

ФІЛОСОФСЬКА СКАРБНИЦЯ

Тамара Кушерець

●

ГУМАНІЗАЦІЯ СУБ'ЄКТА ІСТОРІЇ В ПОСТКЛАСИЧНІЙ ФІЛОСОФІЇ

Історія філософії дає нам багатий матеріал для аналізу вирішення проблеми суб'єкта історії. Це багатство виражається насамперед у різноманітності підходів до дослідження суспільства та людини, котрі в силу своєї філософської природи ніколи не були і не будуть беззаперечними істинами.

Вже у філософських пошуках мислителів античності, що заклали корені європейської раціональності своїми намаганнями дати субстанціональне визначення буття, помітне прагнення осягнути духовні витoki суспільного життя. Для філософів античності природа стала моделлю для історії, а не історія моделлю для природи. У їх уявленнях все у світі рухається, але врешті-решт усе і знаходиться у спокої у межах однієї космічної сферичності. Таке уявлення про рух не дуже заохочувало древніх до чистого історизму, тобто до такого уявлення про життя, коли окремі його моменти уявляються як щось небувале та унікальне, коли мислиться та чи інша мета історичного розвитку. «Одна і та сама картина світу існує тут скрізь і назавжди, так що все індивідуальне, все особисте і взагалі все оформлене, то створюючись, то руйнуючись, вічно повертається до самого себе, і від цього вічного круговороту воно рівно нічого не одержує нового» (6, с.19).

Спроба подивитися на історію як таку, що має цілісний смисл, була зроблена мислителями античності не одразу. Греки та римляни не мали навіть особливого слова для того, що ми сьогодні називаємо історією, вони знали лише історії у множині. Це справедливо щодо творчості таких видатних істориків античності, як Геродот, Фукидід, Тацит, Светоній та інших. Лише у творах Полібія (та незалежно від нього у китайського філософа Сима Цяня) виникає новий тип загальної історії, що базується на ідеї круговороту.

Християнська інтерпретація людської історії виходила з її розуміння як певної цілісності, тотальності. У ній торжествує провіденціально-есхатологічне трактування суспільного розвитку, реалізується пошук іманентної цілі, «телоса» історії. «Священна» історія, центральною подією якої християнські богослови, такі як Августин Аквінат, Іохим Феорський, вважали явлення Христа, стає ключем до розуміння світської історії. «Між християнством та історією існує такий зв'язок, якого не існує у жодній із релігій, у жодній із духовних сил світу. Християнство внесло динамізм, виключну силу історичного розвитку і створило можливість філософії історії (1, с. 27). У лоні християнського тлумачення природи суспільного буття зароджується субстанціональний підхід до його змісту. Розгляд цілісності історії, що розгортається у напрямку до певного фіналу, є не що інше, як пошук єдиної субстанції суспільного життя, що розкривається в часі. Саме тут слід шукати витoki субстанціоналістських концепцій західноєвропейської історіософії Нового часу.

Філософи Нового часу вбачали у людині істоту, яка здатна проникнути до сутності будови універсуму, свідомо будувати своє життя за канонами розуму. Важливим здобутком філософських концепцій Т.Гобса, Дж. Локка стає ідея «природного закону», що спрямовує історичні діяння людей. У ході суперечки щодо «древніх та нових часів»

у XVII столітті обговорювалась ідея прогресу, що була детально розроблена у працях німецького філософа І.Г.Гердера та французьких просвітителів. Віра у торжество суспільного прогресу, гуманістичних начал у житті мала, проте, однобічно спрощене звучання: їх фінальна перемога бачилась мислителям з самого початку встановленою, ніби запланованою якимось перелицьованим провидінням.

Німецька класична філософія резюмувала пошуки західноєвропейської думки, пропонуючи інший ракурс розгляду людської історії. Вже у працях І.Канта ставиться питання про можливість суміщення погляду на історію як на єдиний процес, що спрямовується закономірністю, та присутності у ній індивідуально-особистісного виміру, пов'язаного з реалізацією вільного саморозвитку людини. Категорії «суб'єкт» і «об'єкт» з тим змістом, що характерний для сьогоднішнього вжитку, вперше знаходимо у філософії цього німецького мислителя. Саме після виходу у світ його творів закріпилася термінологічна традиція, що пов'язує термін «суб'єкт» з активною істотою, що пізнає, а термін «об'єкт» - з предметом пізнання, хоча зрозуміло, що зміст цих категорій та їх співвідношення цілком визначається тією філософською системою, у межах якої ставиться сама ця проблема.

Кант показав, що не структура субстанції, що пізнається, а структура суб'єкта, що пізнає, визначає характер пізнання та предмет знання. «Німецький ідеалізм створив своєрідну нову онтологію суб'єкта, що стала на місце онтології субстанції, або, інакше кажучи, онтологію історії, замість онтології природи» (4, с. 5). Свобода людини мислиться Кантом як така, що стоїть вище феноменального світу, протилежна йому і така, що існує у нормативній сфері. Німецький філософ поставив запитання про взаємозв'язок цілі природи та самореалізації індивіда. Часто прогрес людського роду купується дорогою ціною - ціною краху сподівань окремої особистості. Кант вірив у можливість створення кращих умов для індивідуального існування з поступовим удосконаленням людського роду. Його погляди стали вихідним пунктом філософії історії Фіхте, Шелінга та Гегеля.

На початку XIX століття мислителі почали звертати увагу на зумовленість дій людини соціальним середовищем, на проблему соціалізації суб'єкта історії. Цьому сприяли виникнення соціології, котра зробила акцент на суспільстві як на тотальності, що саморегулюється і самотрансформується, та матеріалістичне розуміння історії в філософії К.Маркса.

Філософія історії вказаного типу виходить із концепції «всесвітньої історії», тобто уявлення про те, що історичні події всіх часів та народів зливаються в єдине ціле, що має внутрішню єдність, план або порядок якого може бути досягнутим. Засновник соціології О.Конт дав підтвердження цій концепції шляхом використання порівняльно-історичного методу, тобто порівняльного вивчення побуту, інститутів та історій різних суспільств. В його соціальній філософії були виділені два моменти: 1) твердження про те, що взагалі існують загальні закономірності соціального життя, тобто такі, що повторюються, зустрічаються у зовсім різних народів і в різні епохи; 2) твердження, що такі закономірності є саме законами розвитку, тобто визначають хід розвитку кожного суспільства.

При такому підході тільки «закономірне» може бути суттєвим у явищах, «індивідуальне» ж може бути взятим до уваги лише як тип, як ілюстрація до закону. «Для виведення законів суспільного розвитку прибічники такого підходу виходять з того, що ми постійно переживаємо зв'язки людських дій у їх безпосередній реальності і тому маємо змогу, як вони вважають, пояснити їх з аксіоматичною очевидністю та відкрити таким чином «законо», що лежать у їх основі. ... Побудова системи абстрактних, а тому чисто абстрактних положень, аналогічних до тих, що існують у природничих науках - єдиний засіб духовного панування над розмаїттям суспільного життя»(3, с.386).

Відкидаючи субстанціоналістські конструкції попередньої філософії історії, яка шукала єдине духовне начало, що породжує розмаїття суспільного життя, Маркс виходив з вирішальної ролі практики, на базі якої виникають всі інші види діяльності. Своє бачення історії людства він будував, спираючись на передумову існування формаційних ансамблів, що закономірно змінюють один одного у процесі універсалізації суспільних зв'язків. Критерієм прогресу розвитку суспільства для нього є не лише розвиток виробничих сил, а й ті можливості, що відкриваються для особистісного розвитку.

У своїй концепції історичного розвитку Маркс не виходить за межі світобачення, що склалося під впливом раціоналізму та просвітницької філософії XVIII століття, пов'язаного з вірою в те, що людство може і повинне шляхом розвитку наукової думки швидко вдосконалювати та поліпшувати своє суспільне життя. Люди при такому підході визнаються спочатку як суб'єкти пізнання, а вже потім - дії.

Справжні витоки історичної динаміки і часова зв'язність в історії розмаїття людських подій були осмислені як спосіб чуттєво-предметного, практичного зв'язку людей між собою, «який приймає все нові форми, а значить є історія» (8, с.21-22). Суспільний зв'язок, «суспільність взагалі» - були визначені як реальна основа історичності людського буття, або, словами Маркса, реального процесу життя.

Маркс розглядав суспільний розвиток як природно-історичний процес, який здійснюється за законами, які не тільки не залежать від волі, свідомості та намірів людини, але й самі визначають її волю, свідомість та наміри. Розкрити закони суспільства означало розкрити суттєві стійкі зв'язки великих груп (класів), мас людей, форм їх діяльності. Зрозуміло, що ці зв'язки не могли бути розкриті в діях окремої людини. «Окрема людина стає суб'єктом історії тільки через об'єднання, закріплене тією чи іншою організацією з іншими людьми» (7, с.32).

Матеріалістичне розуміння історії наштовхнулося на фундаментальний факт суспільного розвитку - продуктивно-історична здатність «реальної колективності» людей діє в історичному розгортанні життя стихійно, ніби за спинами індивідів, що переслідують свої власні цілі, складаючись у культурний світ, ціле, яке не контролюється свідомістю та вольовими актами людей.

Тому в теорії марксизму, який належить до певної історичної епохи, історична перспектива постає в образі загальної класичної парадигми розуміння історії. Вона покладається як майбутній (не скільки необхідне в етичному сенсі, стільки необхідне у сенсі природно-історичної необхідності) збіг свідомих пізнавальних актів з природною динамікою сукупної діяльності людей. При цьому мається на увазі не тільки можливість свідомого і планомірного контролю за загальними контурами того, що Маркс назвав «вільним суспільним союзом людей». Культурно-історична перспектива бачиться як демістифікація і своєрідна секуляризація духовного покладання людського життя передусім в особливих конфігураціях повсякденного існування, неповторних і унікальних для долі кожної людини.

У світі реального історичного руху люди, не кажучи вже про культурну «передісторію», ще досить далекі від того, щоб бути у «прозорих і розумних» стосунках один з одним. І справа не в тому, що для цього не вистачає освіченості. Навіть у галузі спеціальних занять так званої творчої діяльності, що традиційно відноситься до культури, ніхто не може точно визначити, що із створеного людьми сьогодні отримає наступне визнання як справді культурна цінність, значимий вчинок тощо. Так само індивіди не є «повними» суб'єктами як процесу власної соціалізації (культурного формування), так і масиву обставин повсякденного існування у світі певної культури - традицій, звичаїв, норм поведінки, мовних символів тощо. Аналогічно і в області «життєвої творчості», яку мають на увазі, коли говорять про людину як творця своєї долі, люди не в змозі свідомо покладати наперед ті особливі і унікально неповторні конфігурації суспільного життя - фактичність подій, котрі зв'язують їх у ході безпосередньої життєвої взаємодії один з одним та із навколишнім середовищем.

Звичайно, ці прошарки людського буття заставляють рахуватися з особливостями їх історичного існування тільки при певних змінах місця людини в суспільному цілому. «Саме існування суспільного цілого і в екологічних параметрах природних умов, і у способах сприятливої соціальної організації стають у пряму залежність від людських якостей окремих осіб» (10, с.77).

Природність суспільного руху сьогодні потрібно розглядати не як певну незалежність буття суспільства від свідомих дій людей, і котрий в силу цього постає як об'єктивний і такий, що можна досліджувати з точністю законів природничих наук. Людство не можна поділити на двополярний світ, який на базовому рівні «земного» життя представлений неуками і одуреними, а на великій вершині об'єктивної істини прозорливими суспільствознавцями, які несуть свідомість у маси. «Природна історичність людського буття є спонтанно і непередбачено створювана у результаті свідомих дій міра культурності ставлення людини до інших людей, природи і своєї власної «натури».

... Людина діє в світі і спрямована на його предметну зміну; культура виникає як природно-історичний результат цих дій, незамислених наперед як культурно значимих» (2, с. 135).

Якщо під культурою розуміти всю дійсність людського світу, то в принципі не можна вказати на яку-небудь певну сукупність зовнішніх умов, причин обставин, що породжують її, а також деяких «об'єктивних» критеріїв відділення культурного від некультурного.

«Люди самі створюють свою історію» - квінтесенція і постійний рефрен у визначеннях сутності історичного процесу основоположниками марксизму. Так само постійно ці визначення супроводжуються додатковими твердженнями щодо зумовленості людських дій обставинами і зміни цих обставин у ході цієї дії. Але і обставини не є позасуб'єктивними, а результатом попередньої діяльності людей, її об'єктивацією, втіленням суб'єктивності попередніх поколінь.

Парадокс класики: постійно елімінуючи людину із світу своїх конструкцій, роблячи її суб'єктом у смислі тієї традиції, яка і породила категорію суб'єкт, а не у пізніших смислах, вона все ж намагається забезпечити їй існування у цьому світі. Класична філософія знайшла рішення у вигляді напередзаданої гармонії цілей і засобів людського розвитку, так що при будь-яких відповідно обраних початкових умовах індивід «вільно» зроби́ть те, що вже записано в законі. Свобода є лише пізнаною необхідністю.

«Якщо замість того, щоб вивчати суб'єкт і об'єкт через їх взаємне заперечення, ми навчимося розуміти під суб'єктом істоту, що заключає в собі відкритість об'єктивному, або, краще сказати, в тому, що вона виходить до об'єктивного, то парадокс класики зникає» (9, с.53).

Новий тип філософії був пов'язаний з інтерпретацією Е.Гусерлем свідомості як інтенціональності, тобто націленості на буття, спрямованості на світ, до предметів пізнання, при цьому за основу інтенціональності беруться зусилля індивідуальної свідомості, що намагається вийти за свої власні межі до світу. Реальність, світ виступає у вигляді перспективи кожного індивіда. Визначене буття світу - це не матерія, не душа, не деяка конкретна річ, а «перспектива».

Для теоретичних побудов посткласичної філософії немає характерного для класики витіснення людини із світу, тобто розведення на суб'єкт і об'єкт у традиційних смислах. Навпаки, вона починається з його (суб'єкта) онтологічного вкорінення, бо не ставить людину у відношення до світу, а виходить з того, що людина сама є відношенням світу. Історія не є для неї чимось зовнішнім, а є умовою її існування, є часом і простором її буття. Світ не є заданим наперед, його закони, у тому числі і закони історичного розвитку, попередньо не встановлені, вони є функцією самої діяльності людини, в континуумі якої і з'являється цей можливий зв'язок, який лише потім набуває статусу закону. Ніщо не встановлено у вигляді закону, а лише встановлюється у цій якості «тут і тепер». І це «тут і тепер» не є точкою на стрілі історичного часу, а само є приріст часу, постільки цей зв'язок постійно твориться.

Мислителі ХХ століття не відмовляються від тези про активність людини. Більше того, як ніколи раніше в їх роботах підкреслюється спонтанний характер людської життєдіяльності. Саме в цьому вбачається буття людини як суб'єкта, однак в уявленні про активність суб'єкта вноситься ряд істотних змін. По-перше, ця активність позбавлена будь-якої об'єктивної норми, закономірності, загальнозначимості. Людське буття розуміється як абсолютно суб'єктивне, оскільки воно проявляє свою справжню природу, коли вільно визначає себе із самого себе. Але самій цій вільній суб'єктивності, що саме себе визначає, не притаманні ніякі наперед задані норми і форми діяльності. Свобода і буття суб'єкта тотожні, і в цьому вбачається основна ознака саме людської діяльності на відміну від решти світу.

По-друге, навіть вільно здійснений акт не може стати основою для наступних дій, не може їх причинно зумовити. Ніщо у виключно людській реальності не здійснюється автоматично і не може бути виражене у термінах причинно-наслідкової залежності. Людська реальність у цьому розумінні є ланцюг актів, пов'язаних між собою лише вільним рішенням і постійно діючим особистим зусиллям. На цій основі заперечується можливість створення будь-яких програм діяльності, формулювання загальнозначимих норм поведінки та систем їх типізації.

Якщо коротко охарактеризувати особливості розгляду антрополого-екзистенційною

філософією проблеми суб'єкта, то можна зазначити, що він відрізняється специфічно онтологічною інтерпретацією цього питання на відміну від переважно гносеологічного трактування у класичній філософії. «В сучасну європейську філософію входить тема особливим способом сприйнятої онтології, яка має справу не з усім світом, а саме з людиною у її специфічному вимірі. Урешті-решт, у центрі уваги виявляється саме суб'єктивне буття людини або природа людської суб'єктивності як такої, що береться у її витоках і розглядається як особливий вид реальності» (5, с.34). Як правило, представники цього напрямку намагаються у даному випадку не вживати термін «суб'єкт», щоб уникнути будь-яких аналогій з розумінням людини у класичній філософії. Натомість вводяться нові терміни: «екзистенція», «буття-свідомість», «тут-буття», «для-себе-буття» тощо, де немає суб'єкт-об'єктної диференціації. Однак мова йде саме про суб'єктивність, але нібито взятю до цього поділу.

За суб'єктом залишається найзагальніше і найпервісніше його значення - буття, яке визначає само себе. Акцент при цьому робиться саме на бутті і первісному його усвідомленні, а не на наступних диференційованих формах, до яких відноситься і пізнавальна діяльність з характерним для неї суб'єкт-об'єктним протиставленням. «Екзистенція, яка походить своїм корінням в істину як свободу, є в-ходом виявлення історичного як такого. Не вимагаючи ще понятійності, а також структурування сутності, екзистенція історичної людини починається в той момент, коли перший мислитель, запитуючи, зупиняється перед обличчям непотаємності існуючого з запитанням, що ж таке існуюче» (12, с. 18). Посткласична філософія відмовляється бути наставником і помічником людини в її пошуках істини. Людина у цій філософії справді стає суб'єктом, що творить свій світ, але у дуже специфічному розумінні. Звільнена від усієї історії, соціальних установок і моральних приписів вона виявляється абсолютно вільною у творчості свого буття.

На місце віри у перемогу розуму сучасна європейська філософія ставить більш скромну, менш руйнівну утопію - утопію свободи, яка не є вченням про остаточний порятунк. «Якщо людина колись визнала, що перебуває у покинутості, сама встановлює цінності, вона може бажати тільки одного - свободи, як основи всіх цінностей» (11, с. 340).

Утопія свободи може розкрити свою гуманістичну сутність тільки тоді, коли її імперативи будуть сприйматися не в застиглій формі, а постійно розумно і по-новому адаптуватимуться до нових умов існування. Свобода в її абсолютному виразі нездійсненна. Як моральний стимул наших прагнень і вчинків, вона - завжди віддалена мета. Абсолютна свобода є утопією у тому розумінні, що у неї немає можливого місця здійснення, якщо враховувати реальні умови людського існування - умови природи і суспільства. Людина змушена жити з відчуттям обмежень. Ці обмеження ставить смерть, природа, інші люди. Забуття цих обмежень призводить не до збільшення свободи, а до краху тієї свободи, яка існує в реальних вимірах.

Людська конечність і відповідно індивідуальна самобутність повинні бути зрозумілі як цілком суспільний, культурно-історичний продукт і універсальний спосіб буття людей. Діяльне життя людини виявляється «попереду» або «позаду» себе, трансцендуючи свій теперішній стан і породжуючи відомі модуси «майбутнього», «минулого», «теперішнього». Тому час як спосіб буття людини відрізняється від часу будь-якого природного утворення: існування людини є екзистенція, або у точному смислі слова - існування, яке виходить за межі свого природного буття у вигляді історичного покладання людини. Часова динаміка людського буття свідчить про те, що людина не належить до культури, вона завжди знаходиться у світі культури.

Проблема суб'єкта історії у філософському осмисленні постає у новій для кожної історичної епохи формі, окреслюючи траєкторію виділення людини з природного та суспільного цілого. Спочатку вона набувала вигляду причетності людини до гармонії Космосу; потім - через подібність до вищої духовної інстанції з її волею і всемогутністю; пізніше - спираючись на сили «колективного розуму» в його претензіях вгамувати стихійність суспільних процесів. З приходом сучасності стала очевидною гранична самотність і неможливість до кінця уникнути суверенітету мислячого індивіду, що руйнує всі пристосування «колективної безпеки» для історичної творчості.

Однаке згадане вище уявлення про рушійні сили історії та суб'єктів змін не можна вважати вичерпним. Люди в суспільстві не діють ізольовано, вони взаємодіють у рамках

певних груп та спільнот. Тому уявлення про суб'єкт історії повинні бути доповнені поняттям про колективні та корпоративні дії. Окремого розгляду потребує аналіз свідомої, запланованої діяльності людей, спрямованої на соціальні трансформації, адже без раціонального компонента саме поняття суб'єкта втрачає смисл. Зазначені проблеми виходять за рамки зазначеної у статті теми і потребують спеціального розгляду.

Джерела та література:

1. Бердяев Н. Смысл истории. - М., 1990.
2. Быстрицкий Е.К. Феномен личности: мировоззрение, культура, бытие. - К., 1991.
3. Вебер М. Избранные произведения. - М., 1990.
4. Гайденко П.П. Проблемы рациональности на исходе XX века // Вопросы философии, 1991, №6.
5. Кузьмина Т.А. Проблема субъекта в современной буржуазной философии. - М., 1989.
6. Лосев А.Ф. Античная философия истории. - М., 1977.
7. Любутин К.Н. Проблема субъекта и объекта в НКФ и МЛФ. - М., 1981.
8. Маркс К., Энгельс Ф. Л.Фейербах. Противоположность материалистического и идеалистического воззрений. Избр. Произв. В 3 т., Т.1.
9. Ортега-и-Гассет Х. Цит. по Зыкова А.Б. Учение о человеке в философии Ортеги-и-Гассета. - М., 1978.
10. Печчеи А. Человеческие качества. - М., 1985.
11. Сартр Ж.П. Экзистенциализм - это гуманизм // Сумерки богов. - М., 1990.
12. Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. - М., 1991.

Віктор Довбня

●

МІФОЛОГІКА ПОГРАНИЧЧЯ ПОЛІССЯ І ЛІСОСТЕПУ ТА СВІТОГЛЯД Г. Г. ВАЩЕНКА

У статті досліджується вплив міфології українського народу на формування світосприйняття Г. Ващенка. Обґрунтовується думка, що джерельну основу філософсько-освітніх поглядів Г. Ващенка утворює складний комплекс світоглядних уявлень, притаманних українській міфології.

Аналіз життєдіяльності і життєтворчості Григорія Григоровича Ващенка (1878-1967 рр.) - українського філософа-педагога ХХ ст. - показує, як людина, досягаючи певного життєвого циклу, набуває внутрішньої *готовності* сприйняти суспільно значиму тему, в даному разі освіти, як суголосну своїм творчим задумам. Не випадково, наприклад, англійською *the readiness is all* - «найважливіше - це готовність». Мабуть, Г. Ващенко пережив той певний етап свого життя, коли на другий план відійшов інтерес до індивідуального й приватного, до окремих випадків, тобто до повсякденності, а на перший вийшов інтерес до типового, вічно людського, того, що вічно повторюється, позачасового або, інакше кажучи, сполучається зі сферою міфічного. Цей невидимий зв'язок людини з міфологічним світом матиме надалі для предмета нашого дослідження особливе значення.

Варто зазначити, що питань, пов'язаних із міфотворчістю в побудові своїх зовнішніх об'єктивних наукових конструкцій, парадоксальним чином торкався цілий ряд філософів, істориків, соціологів від К. Маркса і Ф. Ніцше до А. Тойнбі і М. Гайдеггера. Більше того, сучасна цивілізація, яка в своєму розпорядженні має величезні енергетичні, технологічні та інформаційні ресурси, поновлює міфологічні інтенції різної інтенсивності. Тобто міф становить невід'ємний компонент сучасного духовного життя. Проте проблема полягає в тому, щоб дослідник зміг, як влучно висловився Г.-Г. Гадамер, розпізнати в міфі не «брехню священників чи всякі оповідки, а почути в ньому голос далекого і мудрішого минулого» [5, 94]. Розв'язавши цю проблему, міф стає для дослідника тим явищем, в якому минуле поєднується не лише з нинішнім, але й із майбуттям і вічністю.

Як бачимо, існує, принаймні імпліцитно, співвідношення міфологічного світу і народного світогляду, міфології і релігії, спираючись на які, мислитель формує свої

світоглядно-філософські роздуми. Тому спробуємо розібратися, що лежить в основі філософсько-освітніх поглядів Г. Ващенка: від першої фундаментальної книги в галузі освіти, написаної наприкінці 20-х років ХХ ст. в Україні, «Загальні методи навчання» до цілої низки праць філософсько-освітнього змісту, що вийшли з-під його пера на схилі літ в еміграції.

Дослідження і викладення основних впливів міфологічних чинників на формування світогляду мислителя має важливе значення як у визначенні особливостей нашого ментального мислення, так і для формування ціннісних орієнтацій подальшого поступу українського суспільства, що спирається на принципи гуманізму. Створення сучасної наукової парадигми національної освіти потребує дослідження національних основ української філософії освіти, серед творців якої був і Г. Ващенко. Але джерела його філософсько-освітніх поглядів залишаються й сьогодні не вивченими.

Мета даної статті полягає в тому, щоб проаналізувати вплив українського міфологічного підсоння на формування світогляду Григорія Ващенка. Об'єктом вивчення, відповідно, є стан філософського осмислення міфології українського народу, а безпосереднім предметом - особливості такого осмислення у філософсько-освітніх поглядах Г. Ващенка.

Методологічно досягнення вказаної мети та виконання дослідницьких завдань пов'язується з використанням антропологічно-екзистенційного підходу, що належить до провідних в українській філософії. Автор також спирається на принцип національно-культурної типології філософії освіти, представлений у працях І. Бичка, А. Бичко, П. Гнатенка, І. Зязюна, В. Кременя, С. Кримського, А. Лоя, В. Нічик, М. Поповича, В. Шевченка та інших сучасних українських учених.

Перш за все доцільно зазначити, що інтерпретація міфу й сьогодні, як у попередні історичні епохи, залишається різноплановою. Так, наприклад, швейцарський історик права і релігії, який жив і творив у ХІХ ст., Й. Бахофен називав міф «екзегезою символу», «зображенням народного життя в світлі релігійних вірувань» [10, 272]; німецький філософ-письменник ХХ ст. Т. Манн розглядав будь-який міф як «первісний зразок», «первісну форму життя», «позачасову схему», «одвічно задану формулу» [9, 175]. Варто взяти до уваги й думку, висловлену Ф. Ніцше, а слідом за ним і Ю. Габермасом, про те, що міф знає лише найвищу площину, лише явище, а не сутність. У сучасній українській філософській думці міф витлумачується як «система узагальнень первісного людського досвіду в його намаганнях виявити основоположності світобудови, людського і природного начал у ній, узагальнень, які, на відміну від пізніших наукових абстракцій, мають підкреслено чуттєвий, антропоморфний характер» [11, 386].

Незважаючи на досить різні варіації інтерпретації міфу, майже всі дослідники сходяться на думці, що час, коли мислитель починає дивитися на речі з точки зору типового і міфічного, становить важливий рубіж у його житті, цей крок одухотворює його творчу самосвідомість, несе йому нові радощі пізнання й творення. Аксиоматичним є й твердження, що в житті людства міфічні уявлення являють собою ранній та примітивний ступінь, а в житті окремого індивіда цей ступінь пізній і зрілий. До речі, останнє повною мірою стосується й Г. Ващенка.

Загальною умовою дослідження філософсько-освітніх поглядів Г. Ващенка нам слугує так звана «нормативна філософія». У даному разі йдеться про стійкі архетипічні структури логіки мислення, що виражають загальні або метафізичні форми розуміння світу, суспільства і людини. У річищі міфології, тобто задовго до появи філософії, можна виділити архетипи світобудівництва і архетипи життєбудівництва. Архетип, як учив Г. Сковорода, - це «головна фігура» теоретичного осягнення сущого, але є і «віце-фігури», тобто різноманітні поняття, на які спираються архетипи. Архетипи світоустрою та життєустрою, переплітаючись між собою, дають на рівні «віце-фігур» значні теоретико-філософські конструкції.

Як показав український філософ В. Шевченко, архетипи життєбудівництва є логіко-теоретичними абстракціями, оскільки справжнє життя людей - занадто ситуаційне. Тому люди користуються архетипними структурами своїх життєтворчих дій залежно від обстановки, що береться до уваги філософами. Причому у творах практично всіх мислителів домінує якийсь один архетип світоустрою та один архетип життєустрою [12, 17].

Варто зазначити, що філософія освіти як галузь філософських досліджень

використовує таке поняття, як «світ дитинства». Це ті незабутні враження, які залишаються на все життя в пам'яті людини, пов'язані з дитячими роками. Про дитинство Г. Ващенко нам мало що відомо. У «Моїй автобіографії» він пише: «Народився я 23 квітня 1878 року в селі Богданівка на Полтавщині» [4, 5]. Тут виникає питання, пов'язане з місцем народження Г. Ващенко.

Як відомо, в Полтавській губернії було два села з однойменною назвою «Богданівка», що знаходилися у Прилуцькому та Роменському повітах. В якому з них народився майбутній український філософ-педагог? Як вважає голова Всеукраїнського педагогічного товариства ім. Григорія Ващенко, відомий український мовознавець А. Погрібний, Г. Ващенко народився в Богданівці Прилуцького повіту. Зважаючи на те, що саме на цю Богданівку вказує більшість аргументів, ми поділяємо думку А. Погрібного. За нинішнім адміністративно-територіальним поділом село Богданівка входить до складу Прилуцького району Чернігівської області. Цікаво, що місцева школа відповідно до постанови Кабінету Міністрів України від 2004 р. носить ім'я Григорія Ващенко.

Таким чином, дитинство Г. Ващенко пройшло на пограниччі Полісся і Лісостепу. Тут, насамперед, мається на увазі той факт, що південна межа українського Полісся проходить по лінії Устилуг - Рівне - Шепетівка - Житомир - Київ - Ніжин - Батурин - Кролевець. Лісостеп, простягаючись із південного заходу на схід приблизно на 1100 км від Прикарпаття до межі з Російською Федерацією, а з півночі на південь - від 150 км заході до 300-350 км у центральній та південних частинах, включає в себе й південну частину Чернігівської області та повністю Полтавську. Варто також зазначити, що в північній частині Лісостепу переважають фізико-географічні елементи, типові для Полісся, у південній - типові для Степу.

Як людина, котра народилася в козацько-селянській сім'ї й провела своє дитинство на межі Полісся та Лісостепу, і, здобувши в Україні класичну релігійну освіту (спочатку навчався в Роменському духовному училищі, або церковній школі, а потім у Полтавській духовній семінарії), Г. Ващенко ввібрав у себе сакральну духовність українського народу, кращі цінності культури. Глибоке українське коріння Г. Ващенко не дало похитнути його світоглядні орієнтири й під час навчання в Московській духовній академії у складних соціокультурних умовах кінця XIX початку XX ст. (1899-1903 рр.).

Характерно, що Г. Ващенко, здобувши вищу релігійну освіту і звання кандидата богослов'я, священником так і не став. Очевидно, тут далася взнаки не лише загальна антирелігійна ситуація, що склалася на той час у російському імперському суспільстві (великий вплив матеріалістичних і революційних течій), але й атмосфера, що домінувала у вищому релігійному навчальному закладі, зокрема, формалізм у викладанні релігії, байдужість до релігії, а іноді й атеїзм самих викладачів. Про цей стан сучасник Г. Ващенко російський філософ І. Ільїн скаже, мабуть, найкраще: «... *безрелігійність релігійно-рочетних людей*» [6, 6]. Сам Г. Ващенко, згадуючи роки навчання, напише: «Кошунствена, безбожна організація «Всеписьнейший, вешутейший синод», заснована ще Петром I, збереглася зі всім своїм потворним і жахливо диким ритуалом не в якомусь університеті, а в московській духовній академії» [3, 75]. Крім того, слід ураховувати й той факт, що від другої половини XIX ст. російське православ'я, спираючись на гегелівське переосмислення філософії католицизму, як показав історик російського православ'я Г. Флоровський у творі «Шляхи російського богослов'я», давало змогу «богословити», незважаючи на реалії життя.

Проте сказане вище зовсім не значить, що Г. Ващенко теж став на шлях атеїзму або заперечення ідеї Бога. Ні, він усе життя залишався глибоко віруючою людиною, його релігійні переконання стали підґрунтям ідеалістично-християнського світогляду. Але перш ніж зробити усвідомлений життєвий вибір, він спробував свої сили в різних галузях життєдіяльності та життєтворчості. Так, відомі факти долучення його до «оприлюднення статей антиурядового змісту», за що був висланий у заслання на північ Російської імперії в м. Тихвін. Активно займався й літературною творчістю, публікуючи свої твори під псевдонімом «Григорій Васківський». В автобіографії він зазначав, що захоплювався й питаннями психології.

Водночас Г. Ващенко не поривав зв'язків з освітою, педагогічною діяльністю. Як указують дослідники життєвого й творчого шляху філософа-педагога, упродовж із 1912 до 1928 року Г. Ващенко під впливом філософсько-освітніх ідей Г. Сковороди,

К. Ушинського, П. Юркевича та інших [1, 17], додамо соціокультурної ситуації доби українських національно-визвольних змагань (1917-1921 рр.), процесу українізації остаточно стає на шлях освіти. Тобто свій головний життєвий вибір Г. Ващенко зробив, будучи вже в зрілому віці. Тому цілком закономірно, що у своїх філософсько-освітніх творах він, ототожнюючи себе з українською національною спільнотою, відтворював характерні ознаки українського національного буття, пропагував ідеї істини, добра, краси, утворюючи єдине ментальне поле як попередніх історичних епох, так і сучасного йому українського суспільства.

Міфологічне підсоння світоглядно-філософського думання Г. Ващенка особливо проявляється там, де мова йде про український ідеал людини. Розв'язуючи проблему першообразу, філософ-педагог виходив із того, що національний ідеал людини будь-якого народу має свою історію. Тому початки українського народу слід шукати в доісторичному періоді життя. З іншого боку, Г. Ващенко розумів, що людина як соціокультурна істота не може жити без певних моральних уявлень про те, якою вона мусить бути. Вчений, ураховуючи дані історичної науки, припускав, що в доісторичні часи людина мусила ще суворіше дотримуватися загальноприйнятих норм поведінки, ніж у нові часи історії. Ця теза спиралася на положення про те, що контроль суспільства над особистістю на зорі людської цивілізації був значно суворіший, ніж в інші історичні часи. Зважаючи на те, що доісторичний період людства тягся значно довше, ніж історичний, Г. Ващенко приходив до висновку: «Доісторичний ідеал людини входив у плоть і кров народу, ставав його другою натурою, відбивався у його звичаях, обрядах і народному мистецтві»[2, 104].

Тому думка Г. Ващенка була цілком логічна: характеристику традиційного ідеалу людини слід починати з ідеалу доісторичного українця. Для характеристики праісторичного українця багато відомостей дає археологія. Археологічні розкопки, проведені в Лівобережній Україні, зокрема в районі Мезинської стоянки, дають підстави зробити висновки про заняття наших предків, про їх мистецтво й побут. Оскільки все це впливає на психіку народу і разом з тим відбиває її, остільки Г. Ващенко робив висновки про психічні властивості народу на підставі археологічних матеріалів.

Але багато матеріалів для висновків про психологію праісторичного українця, на думку Г. Ващенка, дають звичаї, вірування, фольклор, обрядові пісні, загалом міф як символічне вираження деяких подій, що мали місце в їх житті. Міф, якщо його розглядати в широкому значенні цього слова, позначає деяку цілісність раціонального та ірраціонального, призначену для осмислення всього світу як природного, так і людського. До речі, знаний міфолог першої половини ХХ ст. Е. Кассирер констатував, що ще за часів романтиків міф визнано «необхідним чинником, невід'ємним елементом розвитку людської культури» [7, 189].

Отже, життя людини у світі включає в себе пам'ять предків, наших пращурів, і «тіні» навіть «забутих предків», як писав М. Коцюбинський, нас постійно супроводжують, становлять невід'ємну частину пам'яті про те чи інше соціокультурне явище, що відійшло в небуття або не збереглося.

Відповідно на перший план розгляду джерел філософсько-освітніх поглядів Г. Ващенка будуть висуватися архетипи української культури. Це пов'язано з тим, що найбільш репрезентивним виявом національної свідомості того чи іншого мислителя виступає культура. Саме архетипічні різновиди дають можливість виявляти специфіку національного менталітету в культурі. Символіко-тематичний ряд архетипів української культури ми будемо вибудовувати в такій послідовності, як Дім - Поле - Храм.

Символіка такого тематичного ряду вперше була запропонована М. Гайдеггером. Досліджуючи сакральний простір етнонаціонального буття, німецький мислитель обгрунтував ідею про «життєвий світ людини», онтологію «тут-буття», які встановлюють «Земля» і «Небо», «Дім - Поле - Храм» тощо. Оскільки практично всі універсальні архетипи етнокультури притаманні й українській культурі, остільки ця лінія простежується і в працях сучасного українського філософа С. Кримського, зокрема «Архетипи української ментальності» [8].

У нашому варіанті символіка концепту «Дім» позначає не профанне, а сакральне довкілля людини, у даному разі Г. Ващенка, в якому він як особистість посідає чільне місце. Символ «Дім» характеризує антропоцентричне буття Г. Ващенка від «старовинної козацької родини», де він народився, до української нації, з якою він себе ідентифікує.

Іншими словами, «Дім» - це ніша людини, у даному випадку Г. Ващенко, в Універсумі.

Символіка концепту «Поле» розкриває життєвий топос української людності, зв'язок Г. Ващенко з довкіллям як природним середовищем. «Поле» - це позначення і лісу, і степу, і гір, і, власне, поля, тобто це семіотика природи України. Тут мова йде про «поле життя» як у цілому українського народу, так і одного з його достойників, а саме Г. Ващенко. Концепт «Поле» позначає, з одного боку, джерела багатства, економічний простір буття українського народу, а з іншого - походження Г. Ващенко з українського етносу, його рідний край, малу батьківщину, коріння роду Ващенко.

Ідея храму підкреслює національні святині української людини, її зв'язок із етносом, зв'язок небесного і земного, ідеологію софійного, а в чернігівському варіанті «*сигнатури Спаси*», тобто знакової системи архетипу «спасіння». Мається на увазі сакральна знаковість Спасо-Преображенського собору як символу столиці Сіверської землі, духовного центру багатьох поколінь чернігівців, загалом уродженців Лівобережної України. Нагадаємо, що ідея храму нерозривно пов'язана з українською національною ідеєю. Взагалі можна сказати, що Г. Ващенко обгрунтовує національну ідею через заклик до християнських ідеалів справедливості, свободи, рівності.

Символіка концепту «Храм» позначає святість Батьківщини, богообраність своєї землі, готовність стати на захист неьки-України. Не випадково філософсько-освітня концепція Г. Ващенко передбачає виховання в української молоді «міцної волі і суцільності характеру». *Вольова, характерна людина* зможе досягти поставленої мети. Високою метою, яка об'єднувала б увесь український народ, згідно з Г. Ващенко, є благо і щастя Батьківщини. Звідси категоричний імператив філософа-педагога у справі виховання української молоді, що закладений у формулі: «*Служба Богові і Батьківщині*». Тому ідеальна людина передусім глибоко віруюча людина.

Відтак ми можемо говорити, що перша абсолютна цінність для молоді, за Г. Ващенко, є Бог, друга - Батьківщина, тобто рідна земля. Таким чином, життєвий світ ващенкоївської людини утворюють «Небо» і «Земля» як універсальні архетипи етнокультури, притаманні й українській міфології.

Тут доречно зауважити, що концепт «Храму» не обмежувався для Г. Ващенко рамками православної релігії. Він завжди враховував той факт, що християнство в Україні не було одноконфесійним. Водночас філософ-педагог був послідовним прибічником не релігієзнавчої, а релігійної освіти. Насамперед він мав на увазі, щоб учні, закінчуючи загальноосвітню школу, мали певне уявлення про догмати церкви і християнську мораль, про історію «Вселенської Церкви і Церкви Української». Це пояснювалося тим, що українці, як і інші народи, мають одвічні корені релігійного світовідношення. Вони сягають найдавніших, праслов'янських цивілізацій часів «Велесової книги», Трипільської культури, Мезинської стоянки. Остання, як відомо, була виявлена на Чернігово-Сіверщині й продовжує давати значний інформативний матеріал для наукового розуміння початків українського суспільства. Пізніше, з прийняттям християнства, коли язичницька міфологія зливається з християнськими віруваннями, витлумаченими «отцями церкви» в IV-VII ст. на основі елліністичної філософії, виникає тривалий світоглядний феномен, відомий під назвою «двовір'я».

Проте частково включені в християнське богослов'я фрагменти вчень грецьких філософських шкіл пропонували іншу версію світоустрою та розуміння людини, ніж ті, які функціонували на Лівобережжі. Так, наприклад, людина в українській міфології витлумачувалася як «мікрокосм», тобто як істота, причетна до всіх видимих і невидимих начал світу. Тепер же в християнстві вона поставала «богоподібною», тобто створеною за «образом і подобою Бога». У християнському світорозумінні, на відміну від античного, людина не здатна власними силами вивільнитися з полону несправжнього, ілюзорного буття.

Отже, в Лівобережній Україні відбулася трансформація базових норм архетипів народного світогляду, що й ураховував Г. Ващенко у своїх філософсько-освітніх дослідженнях, витлумачуючи освіту як суспільно санкціонований інститут передачі знань, досвіду, звичаїв, традицій із покоління в покоління.

Що ж до специфіки філософських поглядів Г. Ващенко, то вони проявляються в релігійному світобаченні і передусім розумінні людини як гріховної істоти. У зв'язку з цим звернемо увагу на те, що філософія, як стверджував Г. Ващенко, повинна орієнтуватися не тільки на наукові знання, але й на релігійний досвід. Використовуючи

екзистенційно-антропологічний і духовно-релігійний метод, він прийшов до висновку, що гріховність людини - ілюзії, пристрасті, інстинкти і т. д. - є її «первородний гріх». Тому джерелом спасіння людей, на думку Г. Ващенка, є милість Бога-творця, син якого Ісус Христос за гріхи людей приймає муки. Лише віра в Бога-творця є надійним джерелом спасіння, на відміну від розуму людини, на який покладалися античні автори.

Таким чином, у нас є підстави твердити про ідеалістично-християнське світосприйняття Г. Ващенка, в основі якого лежали міфологічні уявлення українського народу. Констатуємо це, в даному разі не будемо вдаватися до детальнішого аналізу його особливостей. Зазначимо лише, що релігійні джерела його світогляду можуть бути предметом нашого наступного дослідження.

Підсумовуючи результати аналізу архітекtonіки Ващенківського світосприйняття, відзначимо: джерельну основу філософсько-освітніх поглядів Г. Ващенка утворює складний комплекс світоглядних уявлень, притаманних українській міфології, сполученої з християнським світобаченням і розумінням людини. Спираючись на міфо-поетичну творчість давніх українців, вітчизняний світогляд, досвід зарубіжної філософії, Г. Ващенко обґрунтував гуманістично зорієнтовану концепцію освіти, особливу увагу приділивши вихованню вольової, характерної людини.

Джерела та література:

1. Бойко А. М. «... Служба богів й Батьківщині» (Григорій Ващенко: альтернатива поглядів і оцінок): Науково-методичний посібник. - К.: ІЗМН, 2001. - 428 с.
2. Ващенко Григорій. Виховний ідеал. - Полтава: Ред. Газ. «Полтавський вісник», 1994. - 191 с.
3. Ващенко Григорій. Загальні методи навчання: Підручник для педагогів. - К.: Українська Видавнича Спілка, 1997. - 441 с.
4. Ващенко Григорій. Моя автобіографія // Наукові записки Українського Вільного Університету. Філософський факультет. - Мюнхен, 1963. - Ч. 7. - С. 5-9.
5. Гадамер Г.-Г. Миф и разум // Актуальность прекрасного. - М.: Прогресс, 1991. - С. 63-121.
6. Ильин И. Аксиомы религиозного опыта: исследование. - М.: АСТ: АСТ МОСКВА, 2006. - 668 с.
7. Кассирер Эрнст. Иудаизм и современные политические мифы // Новый круг. - К., 1992. - №2. - С. 183-197.
8. Кримський С. Архетипи української ментальності // Проблеми теорії ментальності. (Відповідальний редактор М. В. Попович). - К.: Наукова думка, 2006. - С. 273-301.
9. Манн Т. Иосиф и его братья (доклад) // Манн Т. Собр. соч. в 10 т. - М.: Гос. изд-во худ. литературы, 1960. - Т. 9. - С. 175-191.
10. Философский энциклопедический словарь. - М.: ИНФРА-М, 2006. - 576 с.
11. Філософський енциклопедичний словник. - К.: Абрис, 2002. - 742 с.
12. Шевченко В. І. Філософська зоря Лазаря Барановича. К.: Український Центр духовної культури, 2001. - 232 с.

