліша, П. Юркевича, мислителів національного відродження.

З приходом в українську філософію наприкінці 50-х рр. П. Копніна під панциром офіційної ідеології починають розвиватися феномени, які дістали в нас назву "червоного позитивізму" і "червоного екзистенціалізму". Не стільки перешкоджаючи, скільки підтримуючи один одного у взаємних дискусіях, вони обробили і підготували ґрунт для сучасного філософського дискурсу. Завдяки Копніну починає змішуватися основний акцент філософування – з того, що не залежить від людини і людства, на те, чим оволодіває людина у процесі її пізнавальної діяльності, ширше – на світоглядне осмислення світу.

Інститут філософії Національної академії наук України, що носить ім'я Г.С. Сковороди і сьогодні, приділяє велику увагу антропологічній проблематиці. При цьому проблеми філософії людини чим далі розвивалися, тим більше враховували ті її аспекти, які були співзвучні екзистенціалізму.

У цей час починає інтенсивно розвиватися філософія загалом в Україні та формуватися відома у світі Київська філософська школа. Перший її етап характеризувався як зверненням до гносеологічної проблематики, особливістю якого була новаційна для тогочасної марксистської філософи настанова дослідження світоглядно-смісложиттєвих чинників пізнавальної діяльності суб'єкта, так і визнанням пріоритетності антропологічно-екзистенційного сенсу філософського знання.

Засновником і лідером Київської філософської школи став *Павло Копнін*. Він формує нове розуміння предмета філософії. Філософія, за Копніним, виявляє свою науковість завдяки діалектичному методу, що є логікою осягнення об'єктивної істини і достеменного знання. Філософія тут виявляє себе діалектикою як логікою. Але ж філософія не є просто наукою (наукою вона є лише оскільки є діалектикою, логікою, методом), водночас філософія є ще й світоглядом, тобто розглядає світ не лише як суще, але й як належне, як те, що має, повинно бути. Завдяки "діалектико-логічній" й "антропологічній" (такому, що "бачить" світ під кутом зору потреб і цілей людини) зміні в інтерпретації предмета філософії П. Копнін став одним із засновників того напрямку у філософських дослідженнях в Україні, який дістав назву Київської школи філософії, яка була по суті українським варіантом філософії неомарксизму.

Особливу роль в історії Київської філософської школи та вітчизняної філософії в цілому відіграв *Володимир Шинкарук* – науковець із світовим ім'ям. Його філософсько-антропологічну гегелівсько-феноменологічну позицію було сформульовано і переконливо обґрунтовано в докторській дисертації "Логіка, діалектика і теорія пізнання Гегеля". А у праці "Теорія пізнання, логіка і діалектика І. Канта", виданій у 1974 р., було

чітко відображено процес переходу від логіко-гносеологічної до антрополого-екзистенційної проблематики.

Відомими стали здобутки таких знаних представників Київської філософської школи, як А. Артюх, І. Добронравова, Є. Ледніков, В. Костюк, Ф. Васильєв, А. Конверський, Л. Сидоренко, А. Толстоухов та інших, що згуртувалися навколо започаткованої *Мирославом Поповичем* (одним із найвидатніших учнів П. Копніна, що після його від'їзду до Москви очолив відділ логіки наукового дослідження, а нині – академік НАН України, директор Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України) лінії розвитку проблем теорії пізнання і логіки шляхом науковості, логічності, раціональності. Виник напрям, що в середовищі сучасників отримав майже офіційну назву "червоний позитивізм". Вони зосередилися на дослідженнях, що були традиційно сферою інтересів неопозитивізму й аналітичної філософії.

Інший напрям, який мав також майже офіційну назву "червоний екзистенціалізм", був представлений *Ігорем Бичком* – видатним послідовником П. Копніна, доктором філософських наук, професором Київського університету. І. Бичко – ключова постать формування чи не найпотужнішої лінії розвитку Київської філософської школи. Окреслений уже в "Логіці наукового дослідження" інтерес до категорій свобода, екзистенція, краса тощо, було реалізовано в авторській роботі "Пізнання і свобода", де екзистенційні виміри пізнавального процесу стали ключовим предметом аналізу. Актуалізувавши проблему свободи в дусі світових здобутків філософії екзистенціалізму, він започаткував нове і самобутнє бачення, яке, відображаючи особливості саме українського філософування, вивело його на рівень загальносвітового філософського дискурсу. Роботи І. Бичка було перекладено багатьма мовами, а його учні, серед яких такі знані науковці, як В. Табачковський, В. Ярошовець, В. Пронякін, Є. Андрос та інші, гідно продовжили розвиток закладених ним перспектив філософської творчості та кращі традиції Київської філософської школи.

Згадаємо ще один струмочок копнінської думки, що зливається в єдиному річищі Київської філософської школи, тобто мається на увазі одна з ранніх праць П. Копніна "Про логічні погляди М.О. Васильєва", у якій ідеться (у зв'язку із критикою психологізму) про феноменологію Е. Гуссерля. Адже саме феноменологія відіграла вирішальну роль у формуванні екзистенційної позиції видатних представників світового екзистенціалізму, таких як Ж.-П. Сартр, М. Гайдеггер, М. Мерло-Понті та інші (сам же Е. Гуссерль у 20-і рр. ХХ ст. настійно радив київському екзистенціалісту Л. Шестову, за його особистим свідченням, познайомитись із творчістю патріарха екзистенційної думки С. К'еркегора для утвердження у своїй екзистенційній позиції). Крім цього, учень Гуссерля Г. Шпігельберг розкрив у своєму двотомному дослідженні "Феноменологічний рух" глибокий сутнісний зв'язок (за всієї зовнішньої несхожості) між Гегелевою і Гуссерлевою феноменологією. Звідси цілком послідовний рух від "феноменології духу" Г. Гегеля до антропологічно-екзистенційного повороту філософських поглядів В. Шинкарука, до своєрідного і виразного антропологічно-екзистенційного характеру цієї школи, яка стала гідною спадкоємицею всього багатства вітчизняної духовно-філософської традиції.

Парадигма пізнання Бога і світу через пізнання самого себе, творчо осмислена Г. Сковородою в руслі антично-християнської традиції, багато в чому визначила особливості українського стилю філософування. Сковорода інтерпретував людину не як "мислячу істоту" (гносеологічний суб'єкт), а як специфічного роду духовно-сердечне буття, екзистенцію, онтологічного суб'єкта в дусі С. К'еркегора.

Філософія Сковороди екзистенціально орієнтована не на вузькорационалістичні філософські обрії, а на всю розмаїтість сенсожиттєвих орієнтацій і почуттів, думок і емо-

цій. Знамениту ідею сродності не слід при цьому розуміти у вузькостановому, виключно соціальному сенсі, і навіть не у сенсі лютерансько-протестантського покликання, де людина виступає якоюсь зброєю Божої волі, призначеною для виконання певного служіння, і сильною саме Божою, а не власною волею. Сродність у Г. Сковороди – це своєрідний механізм гармонізації мікро- і макрокосму, це спосіб творчого освоєння особистістю навколишнього світу – творчо-споглядального, а не творчо-розладного. Сродність – це, насамперед, духовний вимір, у якому настроюється симфонія (співзвучність) людського серця і Божественної природи, а нотами, партитурою тут служить третій, символічний світ – Біблія.

Морально-гуманістичні параметри особистості лежать у площині духовного буття, і тому, якщо цілеспрямовано вибудовувати їх ієрархію, то необхідно починати саме з духовності. Остання не є антитезою тілесності й не тотожна душевності. У розвитку християнської традиції українська (як і російська) філософія завжди виходила із троїстої людської сутності: тіло – душа – дух; причому троїста парадигма складається мовби із двох сутностей, а саме: поєднання душі й тіла в людському організмі, і душевно-тілесної конституції людини з духовним початком, що освітлює й осмислює інстинкти тілесних потреб і стихію душевних пристрастей.

Духовність виступає, між іншим, і своєрідним щитом, що захищає особистість від зовнішньої об'єктивації, і фільтром, що забезпечує необхідне очищення кола інформації, яке постійно збільшується. "Духовність, – писав С. Кримський, – це здатність перекладати універсум зовнішнього буття у внутрішній світ, завдяки якому реалізується собіподібність людини, його свобода від жорсткої залежності перед ситуаціями, які постійно змінюються" [3, с. 57]. Духовність є тією формуючою силою, ентелехією, яка дозволяє особистості організувати себе і влаштуватися у зовнішній світ; одночасно вона є і сама особистість, або її центр, серцевина, тому не випадкова її асоціація із серцем (кордоцентризм), яка так популярна саме в українській філософії. Виступаючи одночасно ентелехією світової матерії, "вона у своєму самобудівництві осмисленого існування, пошуку сенсу життя відкриває зовнішньому буттю можливість позначитися, засвідчити себе як особливий альтернативний світ" [3, с. 25].

Таким чином, духовність, гуманна за своєю природою, мовби збігається з гуманізмом. Прояв духовності завжди є проявом гуманізму. Космологія духовності будь-коли антропоморфна, вона за визначенням не може породжувати чудовиськ, які приходять лише поки вона, або розум, як у С. Далі, спить. Духовність можна і потрібно розуміти також як активний гуманізм, як позицію людини в соціумі й світі. Тут ми можемо побачити і певне розходження між цими мовби тотожними поняттями.

Справжній гуманізм можливий тільки на основі високої духовності. Однак дуже часто має місце гуманізм примарний, гуманізм на словах. Світ оречевлений, "об'єктивований" (М. Бердяєв) схильний до того, щоб шаблонізувати і формалізувати прояв духу. Дух мертвіє, косніє навіть у найкращих творіннях людської соціальної фантазії, він вилітає і випаровується навіть із самих благих намірів, як тільки вони переводяться на мову суспільних або державних інститутів, правових норм та економічних відносин. Не те, щоб дух взагалі зникав із них, щоб вони були альтернативні духу (у цьому пункті можна не погодитись із М. Бердяєвим), адже вони його творіння, і духовність завжди є присутньою на будь-яких поверхах ноосфери, але будь-коли безпека використання цих корисних інструментів у своєрідній "грі на пониження", редукації і профанації їх духовного змісту. Немає необхідності повторювати, наскільки актуальна ця проблема у наш час, коли прогрес техногенного розвитку, що постійно прискорюється, та інформаційний вибух супроводжуються відходом на другий план духовного життя

суспільства та особистості, коли, за висловом нашого мудреця, надіючись на різні науки "зневажаємо найголовнішу науку, до якої будь-якому століттю, країні й стану, статі й віку відкриті двері, адже щастя всім без винятку потрібне, а такого, окрім неї, про жодну іншу науку сказати не можна" [1, с. 338].

Ідеал "гуманізації" реальності, що вважається як її раціоналізація, довів у принципі можливість повного контролю над природою і соціальним світом. А це вело до розуміння, з одного боку, природи як простого сировинного ресурсу для людської життєдіяльності, як видаткового матеріалу, а з іншого, до ідеї про можливість проектування і конституювання соціальних процесів самої людини, до технократичних ілюзій. У цих умовах особливо гострою стає проблема людської свободи і творчості – тієї самої свободи, яка є "не додаткова якість чи властивість моєї природи, а зміст самого буття" (Ж.-П. Сартр).

Між іншим, як зауважував Б. Вишеславцев, "філософія свободи не є свобода від філософії, ідея свободи не є свобода від ідей". XX ст. занадто добре продемонструвало не лише небезпеку тотальної раціоналізації, але і загрозу, що виходить із тотальної лібералізації, нескінченного звільнення темних сил свободи, що притаїлися в людині. Тема діалектики позитивної і негативної, меонічної і благодатної свободи, що настільки могутньо звучала завжди як в українській, так і в російській філософії, вимагає сьогодні, звичайно, нового прочитання. При цьому вища свобода, свобода добра повинна залишатися свободою, а не необхідністю виконувати обов'язок; але при цьому потрібно зважувати й етичну цінність нижчої свободи, сваволі.

Перед людиною нині дійсно відкриваються "екзистенційні крапки" (С. Кримський), які вимагають соціокультурного заповнення. Однак, з іншого боку, людська творчість і свобода у глобалізаційній світобудові сполучені з такими умовностями і соціальними конотаціями, що дійсна реалізація творчості як сходження на новий онтологічний рівень буття виявляється надто проблематичною. "Скрізь, де гору бере свобода, вона обтяжена тисячею залежностей", – писав Е. Муньє.

Актуальність морального змісту людської свободи і творчості змушує сьогодні, у новому контексті глобальних катаклізмів, коли купка камікадзе здатна перетворити на руїни будь-які досягнення людської цивілізації та культури, згадати ідеї Н. Гартмана про онтологічну ієрархію цінностей, про тендітність вищих людських цінностей порівняно з нижчими. Вищі прояви духовності володіють колосальною творчою силою, але разом із тим вони часто виявляються беззахисними перед грубими проявами сили матеріальної, руйнівної. Можливо при цьому сама духовність цивілізації має деяку внутрішню збитковість, що створює розкол, у який вривається її інобуття. Внутрішня збитковість полягає у втраті самоконтролю і забутті принципів самовизначення і самопобудови, без яких людський дух стає некерованим метеоритом, що бездумно несеться крізь універсум. Людина зобов'язана нести тягар свободи, говорив М. Бердяєв, при цьому розуміючи всю його відповідальність. Знову і знову згадується геніальна філософема сродності Сковороди, яка відкриває горизонти осмислення людського "буття у світі" і робить "тяжке непотрібним, а необхідне нетяжким".

Переконструювання ідеї свободи у XX ст. пов'язано з тим, що це час, коли проходить розпад традиційних соціальних і культурних спільностей, у яких місце людини було визначено, натомість індивід отримав нові можливості вибору і самовизначення. Для індивіда важлива можливість вступити в нові комунікативні зв'язки, формувати з людьми ті чи інші спільноти і, разом із тим, у цих відносинах формувати свою індивідуальність і вільно самореалізовуватись. Осмислення людського життя, самопобудова особистості проходить при цьому в новому предметному полі, до дотику з яким людина не завжди виявляється готовою.

Для українського мислення в цьому контексті характерна емоційність, навіть деяке переважання емоційного моменту над раціональним може виступити своєрідним альтернативним способом розв'язання проблеми логоцентризму, опозиція якому так часто отримує надлишково контроверсійний характер. У П. Юркевича, наприклад, розум має значення світла, яким освітлюється життя людського духу, інакше кажучи, духовне життя виникає раніше, ніж розум, що може бути лише вершиною, але ніяк не коренем духовного життя людини. Закон діяльності душі не створюється силою розуму, а належить людині як готовий, Богом встановлений порядок морально-духовного життя людини і людства, і міститься він у серці (якнайглибшому куточку людського духу).

Українська філософія сьогодні шукає нову форму екзистенційного осягнення людського буття, морально-гуманістичних параметрів особистості, яка стоїть перед обличчям глобалізації. Людина як універсум здатна сама перетворити своє буття у глобальну систему цінностей, але для цього виявляється недостатньою виключно зовнішня маніфестація політичних прав і свобод.

Внутрішній духовний стрижень особистості визначає вісь людської культури, навколо якої вибудовуються соціальні, економічні, політико-правові цінності. Зіткнення культур і цивілізацій є, насамперед, зіткненням людей, і саме тому лише людьми може бути переведено в русло визнання цінності іншого.

#### Список використаних джерел

1. Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества / Н. А. Бердяев. – М. : Правда, 1989. – 607 с.
2. Бодрийяр Ж. Прозрачность Зла : сб. эссе / Ж Бодрийяр ; пер. с фр. Л. Любарская, Е. Марковская. – М. : Добросвет, 2000. – 258 с.
3. Крымский С. Б. Философия как путь человечности и надежды / С. Б. Крымский. – К. : Курс, 2000. – 308 с.
4. Сковорода Г. Повне зібрання творів 6 у 2-х томах / Г. Сковорода. – К. : Наук. думка, 1973. – Т.1. – 532 с.
5. Тиллих П. Мужество быть // Тиллих П. Избранное. Теология культуры. – М. : Юрист, 1995. – 479 с.

УДК 101

**Н.А. Ємець**, канд. філос. наук, доцент

Чернігівський державний технологічний університет, м. Чернігів, Україна

### СУЧАСНІ ФІЛОСОФСЬКІ ПІДХОДИ ДО РІЗНОВИЯВІВ БУТТЯ ТА ЇХ ВПЛИВ НА ПРОЦЕС СОЦІАЛІЗАЦІЇ ЛЮДИНИ

*Розглядаються теоретичні і практичні наслідки субординаційного підходу до різновиявів буття, його вплив на “антропологічну сприйнятливості” соціуму, яка, в свою чергу, проявляється в соціалізації людини.*

**Ключові слова:** субординація, координація, поліфонічність буття, стратегія партнерства, соціокультурне та природне в людині.

*Рассматриваются теоретические и практические последствия субординационного подхода к различным проявлениям бытия, его влияние на “антропологическое способствование” социума, которое, в свою очередь, проявляется в социализации человека.*

**Ключевые слова:** субординация, координация, полифоничность бытия, стратегия партнерства, социокультурное и естественное в человеке.

*The theoretical and practical consequences of subordination approach to different reveals of being its influence anthropological prepossess of the society on that in its turn is realized in the human's socialization are studied.*

**Key words:** subordination, coordination, polyphony of being, partnership strategies, sociocultural and natural in a human.