

ФІЛОСОФСЬКА СКАРБНИЦЯ

Олександр Чорний

●

СПЕЦИФІКА РОЗГЛЯДУ ОНТОЛОГІЧНИХ ПРОБЛЕМ В ІСТОРІЇ УКРАЇНСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ ТА ЇХ СУЧАСНЕ ТЛУМАЧЕННЯ

У сучасній світовій філософії загалом і в українській зокрема проблема буття є фундаментальною проблемою. Всі інші філософські проблеми мають значення лише через те, що вони зв'язані з онтологічною проблематикою. Шукаючи онтологічні першооснови, філософи стверджують своє право на індивідуальний і незалежний спосіб мислення та тлумачення буття. Онтологічний пошук – це пошук своїх коренів, при допомозі яких людина може змінювати світ і відчувати себе потрібною для інших або частиною буття. Ці онтологічні пошуки були раніше і залишаються сьогодні специфічним фундаментом людського існування.

Здобуття Україною незалежності, розбудова своєї державності націлюють нас на пошук нових онтологічних орієнтирів і цінностей, які б мали не імперський чи класовий, а загальнолюдський характер і враховували специфічність їх прояву в житті кожного народу. Ще два десятиліття тому переважна більшість українських філософів були прихильниками матеріалістичного трактування історії української філософії і вважали, що онтологічні проблеми можна вирішувати при допомозі матеріалістичної діалектики, а універсум живе за діалектичними законами. Сьогодні для сучасного світосприйняття ці матеріалістично-діалектичні концепції не є доказовими, а більшість мислителів ХХІ століття вважає, що діалектичної єдності онтології і гносеології поки що не видно.

Вказане вплинуло й на дослідження в галузі національної культури, філософії та онтологічних аспектів вивчення рідного краю, їх нового прочитання та осмислення в руслі сучасного трактування. Адже онтологія сьогодні все більше націлює науковців розвивати свої дослідження в царині вітчизняної філософії. В цьому сучасним філософам допомагає синергетика, яка згідно з дослідженням В.М.Тараненка сьогодні намагається виступити як новий світогляд, світосприйняття, що докорінно змінює розуміння необхідного і випадкового в самих основах побудови світу. По-новому з'ясовуються причини і форми розвитку безжиттєвої матерії й історичних процесів в усіх сферах життєдіяльності суспільства і людини. Формується нове розуміння випадку як самостійного фактора біологічної та соціальної еволюції, визнання ролі випадку в самоорганізованих процесах [1,202].

Тому, на нашу думку, прийшов час переосмислити історію розвитку української філософської думки загалом і Чернігівського регіону зокрема в світлі нового синергетичного тлумачення онтологічних аспектів. Загалом очевидним є те, що

розвиток української філософської думки в сфері тлумачення проблем буття, це складноорганізований соціокультурний процес, а синергетика свідчить, що будь-яка складноорганізована система має, як правило, не одиничний, а безліч власних, відповідних їй природі шляхів розвитку. На розвиток української філософської думки з проблем буття загалом і чернігівської онтології зокрема впливали саме мислителі, в працях яких, на нашу думку, не простежується чітка діалектична єдність онтології і гносеології. Через це актуальною при дослідженні онтологічних аспектів творчості українських мислителів, доля яких була пов'язана з Чернігівщиною, повинна стати саме синергетична складова.

Чільне місце в історії української філософії займають мислителі, пов'язані з Черніговом і Чернігівським регіоном. Ці люди не просто діяли, а задавали тон у численних напрямках національного самоутвердження, продукуючи онтологічні, гносеологічні та соціально-філософські ідеї.

Зокрема, визначним твором Київської Русі, котрий несе в собі онтологічні, гносеологічні та соціально-філософські ідеї, є “Повчання...” Володимира Мономаха (1053-1125), яке, за припущеннями істориків філософії, було написано ним у 1078-1094 роках, коли він був князем у Чернігові, а з 1113 року був запрошений на князівство у Києві. Володимир Мономах проводив політичну лінію компромісів, зниження напруженості, поміркованого реформаторства. У “Повчанні...” він виступає поборником справедливого князівського суду, в основі якого має лежати правда. З точки зору Володимира Мономаха, правда рівнозначна закону, а тому виправдовувати - означає правити по закону, захищати скривджених. Згідно із синергетичним трактуванням прояснюється цікава онтологічна картина князівського буття. Як князь, Володимир Мономах повинен бути справедливим, але чи завжди він робив по справедливості і які межі тієї “справедливості”. Тому тут ми спостерігаємо несумісність мислення і буття як у князя, так і в інших державних діячів, але загалом, згідно із синергетикою, їх діяльність була динамічною і впливала (де позитивно, а де негативно) на життя суспільства.

Досить цікавим для дослідників онтологічних проблем є трактування морально-етичних норм поведінки людини та їх зв'язок з християнським світоглядом. Адже питання світобудови Володимир Мономах розглядав з точки зору традиційного для християнства уявлення, як створений Богом, на “догоду людині” [2, 35]. Тому Мономах учив пам'ятати про вбогих та слабких, поважати старших, остерігатися клятвopушення й неправди, гордині, особливо обману, лінощів, пияцтва й блуду, бо з ними гине душа й тіло, хоча чи дотримувався він сам цих правил і норм, це питання залишається дискурсивним. Він вказував, що належність до роду людського усвідомлюється через світську діяльність, звернену до земного життя, загальнокорисної справи, де праця – найвища міра людини, основа людської особистості. Володимир Мономах не розривав фізичної й розумової праці, а вважав першу необхідною умовою для другої.

Продовження онтологічних, гносеологічних та соціально-філософських ідей Володимира Мономаха знаходимо у Кирила Транквіліона–Ставровецького (нев. – 1646), доля якого з 1626 року і до смерті (помер 1646 р. у Чернігові) була пов'язана з Черніговом, де він був архімандритом Єлецького монастиря. Кирило Транквіліон–Ставровецький написав праці “Зерцало богословії”, “Євангеліє учительное”, “Перло многоцінное”. В українській філософії він є фундатором морального вчення, що базується на онтологічній єдності краси і користі. Красивою є та людина, яка створює своїми руками й розумом матеріальні та духовні блага, що є корисними як їй самій, так й іншим людям.

На думку Ставровецького, якщо ремісник або землероб, мислитель чи поет мають високий достаток власною працею, то це високоморально. У всіх людей є дар Божий – розум, але розум кожний індивід здобуває як від інших людей, з книжок, так і з своєї практичної діяльності [2, 261]. Проте саме життя і діяльність Кирила Транквіліона–Ставровецького, з синергетичної точки зору, вказує на онтологічні і гносеологічні аспекти його життєдіяльності, котрі мають суттєві

розбіжності. Доказом цього є його перехід 1626 року в унію і отримання архімандрії Чернігівського Єлецького монастиря, що теж вказує на відмінності у мисленні і бутті.

Із плеяди українських мислителів виділяється Лазар Баранович (прибл. 1620-1693) з 1650 р. професор і ректор Києво-Могилянської академії, а з 1657 р. – чернігівський архієпископ. Організував школи, зокрема латинську (1674), заснував у Новгороді-Сіверському друкарню, перенісши її згодом до Чернігова, також він є фундатором неформального Чернігівського літературно-філософського гурту вчених.

Л.Баранович автор збірників “Меч духовний” (1666), “Труби словес праведних” (1674), “Лютя Аполлонова” (1671). Л.Баранович у своїх працях роздумував над проблемами буття і давав власні поради, як упорядкувати українське суспільство. Корінь зла в суспільстві він убачав у моральній недосконалості людей, яка зумовлена перебільшеним уявленням про значущість чуттєво-тілесних потреб порівняно із духовними. Всевишній наділив людину розумом і “свободною” волею, і це визначає людей не як рабів Бога, а як його “соработників”. Основою існування індивіда є його вільна діяльність, у процесі якої відбувається самотворення його сутності. Через це Л.Баранович розглядає онтологічні, гносеологічні та соціально-філософські аспекти в антропоцентричному сенсі. Якщо придивитись до творів Л.Барановича та інших вчених, то можна знайти в них і критику філософії. Але підвалиною їх поглядів, зрештою, постає використання методів, пов’язаних більше з раціональним, ніж схоластичним пізнанням. Бо на той час в українсько-православних колегіумах уже викладали логіку, раціональну філософію, філософію моралі та інші світські науки. Чернігівський вчений гурток під керівництвом Л.Барановича добре розумів, що не може бути суттєвим церковний вплив на суспільство, якщо не спиратися на науку. Досить яскраво це проявилось у творчості колеги Л.Барановича І.Гаятовського, який у своїх творах широко використовує різноманітні знання, котрі доцільно розглядати, використовуючи синергетичну методіку.

Вважаючи, що наука й людина повинні підпорядковуватися церкві, яка є носієм абсолютно істинного знання, діячі Чернігівського літературно-філософського кола XVII-XVIII ст. не заперечували знання світських наук. Навпаки, вони вважали що їх треба вивчати, але спираючись на благочестя й високу моральність як на передумову. Піраміда світських наук мусить ґрунтуватися на підвалині церковного віровчення. Престиж церкви та справа її захисту вимагали, щоб духівництво було не лише освіченим, а й передовим у науці, інакше воно не зможе бути поведирем пастви, серед якої на той час уже було чимало грамотних людей. Отже, мудрість людини розглядається Л.Барановичем як зміст і спосіб єдності віри і розуму, релігії і науки, котра відповідно до синергетичного тлумачення є поєднанням непоєднуваного.

Він закликає здобувати світські знання, щоб ближче підійти до універсальної мудрості. Тільки вивчаючи світ, земну природу, людина наближає свій розум до ідеалу. Поряд з плотськими турботами, вважає Л.Баранович, слід не забувати і про віру в ідеал, бо плотський і духовний розум перебувають у стані постійної нерівноваги і протидорства, а віра надає стабільність і спрямованість діям. Хоч науковці і відкидають всяке Божественне провидіння, але хто заперечить те, що плануючи наукове відкриття або дослід, науковці не вірять в його успіх як порядок із хаосу?

Взагалі, там, де застосовується наука, завжди присутня і віра, хоч це не сліпа релігійна віра, але вони подібні одна до одної за суттю впливу на людину. Адже людина до кінця непізнанна істота, тому наука своїм впливом може подіяти на людину, але щоб ця дія була результативною, потрібно, щоб людина повірила в себе, в свої сили і силу свого таланту, тобто в науку.

Завдання людини, вважали чернігівські мислителі, полягає в тому, щоб за допомогою наукового пізнання реалізувати надані їй Богом дари, відновити й

піднести свій теоретичний розум вище того рівня, що в ній є тепер. Розум потрібен не лише для духовного перетворення, а й для здійснення людиною свого призначення у світі - панувати й розумно господарювати на землі. Здійснивши це, людина відкриє для себе «дорогу в небо», тобто за рівнем своїх знань вона наблизиться до Бога.

Таким чином, філософи Чернігівщини розробляли вчення про розум і науку, споріднене з ідеями просвітників Нового часу Західної Європи і яке легко піддається синергетичному тлумаченню. Вони проводили думку, згідно з якою віра може бути раціональною, а розум завжди включає момент віри. Цим започатковувалось в українській філософії безконфліктне вирішення проблеми віри й розуму, або релігії й науки. Адже ще Ісайя Копинський говорив: «Наскільки квітне розум, настільки множитья і віра». Протягом віків ці дві тенденції боролися одна з одною. Але вони поєднались внаслідок того, що в українській культурі було вироблене поняття духовного розуму, який не протистоїть почуттям, вірі, інтуїтивним переконанням, а включає їх.

Але в XVII столітті людям були притаманні сумніви щодо здатності інтелекту осягнути світ і зробити людське життя розумнішим. «При многості мудрості множитья й клопіт, - говорив біблійний Екклезіаст, - хто ж пізнання побільшує, той побільшує й біль» (Екклез. - 1,18). Ці слова деякою мірою характеризують відносини між наукою і вірою протягом XVII ст. Адже що далі йшло пізнання, що більше осягала наука реальні простори, то менше залишалось шансів для віри, щоб домінувати над розумом. Але відкривши для себе безмежжя Всесвіту, розум XVII ст. загубився в ньому, як у пустелі. Щоб пояснити це нове й, по суті, глибоко песимістичне світовідчужання, Б.Паскаль пропонував уявити Землю як піщинку в безмежному просторі, а людину - ще меншою часточкою, що губиться на поверхні цієї крихітки. «...Хай відчує, - пише він, - як вона загублена в цьому глухому закутті Всесвіту, і, виглядаючи з комори, наданої їй під життя, - я маю на увазі зримий світ, - хай усвідомить, чого варта вона сама. Людина в нескінченності - що вона означає?» [3, 214]. Але загубитися у Всесвіті людині не дозволяла наука.

Уже у XVII ст. чернігівський гурт вчених використовує образ хаотичного світу, який сьогодні є одним із складових елементів синергетичного аналізу. Але хаос - не норма, а тільки спотворення дійсних норм і законів світопорядку, котрі залишаються утаємниченими, неясними. Тому хаос не є природним станом, навпаки, він неприродний. Щоб повернути світ і людей до істини, потрібно перебудувати світ, спираючись на науку і віру. Це буде не встановлення сили законів світобуття, а тільки створення належних умов їх дії. Ці умови полягають у тому, щоб довести до кожної людини правильність обраного шляху і закріпити це за допомогою віри. Просвітники на Гетьманщині радили людям: «поступайте як можно верно, не как не разумные, но как мудрые, умея пользоваться временем» [4, 178].

Для них важлива не стільки покора догмі, скільки визнання вагомості науки, розуму, твердості духу, віри в можливість раціонально обґрунтованого втручання людини у хід подій. Подібні розмірковування близькі до загальної світсько-раціоналістичної спрямованості умонастроїв передової частини суспільства тих часів, що проявлялось у зацікавленості і повазі до науки як важливого фактора культури, у раціоналізмі практичного мислення, у новому ставленні до релігії. Зростаюча самосвідомість особи, впевненість у широких можливостях розумної людської активності формували нові принципи світорозуміння з орієнтацією на світські проблеми, на усвідомлення гідності людини - творця своєї долі.

Звеличуючи раціональне начало в людині, діячі чернігівського кола надавали особливого значення її навчанню, моральному вихованню й освіті, вбачаючи в цьому шлях до природного, земного щастя, досяжного зусиллями людей. Обов'язком вчених людей чернігівське коло вважало турботу про освіту народу й покращання моралі, про викорінення вад. «Слепцы и буи некогда умудрятся», - говорив Лазар Баранович.

Крім совісті, вчені у Чернігові розумність оцінювали як критерій добра і зла. Проте сама розумність виявляється обмеженою фіксованим набором догм православного християнства. Тобто вчені чернігівського гурту в цьому плані трималися позиції, визначеної ще П.Могилою: від православного канону не відступати, але ніхто не має права узурпації і його тлумачення. Оскільки ні Біблія, ні пророки, ні апостоли й патріархи вичерпно не виклали суть православ'я, оскільки тлумачення його суті можливе тільки всією православною церквою та її вченим кліром. Така позиція відкривала широкий простір раціоналізму як в плані нових форм раціоналізації догм віри й пристосування богослов'я до змін у суспільстві, так і в плані використання здобутків філософії та наукових даних в аргументації богослов'я та повсякденності.

Концентровано дана методологічна установка була реалізована І.Галатовським у його методичному посібнику «Наука або способ зложення казання», де вказується на необхідність широких знань із найрізноманітніших галузей природознавства та історії. Проте аналіз творів Л.Барановича, І.Орновського, І.Максимовича, О.Бучинського-Яскольда, Л.Крщоновича та інших діячів, причетних до Чернігівського вченого осередку, вказує на те, що всі вони орієнтували народний загаль на ґрунтовне оволодіння науками і самі показували в цьому приклад. Це не були обмежені богослови-догматики.

Події єгипетської, візантійської, сирійської, грецької, римської, вавилонської, єврейської, французької, англійської, датської, російсько-московської та киево-руської історії, відомості про скіфів, сарматів, турків, татар, індусів, персів тощо - невеликий перелік країн і народів, що згадують і на які посилаються філософи чернігівського науково-мистецького осередку XVII-XVIII ст. Треба додати до цього знання дохристиянських авторів, творів апологетів і "отців" християнства, провідних діячів католицизму, західноєвропейських просвітників вже Нового часу, щоб правильно поцінувати те, чому чернігівське літературно-філософське коло не тільки високо цінувало розум і науку, але і проводило переконання в тому, що "новим Адамом" можна стати не стільки завдяки благочестю, скільки внаслідок освоєння наукових знань, оволодіння методами наукової роботи, використання таких знань і методів у різних галузях діяльності.

Отже, наука трактується чернігівським гуртом вчених як сила, покликана здійснити гармонію особи, суспільства, історії та природи. Вони апелювали до свідомості, совісті, мудрості, розуму й віри, переконуючи можновладців та народ у необхідності науки і вважаючи, що кожна людина може піднятися до розумової досконалості, котра сприятиме утвердженню щастя у земному житті. Основа цього - виняткові властивості людського розуму. Тут діє раціональне почуття, яке каже людині, що вона ще не така, якою вона може і має бути. Наука, раціональність, дають найвищу вартість і тим прагненням щастя, які в своїй безпосередній якості були б явищем чистого егоїзму, котрий хоче, щоб щастя й нещастя, радощі і страждання людини залежали від випадкового нагромодження мертвих речей.

Щастя, вважали чернігівські просвітники, не можна заслужити, воно не може постати завдяки людській гідності так, як і нещастя не можна виправдати із негідності людини, із її невідповідності найвищому ідеалу життя. Внаслідок цього людина доходить віри, що її страждання або є наслідком її розумової недосконалості, або ж, якщо вони не пояснюються на цій підставі, вони осмислюються й виправдовуються найвищою розумною волею, яка визнала їх необхідними. Тут віра у здатність людського розуму до світоспоглядання породжує релігійне почуття. Це відзначав і П.Юркевич: "Прагнення людини до гідності й досконалості, моральнісного замирення й довершеності, нарешті, питання про начало й мету існування - ось носії, хранителі й вихователі релігійного почуття в людині". Звідси виходило, що проблему людини і науки неможливо було у XVII столітті розглядати одноосібно, тобто відірваною від релігійного почуття в людині, бо у Бозі, як образі невідомості, людина бачить своє опертя, своє благо, джерело своїх насолод. Адже у світі, де все відомо, немає Бога. "Не Бог єст в світі, але світ в нем, як стог в стоzi",

- писав І.Величковський. Але в житті суспільства ціннісні орієнтири весь час змінюються. І з плином часу проблему людини і науки потрібно було розглядати у нових умовах, коли «бог помер», а традиційний розум виявився для людини, на жаль, надто сумнівним гарантом.

Важливо у даному випадку, використовуючи синергетичну методику, ще раз зазначити оригінальність позиції чернігівського кола, котру можна сформулювати так: розум і віра, наука і вимисел. Адже в сучасній суспільній ситуації, щоб зрозуміти цінність творчого внеску чернігівських просвітників в онтологію, гносеологію та соціальну філософію, щодо проблеми людини і науки, достатньо поглянути на їх вчення з позицій сьогодення, коли філософська думка, спираючись на синергетичну методику, шляхом вивчення інтерсуб'єктивних структур мови, свідомості та буття знову повертається до буття людини у світі. При цьому реалізується єдність раціонального та ірраціонального, науково-предметного знання та вірогідно-пошукових проєктів. Чернігівське коло в цьому плані, можна сказати, у своїй філософії стоїть біля витоків даної тенденції, що повніше усвідомлюється сучасною філософською думкою. Позаяк розуміння людини як виключно рациональної істоти вже не раз приводило до “кризи розуму”.

Про це слушно зазначає відомий німецький філософ Вікторіо Хьосле. На його думку, саме “криза розуму” стала сутнісною причиною “нездужання” сучасної філософії, а головне - її внутрішньої невідповідності своєму власному сенсові. Ознак цієї невідповідності досить багато. Це, перш за все, відсутність внутрішнього синтезу та внутрішній розрив між філософією та історією філософії, що не тільки може мати, але й уже має дуже сумні наслідки для самої філософії: “Якщо відокремлення частини від цілого взагалі означає лише хворобу, - особливо це стосується живого організму та культури (виходячи з цієї ознаки, наша цивілізація є дуже хворою), - то спеціалізація у філософії безпосередньо веде до знищення її поняття, позбавляє її права на існування” [5, 17].

Хьосле, аналізуючи проблему “кризи розуму”, підкреслює, що цю досить невтішну точку зору спростовує, перш за все, сама філософська традиція (уособлена іменами великих метафізиків та філософів історії минулого - від Платона до Віко та Гегеля); в її межах уже так багато було сказано про занепад культури, що варто застосувати сказане для розуміння та парадоксального виправдання сучасності. Розвиваючи свою думку, Хьосле доходить висновку, що якраз на тлі саморуйнування розуму й уможливується розгортання трансцендентально-прагматичної програми відновлення раціоналістичної філософії і водночас пошуків нових, відмінних від традиційного, спрощено-раціоналістичного підґрунтя засад для ствердження життєздатних загальних цінностей у нових умовах, коли “бог помер”, а традиційний розум виявився для людини, на жаль, надто сумнівним гарантом.

Властива чернігівському літературно-філософському колу схильність розглядати розум і віру, науку і вигадку як аспекти людського існування проявилась і в переконанні, що людський інтелект продукує цілий ряд фактів, на основі яких неможливо утворити пов'язані із чуттєвим пізнанням уявні образи, бо вони не мають прямих аналогів у сфері відчуттів. Це відрізняло тлумачення речі в українській і західній філософії. Річчю в українській філософії розумілася не тільки матеріальна, але й будь-яка реальність, створена за участю розуму. До такого типу речей зараховувалися також загальні поняття: роди, види, сукупність ідеальних сутностей, котрі, вважалося, мають власну матерію.

Через це, Бог, ангели, одне слово, весь той світ умосяжних сутностей, що в західній філософії розумівся як ідеальний, в українській думці тлумачився як аспект життя і вважався, внаслідок цього таким, що має матерію, або, як висловлювався Л.Баранович, “плоть”. Бог, правда, хоч і визнавався неосяжним, але він був “сонцем”, “вогнем”, “світлом”, “аеро” (ефіром), “чистим повітрям” і т.д., тобто всім, що хоч і фіксувалось людьми, але залишалось утаємниченим,

невідомим. Тому, як вже відзначалося, світ мислився “серединою”, котру оточувала “відома невідомість” - Бог.

Дане тлумачення, на наш погляд, ментально пов’язане з українською язичницькою традицією, у межах якої вважалось, що світ зробив Дажбог і розмістив його серед “бездни”, тобто серед “відомої невідомості”, де “дно” відоме всім, але заодно воно таке, що є і невідоме. Звідси впливала й дещо інша, ніж на Заході, концепція пізнання, що розділила дійсність, зрештою, на “річ в собі”, яка непізнанна, і “річ для нас”, яку ми пізнаємо, переходячи, як мислив І.Кант, від чуттєвого споглядання до раціональності, а далі - до “практичного розуму”. Розуміння Бога як такої невідомості, що представлена у реальному світі сумою відомих, але не пізнаних стихій, історичних подій, соціокультурних явищ, котрі включені у процес людського життя у світі, як у власному домі, означало, що пізнання, як цілісний акт волі, чуттєвості, розуму тощо, є також аспект життя. Пізнання пластично і хаотично освоює “невідомість відомого”, стикаючись із новими явищами “відомої невідомості”, як Бога. При такому погляді на пізнання наука набувала в людському житті не статус зовнішнього додатку, без якого можна було б і обійтись, а життєво необхідного атрибуту. Тому, зокрема І.Галятівський бажав: “козаком ещѣ богатство науки такой, жебы слухали гетмана своего, полковников и старших и шановали”.

Наука, зрештою, у чернігівському філософському осередку розумілась не тільки як метод або спосіб упорядкування знань та їх систематизацію і масову трансляцію через церкву у суспільстві, що характерно було особливо для І.Галятівського. Наука вважалась також вищим виявом людської раціональності, сферою панування і розвою розуму, що наближається до розгадки таємниць незбагненого - Бога.

Первинним і найважливішим у розкритті істини чернігівські мислителі вважали момент інтуїтивного осяяння, наповнення чи переповнення інтелекту світлом, що відбувається у мить зв’язку людського розуму з надприродним і уможлиблює для людини осягнення закладеної у неї Богом істини. Про це слушно зауважує Г.І.Горак: “Таємниця в людській буттєвості завжди індивідно неповторна, не підлягає оприлюдненню і втіленню у суспільно визнані і формалізовані форми, не придатна для суспільного функціонування” [6, 119]. Значною мірою це має відношення до релігії, віри людини у вищу надприродну силу, Бога. Вона, до речі, наявна в переважній більшості філософських концепцій, у філософії Фоми Аквінського, Спінози, Гегеля, Бердяєва, Хайдеггера, Ясперса та інших.

Невір’я завжди межує з невіглаством. Як справедливо зауважував О. Лосєв, “всі великі мислителі - слава людства - були істинно і глибоко віруючими людьми” (атеїсти ж були пустопорожніми базіками...). Відомі слова Бекона, основоположника позитивної науки: “Трохи розуму, трошки філософії віддаляють від Бога, трохи більше філософії знову приводять до нього”.

Тут доцільно згадати також Дмитра Гуптала (Ростовського) “Алфавит духовный”, виданий у Чернігові 1761 р., в якому він аналізує проблеми релігії і філософії, особливо підкреслюючи значущість останньої: “Всѣ временно в веке сем плачевном, понеже всѣ в нем не постоянно и превратно, всѣ в нем ложно есть и переменно. Есть такие, что ложь вместо истины представляют, однако ложь правдою никогда быть не может. Мудрость есть совершенна. И должна быть неприятна мудрость с ложью или философия с неправдою”.

Релігія найбільшою мірою відноситься до “сокровенного” в людському існуванні, через неї здійснюється причетність до невідомих космічних витоків людського існування, і її слід розглядати, на нашу думку, крізь призму синергетики. Як писав С.Булгаков: “Релігія є активний вихід за межі свого я, живе почуття зв’язку цього кінцевого і обмеженого з безкінечним і вищим, розширення нашого почуття в безкінечність, в прагнення до недосяжного досконаленья”.

Суспільний спосіб людської буттєвості приводить до соціалізації самої релігії, тим самим вихолощуючи її основне призначення і спотворюючи її суть. Спрощений

погляд на релігію характеризує її як фантастичне відображення у головах людей тих зовнішніх сил, що панують над ними у повсякденному житті, як опіум для народу, що орієнтує на потойбічне життя і прирікає віруючих на пасивність. За цим поглядом, релігія буде поступово зникати тою мірою, якою розвиватимуться наука і соціальна практика, культура і виховання особистості. Практика свідчить про односторонність подібного тлумачення феномена релігії, її статусу в духовному житті суспільства, перспектив розвитку і функціонування.

Виявилось, що релігія не лише фантастичне, але багато в чому реалістичне відбиття дійсності. У цьому ми переконались, досліджуючи згідно із синергетичною методикою онтологічну, гносеологічну та соціально-філософську творчість діячів чернігівського літературно-філософського кола XVII-XVIII ст., які в своїх роботах спираються на християнську релігію, вирішуючи низку людинознавчих проблем. І це їм вдалось, бо релігія утримує багато плідних ідей та елементів знання, співвідносних з висновками науки. У релігійній картині світу втілюється багато філософських, моральних, естетичних, природничо-наукових та інших уявлень, що органічно переплітаються з синергетичними ідеями. Релігія не тільки не вимерла з початком і плином соціалістичних перетворень, а навпаки, розвивається витримавши критику, гоніння і репресії, пожвавила свій лет у загальному потоці зростаючої людської духовності. Отож не можна характеризувати зміст релігійної духовності як фантастичний та ілюзорний. Треба намагатися розкрити таємницю цього феномену духовності, що надає йому життєдайний сенс. А допомагає це зробити синергетична методика і наука, як складова буття людини протягом усього її життя і всієї історії людства, як ми вже прослідкували у цьому розділі.

Високо цінуючи філософію як науку, що розкриває правду і спростовує обман і хибність, вирішуючи інші проблеми взаємодії людини й науки, діячі чернігівського кола розкривають перед нами також суттєвий спектр семантичного значення слів і словосполучень, підтверджуючи цим свою ерудицію, знання іноземних мов і світоглядних вчень. Як відзначає Г.Флоровський: "Кругозорь Киевских эрудитовъ, былъ достаточно широкъ, связь съ Европой была очень оживлённой, и до Киева, легко доходили вести о новыхъ движеніяхъ и исканіяхъ на Западе".

Наукові знання слугували діячам чернігівського кола і як аргумент в полеміці з католицькими богословами. Зокрема, про Л.Барановича писав М.А.Паторжинський: "Онъ извѣстенъ былъ и какъ учёный богословъ, смело вступавшій въ состязаніе съ знаменитейшими католическими богословами, и какъ даровитый проповѣдникъ... Онъ приводитъ тексты не целые, а отрывками, и приводитъ въ подтвержденіе такихъ мыслей, съ которыми они не имеютъ ничего общаго, и соединяетъ ихъ отрицаніями, толкуя большею частію въ смыслѣ аллегорическомъ" [7, 228].

Палким послідовником онтологічних, гносеологічних та соціально-філософських ідей Л.Барановича був вже згаданий нами вище, педагог, церковний діяч та український письменник Іоанн Максимович (1651-1715), уродженець м. Ніжина, вихованець, а згодом і професор Києво-Могилянської колегії. З 1696 року архімандрит Чернігівського Єлецького Успенського монастиря, а з 1697 – архієпископ Чернігівський. Заснував у 1700 році Чернігівський колегіум на основі Слов'янсько-латинської школи, що діяла з 1689 року, проаналізувати його філософську творчість теж допомагає синергетична методика.

На думку І.Максимовича, життя людини – це морська мандрівка, яка несе і радість, і плач. Світ, як і море, є релятивним, тут і порядок та сталість, і безладдя та мінливість. Людина як практичний діяч у І.Максимовича весь час пов'язана із світом праці. Внаслідок цього вона повинна пізнавати довкілля, чим збагачує свою особистість. "Ум человеческий, - писав І.Максимович, - всегда празденъ есть и свободен, распространяется, и широко разливается... и внятные прилежные молитвы посылает на высоту". Людина хоче бути не просто щасливою, їй не байдуже, як і звідки походить її щастя, чи є воно наслідком загального безглуздя

речей, чи ж станом, відповідним до її гідності. “Всякая причина, - підкреслював І.Максимович, - узнаётся по зависимости от другой, так составляется ряд причин подчинённых одна другой, и та причина, которая, по бытию своему, не была последствием предшествующей, есть первая причина, причина всех причин”.

Подібну точку зору підтримував і М.М.Коцюбинський (1864-1913), який з 1898 року проживав у Чернігові і збагатив історію української філософської думки своїми онтологічними, гносеологічними та соціально-філософськими ідеями. Світоглядна позиція М.Коцюбинського ґрунтувалася на соціальному аналізі основ зла, причин та обставин, які впливають на соціальне буття людини. М.Коцюбинський зосереджує увагу на такій проблемі, як взаємонівелюючий вплив людського існування, що теж є проблемою в синергетичному дослідженні.

Завершуючи короткий аналіз онтологічних, гносеологічних та соціально-філософських ідей мислителів, доля яких була пов'язана з Чернігівщиною, слід зазначити, що вказане дає поштовх до систематизації та цілісного сприйняття історії філософської думки України, а синергетична методика допомагає розкрити глибинний зміст їх філософії.

Підсумовуючи викладене, можна зробити висновок, що в літературно-філософських працях мислителів, доля яких була пов'язана з Чернігівщиною, зміст поняття “онтологія” складають основи, витоки, першоначала всього існуючого, найзагальніші принципи буття світу, людини, суспільства. В онтологічних проблемах української філософської думки знаходиться відображення та особливість цих основ, витоків та першоначал, що вони існують об'єктивно.

Джерела та література:

1. Тараненко В.М. Альтернативи діалектики.//Основи філософії. Данильян О.Г., Тараненко В.М. –Х., 2003. – 352с.
2. Огородник І.В., Русин М.Ю. Українська філософія в іменах. /За ред. М.Ф.Тарасенка. – К., 1997. – 328с.
3. Паскаль Блез. Мысли // Размышления, афоризмы французских моралистов XV-XVIII вв. - М., 1987. - С. 214.
4. Письма пресвященного Лазаря Барановича. - Изд. 2-е. - Чернигов. 1685. - 254с.
5. Hosle W. Die Krise der Gegen Wart und Verantwortung der Philosophie. Munchen, 1990. S. 17.
6. Горак Г.І. Філософія : курс лекцій. - К., 1997. - 272 с.
7. Паторжинский М.А. Историческая хрестоматия для изучения истории русской церковной проповеди. - К., 1879. - 547с.

Ірина Гончарова



МІФ І ЛОГОС (ПРОБЛЕМА СИНТЕЗУ РАЦІОНАЛЬНОГО ТА ІРРАЦІОНАЛЬНОГО У КОНТЕКСТІ КУЛЬТУРИ)

Проблема міфологічного символізму за своєю суттю є проблемою синтезу інтелегібельного і чуттєвого, раціонального й ірраціонального і тому набуває особливої актуальності в ХХ столітті у зв'язку з кризою раціоналістичної парадигми, яка домінувала в духовному тілі європейської культури протягом останніх століть.

Цивілізаційні процеси породжують численність знакових форм, які можуть стати фантомним світом для людини. У зв'язку з цим актуалізується необхідність вивчення міфологічного символізму як такої форми духовної активності, яка здатна зберегти міру раціонального й ірраціонального в культурі.

У науці і філософії дана проблема набула особливого значення через пошуки раціональності нового типу. Нові наукові теорії розкривають у своїх підвалинах різочу подібність до давніх міфологем, це дозволило інакше подивитися на

проблему відношення між міфом і розумом.

У XX столітті склалася філософія міфу, основу якої заклали в XIX столітті філософські праці Ф.В.Шелінга і Г.В.Ф.Гегеля.

Міф вивчався в багатьох аспектах: як дискурсивна модель ритуалу, як регулятор життя архаїчного колективу, як соціальний феномен, як особливий тип раціональності, як продукт діяльності несвідомого.

Проблема міфу досліджується в межах різних філософських парадигм.

У цьому розмаїтті напрямів і шкіл особливо виділяються символістські концепції міфу.

Е.Касіер аналізує міф як одну із своєрідних символічних форм, за допомогою якої дух прямує у своїй об'єктивації, тобто у своєму самовираженні і конструює особливу сторону дійсності.

Ф.Ніцше розглядає міф у суперечності двох його сторін: аполонічної і діонісійської. Символістськими за своєю суттю є теорії К.Динельта і М.Хайдеггера. До символістських відносив свою концепцію О. Лосєв.

Психоаналітичний підхід до вивчення міфу пов'язаний з іменами З.Фрейда і К.Г.Юнга, цієї проблеми так чи інакше торкалися неофрейдисти Е.Фромм, В.Франкл та інші.

Французький філософ-інтуїтивіст А.Бергсон розглядав проблему міфу у зв'язку з інтуїтивним типом раціональності.

У зв'язку з проблемою пошуків інтуїтивно-дискурсивної раціональності нового типу автор звертався до досліджень всеєдинців: В.Соловйова, С.Булгакова, Л.Карсавина, П.Флоренського, Є.Трубецького і до праць їхніх попередників - П.Юркевича, О.Потебні.

Окремо виділяється підхід О. Лосєва, якого дослідження міфу приводить до ідеї "абсолютної міфології". Лосєв розглядає міф як необхідну категорію не тільки думки, але й життя, що сприймається неподільно на суб'єкт і об'єкт.

Протягом останнього десятиліття виріс інтерес до проблематики міфу в Україні, це зумовлено активізацією культуротворчого процесу в Україні і в цілому в Європі.

Так, В.С.Горський, М.В.Попович, В.Г.Табачковський зробили немалий внесок у дослідження міфів Київської Русі і в теорію міфу як специфічної символічної форми в культурі. Проблема міфу в епістеміологічному аспекті проаналізували С.Б.Кримський, Б.О.Парахонський, В.М.Мейзерський.

Спираючись на теорії міфу, автор статті намагається проаналізувати взаємовідношення між міфом і логосом у процесі деміфологізації культури.

Слова "міфологія" і "деміфологізація" - складні, і це не випадково. Логос і міф завжди перебували в нерозривній діалектичній єдності. Логос заявляє про свою самостійність уже в Античній Греції. Однак проблема відношення міфу і розуму вперше була поставлена в епоху Просвітництва. При цьому міф трактувався прибічниками просвітницьких ідей як щось таке, що протистоїть раціональному розумінню світу, розуму й прогресу культури. Тоді ж сформувалося однобічне розуміння відношення міфу і розуму. Багато просвітителів вважало, що наукова картина світу долає міфологічні уявлення про нього. Подібні погляди продовжували домінувати в європейській культурі і в наступні епохи. Однобічні підходи в дусі просвітницьких можна зустріти в радянській філософській літературі. Автор монографії "Від міфу до логосу" [1, с.33] Ф.Х.Кессіди вважає, що "становлення філософської думки на самостійний шлях розвитку стало процесом переходу від міфу до логосу. Такий висновок він робить на ґрунті окремих висловлювань грецьких філософів. Відомо, що разом з виникненням філософської думки формується спосіб мислення, який узяв під сумнів те, що самоочевидний і тому реальний світ богів, демонів та інших міфологічних сил є істинним світом, а не нашим уявленням про нього. Давньогрецькі філософи поставили питання про розрізнення уявлень про світ від реального світу. Це вже питання не про "життєвську істину", яка тримається на відсталій традиції, а про істину універсально значиму, про істину "саму по собі". Виникає теоретичне

знання, яке намагається знайти деяку ідеальність, підкорити весь досвід нормам безумовної істини, щоб практика ґрунтувалась не на наївному буденному досвіді і традиції, а на об'єктивній істині. Ідеальна істина пізніше стає абсолютною цінністю.

Аристотель не визначає великої цінності міфології, у своїй “Поетиці” він розуміє міф виключно як фабулу трагедії і не ставить питання про відносність міфів реальності. Ставлення Геракліта до народної міфології критичне і навіть різко негативне. Все міфологічне Геракліт вважає вимислом і розглядає як продукт довільної думки поетів і народних розповідачів билин.

Міф не заслуговує уваги як джерело пізнання і пояснення світу.

Однак логос про міф може бути дуже обмеженим. Це, очевидно, дозволило Ф.Шелінгу висловити таку думку: “Чудова обставина, - пише Шелінг, - грекам походження міфології не було зрозумілим більше, ніж нам, хоч вони були ближче до її витоків” [2, с.185].

Новоєвропейська інтерпретація Платона і Аристотеля схильна підкреслювати наростання понятійності мислення як прогрес думки. Однак є такі інтерпретатори, які вважають, що близькість до витоків міфології надавала грецькій думці чарівності і глибини. М.Хайдеггер називав Геракліта і Парменида більше ніж філософами, це були ще справжні мислителі, бо їх думка глибоко символічна. Полемізуючи з новоєвропейським прочитанням Платона, О.Ф. Лосев підкреслює, що символізм греків - це не просте белькотання немовляти, а яскраві типи інтуїтивного осягнення суті світу. В таких символічних категоріях, як “вода”, “вогонь”, “повітря” вміщуються іманентно, як в зародку, і потім виділяються численні форми світу.

Наймудріший з просвітителів Р.Декарт бачив проблему відношення міфу і розуму як протиріччя між чуттєвим і раціональним. З цієї точки зору цікавим є його трактат “Пристрасті душі”. Тут Декарт використовує категорію “фікція”, яку можна інтерпретувати як “міфологізацію в уявленні”. До “фікцій” Декарт відносив кохання, ненависть, поетичний твір, картини природи, перетворені в нашій уяві. Він виділяє власне ті пристрасті, які не викликаються безпосереднім впливом на наші органи чуттів зовнішніх предметів. Однак всі ці образи, тіні, картини можуть справляти на нас ще сильніше враження, бути живішими, ніж образи, викликані безпосередньо спогляданням зовнішніх предметів. Ця інтенсивність і надмірність “фікцій” нашого розуму та уяви створюється, вважає Декарт, довільним рухом “тваринних духів”, випадковим їх напруженням. У його подальших міркуваннях зачіпається питання: міфологізація в уяві - це істина чи омана, реальність чи ілюзія?

Брига від раціоналізму, Декарт не береться віднести «фікції» до оманливої свідомості. На його думку, те, що є помилкою чи оманною щодо перцепцій зовнішніх об'єктів, не є оманною відносно пристрасті. Таким чином, відносно так званих «фікцій», тобто продуктів міфологізації в уяві, питання про істинність чи оману знімається. Все залежить від натягування «тваринних духів» у нас, а тому є довільним.

Однак Декарт намагався створити наукову картину світу, незалежну від випадковості перебування людини у ньому, від наших переживань і уяви. В теорії пізнання Декарта немає місця для «пристрасті» і «фікцій», тому що з припущенням їх існування не можна нічого обґрунтувати.

В епоху Нового часу категорія «розум» одержує свою подальшу визначеність. Ця символічна, неоднозначна категорія інтерпретується як закон, принцип, прядок, вміння підводити одиничне під загальне. Розуму важливо осягнути, як народжується і утворюється множинність.

Зразком «розумного» буття виступає числовий ряд. У формальній логіці розум – це здатність робити висновки, тобто одержувати значення з чистих понять без допомоги нового досвіду, мислення в такому випадку зайняте самим собою. Розум поєднує різноманітне в єдності принципу, для нього зіткнення з фактом, випадком – це зіткнення з інобуттям. Однак уже в класичній філософії намітився критичний

підхід до тієї форми розуму, яка склалася в епоху Просвітництва. Розуму постійно загрожує небезпека однобічності. Ані філософи, ані вчені не можуть охопити безконечне завдання, необхідно спочатку проаналізувати одну сторону, але треба розуміти, що безконечне завдання в цілому і тотальність буття включає багато сторін. Нескінченність горизонтів пізнання заявляє про себе невирішеністю антиномій в межах замкнутих систем. Не можна абсолютизувати окрему відносну істину і ізолювати від інших. Такий підхід загрожує виродженням в однобічний об'єктивізм і натуралізм. Останній бачить в світі універсум суцього, а світ уявляється як об'єктивний на противагу суб'єктивістським уявленням про нього. Істина може бути лише об'єктивною. Людина ніби вбудована в об'єктивний світ, з одного боку, належить універсуму об'єктивних фактів, а з іншого – виступає як особисте я. Вона має цілі й ідеали, але всі ці розмови про «спільний дух» нації – романтизм і міфологія. Дух розуміється як придаток тіла, йому приписується буття у часі і просторі. Для збереження науковості все суб'єктивне повинне бути вилучене, треба віднайти такий метод, який від інтуїтивності сприйняття оточуючого світу приведе до математичної ідеалізації. Всі зусилля науки, заснованої на раціональності такого типу, скеровані на те, щоб знищити найменші ознаки спонтанності сприйняття речей в живому досвіді.

Дотримуючись критичної позиції по відношенню до класичної раціональності, Е.Кассіер намагається відновити права чуттєвих якостей в пізнанні. У нього є таке висловлювання: «Власне цим обмеженням сфери суб'єктивних якостей і відмічений загальний шлях науки. Наука позбавляє їх об'єктивності, але не може повністю знищити їх реальність. Адже кожна риса нашого людського досвіду підіймається до реальності, потребує її. В наших наукових поняттях ми, кажучи, наприклад, про червоне і синє, зводимо різницю кольорів до числової різниці. Було б однак цілком неправомірно говорити про більшу реальність числа, ніж кольору. Насправді число просто має більше узагальнення [3, с.103]».

Таким чином, міфосприйняття оточуючого світу в живому досвіді виступає як контракт з ідеалом істини, що привноситься новоєвропейською наукою. Оскільки світ, що наочно сприймається нами, видається за суб'єктивну реальність, то діючий суб'єкт також виявляється забутим, особистість вченого залишається в тіні. Об'єктивізм намагається спертися на факти, які мисляться як істини, але чому не як ілюзії, адже вони нам дані в безпосередньому досвіді і оцінюються крізь призму певного світогляду. Природознавець також не усвідомлює, що постійна основа його в кінцевому рахунку суб'єктивного мислення – це те, що Гусерль визначив як «життєвий світ». Ця категорія співвідноситься з поняттям «міф», якщо під міфом розуміти сукупність стійких і домінуючих мотивів певної культури, які володіють свідомістю людини даної культури, усвідомлює вона це чи ні. Юнг і Якобсон знаходять також індивідуальні міфології, які співвідносяться з загальною як система взаємопов'язаних мотивів, що констатують ті єдності в творчості вченого чи діяча мистецтва, котрі дозволяють говорити про їх індивідуальні міфологічні світи.

Необхідність подолання однобічності класичного раціоналізму потребувала нової інтерпретації Платона, Аристотеля, Геракліта, інших давньогрецьких філософів. М.Хайдегер намагається подолати однобічність новоєвропейського розуміння категорії «логос» і привести у відповідність з орієнтацією античної онтології.

У Аристотеля феноменологічний підхід до аналізу категорії «логос» зводиться до теорії судження. В розумінні Аристотеля судженням є відповідність і поділ уявлень і понять. Логос завжди є логос суцього, яке явлене в логосі, всілякий логос – ствердження і заперечення, він є наявне суще. Однак, в інтерпретації Хайдегера істина – не просто відповідність наявній дійсності, він вважає, що ідея узгодження у визначенні істини не переважає. Бути істинним – значить, розкривати, давати бачити суще у «непотаємності».

М.Хайдегер трактує логос у Геракліта так же, як «розкритість», логос свідчить

про те, що є сущим. Те, що «каже» себе суще «в як його розкритості», означає самі речі. Аристотель ніколи не наполягав на тому, що вихідне «місце» істини є судження. Логос Аристотеля – це буттєвий спосіб присутності, здатної бути розкритою чи прихованою. Отже, логос здатний як розкривати, так і приховувати суще, він є провідна нитка для підходу до власне сущого [4, с.34].

М.Хайдегер вважає, що грецька категорія «істина» і грецька концепція логоса є незрозумілими. Поширена інтерпретація Аристотелівської категорії «істина» як те, що властиве власне судженню, невиправдане. Для Аристотеля, наприклад, бачення кольорів і їх сприйняття завжди істинне. Проста чутливість і сприйняття чогось завжди націлене на свою ідею, на суще і ніколи не здатне приховувати. З чуттєвим спогляданням пов'язаний передусім «міфос», а не «голос». У Хайдегера ми не знаходимо різнобічної інтерпретації категорії «міф». До дослідження вчення про міф в концепції Платона звернувся О.Ф.Лосєв. Він проводить ретельне порівняння і аналіз категорій «міф» і «логос» і в зв'язку з цим відроджує таку категорію Платона, як «ейдос».

Міф – це ейдос, втілений в інобутті. Логос Лосєв інтерпретує як смисл суті і «вираженість» її. Категорія «вираженість» синонімічна хайдегерівській «розкритість». Ейдос – це також смисл суті, але різниця між ейдосом і логосом починається вже з моменту даності смислу. В ейдосі момент абсолютної єдності вище самої суті, тому він завжди споглядається в своїй простій єдності. Логос може одержати своє значення тільки як поєднання багатьох моментів, як перерахування їх. Ейдос завжди є дещо цільне, а логос є дещо дискретне і множинне. В спрощеному варіанті логос іноді трактують як формальнологічне поняття, яке вміщує суму ознак. Логос аналізує і перераховує цільний ейдос. У кожному з моментів ейдосу вся суть в цілому. В ньому є деяка «картинність», яка об'єднує окремі моменти в одне живе ціле. Сислове ціле предмета в ейдосі охоплюється інтуїтивно, тоді як в логіці розуміється як абстрактне перерахування ознак, як «зміст». Логос О.Ф.Лосєв називає методом підходу до суті, бо в ньому немає смислової картинності, він лише спосіб бачити предмет. В ейдосі смисл інтуїтивно даний і втілений сутнісно. В логосі смисл – абстракція і метод, обґрунтовані в суті.

Таким чином, ейдентична реальність не залежить ні від яких принципів, вона є безпосередньою явленістю, смисловим витвіром суті, її «смилова картинність». Логос – лише метод об'єднання смислів, метод прояву ейдосу в інобутті. Логос – становлення суті в інобутті, але чисто смислове, а отже не час, не рух, тобто не має якісної наповненості, це становлення в сфері самої суті. Логос – не інобуттєва реальність (факти), але лише певна смислова структура.

У зв'язку з проблемою міфу нас цікавить не «чистий» логос і ейдос, а меонізовані. Людина має фізичне тіло, її мислення плинне, забарвлене відчуттями, міф – це завжди меонізований ейдос, тобто ейдос, втілений в інобутті. Міф є завжди вираженням. З точки зору релігійної філософії Лосєва, вираження як енергія суті чи суть в своєму впливі на меон є смисловою картиною, первинним осмисленням матерії тим чи іншим предметом. Ми судимо про вираження певного предмету за тим, як він осмислив матерію чи меон. Вираження – це смислова енергія суті, яка об'єднує суб'єкт і об'єкт. Останні ототожнюються через несуб'єктивну і необ'єктивну енергію суті об'єкта. Вираження – це поєднання ейдосу з тим чи іншим меоном, у результаті виходить смислове становлення ейдосу в меоні. Енергія суті і є цим смисловим становленням. Ейдос є смислом суті, якщо вони співвіднесені з алогічним інобуттям, у такому випадку ейдос і суть є символом. Символ же, який сам себе співвідносить з собою й іншим, є міфом, отже, передбачає самосвідомість, інтелігенцію. Міф – це смисл і його вираження, а також інтелігентний ейдос.

Логос також, як і ейдос, може занурюватися в меон. Фізику, наприклад, важливі не факти, а загальний закон, тоді як наука про факти є наукою про меонізований логос, а не про чистий логос. Лосєв завжди підкреслює, що логос лише метод ейдетизації і меонізації смислу. Чистий логос зберігає всі властивості нерухомості

і абсолютної даності, так як і чистий ейдос. У плінному факті, який становиться, незмінно присутні ейдос і логос. Ейдос при цьому виступає «цільним ліком», а логос є методом змінювання.

Всяка розумна людина, незалежно від культурного рівня і освіти, має спілкування з цілком реальним для неї світом, який для людини завжди є чимось таким, що не є ані числом, ані якістю, ані річчю, але є міфом. Світорозуміння залежить від того, як ми світ інтуїтивно сприймаємо, і в що ми віримо. Це завжди співвіднесеність людини з собою і з усім іншим, а також деяке спонтанне світовідчуття. «Якщо я – матеріаліст і позитивіст, - пише Лосєв, - механічна матерія для мене – жива міфологічна дійсність. Не можна живій людині не мати живих цілей і не спілкуватися з живою дійсністю, якби вона не мислилася, чи на манер старої релігійної догматики, чи у вигляді сучасного механістичного всесвіту [5, с.772].

У цьому вислові термін міфологія означає не логос про міф, а сукупність міфів певного світогляду. Лосєв вважає, що міфічна дійсність і міфологія як сукупність міфів даної епохи є «опорою всілякого знання». Можна сказати, не «опора», а та цілісність, у межах якої розвивається логічне знання, або рухливий горизонт, де ми бачимо наші ідеали і цінності. Наприклад, якщо в міфології античної Греції не було інтуїції безконечного простору і часу, то не було і математичних знаків, які відображають нескінченність. Математика еллінів дуже відрізнялася від новоєвропейської.

Проблема міфу багатогранна, міф – це не тільки інтуїтивний образ світу. В рефлексивній своїй формі він може виступати як особливий тип раціональності. В філософській школі всеєдинців проблема міфу і логосу постала у зв'язку з пошуками раціональності нового типу. В.С.Соловйов, П.В.Флоренський, С.М.Булгаков та інші представники школи всеєдності вважали, що формально логічний розум при дослідженні духовних проблем впадає в невіршені антиномії і говорили про можливість парадоксальної методології. Антиномічний розум катризанської людини, який прагне надати пізнанню континуально-дискретного характеру, в силу принципової неспроможності вирішити протиріччя між безперервно-нескінченим і перервно-кінцевим у людському мисленні, прирочений на невдачу.

В.С.Соловйов, П.В.Флоренський стверджують об'єктивність суперечності в мисленні. У бутті немає єдності і цільності, суперечливість мислення відображає суперечливість буття. Всеєдинці вважали, що філософеми не повинні зглажувати протиріччя, треба лишати їх у всій глибині. Класичний розум відображає буття одномірно, раціональність іншого типу може стати «вище» протиріччя і виражати істинність у процесі становлення. Обмеженість класичного розуму виявляється в недосягненості для нього світу трансценденту, який таким способом мислення не можна ані спростувати, ані утвердити. Прибічники всеєдності, так само, як і Лосєв, трактують «логос» як єдність того, хто пізнає, і того об'єктивного смислу, який пізнається. Науковий досвід сприймався ними як історичне звуження досвіду взагалі. Досвід наукової раціональності повинен охопити і міфічний досвід давнини і містичний досвід християнства. Пошуки раціональності нового типу примусили всеєдинців згадати про міфомислення, якому було чуже протиріччя, а життя в міфі не припускало поділу на суб'єкт і об'єкт. Такий поділ в акті знання породжує масу гносеологічних утруднень. Онтологічний аспект даної проблеми хвилював всеєдинців не менше, вони апелювали до міфології при аналізі метафілософських проблем. Перед усім, їм імпонувала синкретичність міфу. Синкретизм був метою і принципом всеєдності. В одній із самих ранніх своїх робіт, яка називається «Міфологічний процес в давньому язичництві», Соловйов звертається до вивчення міфу. В ній помітний вплив П.Д.Юркевича. Первинне злиття, неподільність – ось ідеал, до якого повинна повернутися релігія на рівні теософії і теургії. Соловйов відмічає той факт, що в релігійному процесі відбулася сакралізація міфу. В архаїчному міфі немає нічого надприродного, відхиленого від реальності, в цьому

відмінність дорефлексивного міфу від релігійного міфу і догмату. Наступний розвиток уявлявся всеєдинням як інтеграція усіх сфер сучасної диференційованої культури, в результаті чого вся світова сукупність бачиться як абсолютно єдина, всеєдина. Вершину розвитку всеєдинці уявляють як точку суміщення сфер дослідно-розумового знання, науки, філософії, міфу і релігії. С.М.Булгаков критикував матеріалізм за повернення до наївного натуралізму, причому з тим недоліком, що в міфі – життєві сили, а тут – мертві агенти. Всеєдинці прагнули узгодити у світосприйнятті неконкретне і конкретне. Основні категорії, такі, як Софія, Логос, вони наділяли особливими характеристиками. Міф завжди переживається, тому міфотворчість припускає не напруження абстрактної думки, а деякий вихід із себе у процесі переживання думки. Достовірність релігійної міфотворчості спирається не на докази, а на впевненість у процесі безпосереднього переживання. Всеєдинці прагнули відповісти на питання, чи потрібна рефлексія з приводу істини, якщо можливе одкровення. У С.М.Булгакова міфологічний процес уявляється шляхом одкровення. В язичницькому синкретизмі він бачить одкровення на нижчому ступені. «Жива суть» безумовної істини може бути даною і в процесі переживання міфу, але мислива її формула знаходиться лише філософією.

Спонтанною, тобто такою, що не потребує логічних доказів, віра була в архаїчному суспільстві. Як тільки в процесі розвитку раціоналізації в культурі виділилася сфера розуму, з'явилася філософія, а потім наука, віра стала рефлексивною. Віра не повинна бути сліпою. До абсолютного необхідно повертатися цілісно, тобто і пізнавально, і життєво. Сфера віри починається там, де зупиняється розум, який повинен застосувати всі зусилля, щоб зрозуміти, що йому доступне. Межі розуму вказуються не зовнішнім авторитетом, але його власною самосвідомістю, яка досягає своєї природу. Предметом віри може бути не тільки зміст релігійного міфу, але й психологічний стан свідомості, а також протиріччя свідомості. В залежності від того, у що вірять, віра розуміється як особливий, порівняно з дослідним і умозоровим, вид знання чи як впевненість і спосіб подолання суперечностей свідомості. Без віри неможливе пізнання істини, бо пізнання не вичерпується даними нашого чуттєвого досвіду і формами нашого розуму. Раціональне знання ґрунтується на протиставленні суб'єкта і об'єкта, віра виступає як містичне знання, яке долає цю протилежність. Під впливом уявлень неоплатонізму всеєдинці зробили висновок про присутність того, що пізнається, в тому, хто пізнає. Граничний випадок такого пізнання – повний збіг суб'єкта і об'єкта.

Знання досвідно-розумове прагне бути етично нейтральним, таке містичне знання, як віра, має морально-етичний характер. Відсутність чіткої предметності в містичному досвіді, а також ствердження самих містиків про те, що цей досвід не можна виразити вербально, спонукає вважати всі містичні будови ілюзорними. Не лише наука, але й монотейстичні релігії завжди ставились насторожено до містицизму. Філософи всеєдності прагнуть раціоналізувати і об'єктивувати віру, довести, що віра має підґрунтя в розумі.

В.С.Соловйов однозначно висловлювався проти «сліпої» віри. Він вважав, що містичне знання, яке розглядається у відриві від наукового пізнання матеріальної природи і розвитку логічного мислення, не є самоцінним. Знання повинне бути цільним і включати поряд з вірою і дане в досвіді. Всеєдинці намагалися раціонально пояснити деякі міфологічні символи віри. О.Ф.Лосев, який по багатьох проблемах приєднувався до всеєдинців, намагався логічно пояснити символ Трійці.

Таким чином, у філософії всеєдності віра і знання не протиставляються. Віра опосередкована одним із елементів своєї структури, а власне містичним знанням, сама виступає як особливий вид знання. Таке тлумачення віри – один із способів її раціоналізації. Більше того, містичний досвід філософії всеєдності так чи інакше був пов'язаний з містичним, а отже, інтуїтивним осягненням світу як цілого.

Така постановка проблеми має прямий вихід на віру, яка трактується в методологічному смислі. Коли предметом віри стає не надприродний, а психологічний стан, вона предстає в філософії всеєдності як впевненість, переконаність. У такій якості віра є смисловим підґрунтям діяльності. В творчому процесі грають роль не тільки здібності раціонально мислити, але й інтуїції, і смислові орієнтири. Хто не вірить, наприклад, в буття і пізнавальність істини і не приймає достовірності перших основ розумового мислення, той, звичайно, нічого не зробить для науки. Цільне знання неможливе без синтетичного акту віри, уявлення, творчості. Віра у всеєдність, з одного боку, як містичне знання направлена на абсолют, а з іншого, - на будь-який об'єкт пізнання, і в цьому смислі розглядається як впевненість. Безсумнівна переконаність виступає як впевненість. Важливу роль у процесі пізнання відіграють ірраціональні моменти: інобуття, озаріння, вольовий вибір. Односторонній позитивізм завжди насторожено ставився до всього, що безпосередньо пов'язане з інтуїтивним у пізнанні. З точки зору такого підходу ірраціональні моменти в акті творчості, а також аксиологічне забарвлення наукового знання рівноцінні його міфологізованості. Витіснення містичного знання з творчого процесу веде до догматизму, бо таке пізнання не здатне вивести за межі системи.

Філософи всеєдності не пригнічували розум на користь віри, але намагалися розділити їх функції, щоб це допомогало вийти із суперечностей, до яких приходять розум, опиняючись на межі з трансцендентним. Інакше не минути повної дискредитації класичного розуму. Інтелект не може не обмежитися однією зі сторін об'єкта, що взаємовиключають одна одну і не в змозі сприйняти повноту буття. «Всеєдина свідомість» може подолати суперечності, вони не зіштовхуються між собою, хоча і належать до різних планів буття. Всеєдінці вірили у можливість інтуїтивного осягнення істини як результату збігу протилежностей, що містяться в кожному твердженні, але не виражені цілком в одному. В бутті необхідно побачити деякий розрив, суттєву різницю абсолютного і відносного, інакше відносно буття може бути пізнане як реальне і врешті-решт, виявитися ілюзією.

Реальна дійсність розуміється Соловйовим як частина «абсолютної всеєдності», це єдина система, існування елементів якої взаємно зумовлене. Така система не має розривів причинного ланцюга, а тому зв'язки в ній носять загальний характер. Повнота буття, котра розуміється як досягнення безумовного змісту, не виключає суперечностей, але передбачає їх, відсутність суперечностей породжує неповноту, односторонність, абстрактність буття. Основне протиріччя всеєдінці бачили у відношенні абсолютного і його інобуття. Спосіб розуміння цього протиріччя виходив за межі звиклих міркувань і багато в чому визнавався міфологічним відношенням до дійсності. Адже міф не знає формально-логічної і взагалі логічної каузальності, яка заважає сприйняттю антиномії абсолюту.

Необхідність міфу і віри як містичного знання можна пояснити так. Реальна дійсність і людина в ній являють собою замкнену систему. Останній властиві протиріччя, які неможливо вирішити. Від їх «ізживання» залежить смисл існування системи. Антагоністичні суперечності можуть позбавити буття людини смислу і цінності. Однак протиріччя існують у межах системи, а поза нею не мають місця, тому що складові суперечностей можуть знаходитися в інших, несуперечливих відносинах. Необхідно вийти за межі системи, такий вихід можливий за допомогою засобів, які набуваються поза нею. Таким засобом може бути віра у її надлогічному розумінні. Міф і догмат, коли входять в мислення, являються йому неприродними і в цьому значенні трансцендентними дискурсивному мисленню.

Таким чином, сучасне пізнання і культура включають різні типи раціональності. Різні шари гетерогенного мислення створюють напругу між полюсами раціонального та ірраціонального сприйняття. Складність символічних форм, які

опосередковують суб'єкт – об'єктні відносини, робить можливим багато-варіантність зчеплень понятійних, естетичних і міфологічних знаків, а також можливість синтезу цих знакових форм і створення нових моделей пізнання.

Джерела та література:

1. Кэссиди Ф.Х. От мифа к логосу. - М.: Мысль, 1972.
2. Шеллинг Ф. Историко-критическое введение в философию мифологии: в 2. – М.: Мысль, 1989. – Т. 1.
3. Кассирер Э. Опыт о человеке. Введение в философию человеческой культуры // Философские науки. – 1991. - № 7.
4. Хайдеггер М. Бытие и время. - М.: AP MARGINEM, 1997.
5. Лосев А.Ф. Бытие. Имя. Космос. – М.: Мысль, 1993.
6. Лютий Т.В. Розумність нерозумного: Монографія. – К.: Вид. ПАРАПАН, - 2007.

Тамара Кушерець



**РЕКОНСТРУКЦІЯ ПОНЯТТЯ «СУСПІЛЬСТВО»
ТА НОВИЙ ОБРАЗ СУБ'ЄКТА ІСТОРІЇ**

Традиційне філософське розуміння зв'язку історії, людини й часу постає перед нами у вигляді двох основних напрямків: аперсонального та персонального. Суть першого полягає у розгляді як суб'єкта історії зовнішніх надприродних сил. Під виглядом персоніфікованих духів, богів або метафізичного провидіння суб'єкт завжди діяв іззовні, формуючи та контролюючи індивідуальне та колективне життя. Таке бачення суб'єкта історії близьке за своєю суттю до міфологічного та релігійного світосприйняття.

Особливо виразно тему перетворення людини на об'єкт дії зовнішніх надісторичних сил представлено у творчості Гегеля. Не заперечуючи ролі видатних людей в історії, німецький філософ наголошує, що вони є лише знаряддями світового духу: „Такими є видатні люди в історії, чия особиста, приватна мета містить той субстанційний елемент, який складає волю світового духу. Їх слід називати героями, оскільки вони беруть свою мету та своє покликання не просто зі спокійного, впорядкованого, освяченого наявною системою ладу речей, а з джерела, смисл якого був прихований і не дорозвинувся до наявного буття; з внутрішнього духу, який ще перебуває поза землею й стукає у зовнішній світ, як у шкаралупу, розбиваючи її...” [2, с.82].

Другий напрямок зачатковується в епоху Відродження, коли був сформований філософський погляд на людину як на самотню особистість, що наділена здатністю творити й мислити і таким чином стала „співрівною Богові”. Енергію суб'єкта історії почали приписувати не всім людям, а виключно героям, пророкам, вибраним геніям тощо. Вони вважалися справжніми історичними діячами, хоча їх харизматичні характеристики вважалися вродженими, генетично успадкованими та індивідуально розвиненими. Даючи оцінку ролі видатних людей, британський філософ та історик XIX ст. Т.Карлейль писав: „Вони, ці великі люди, були вождями людства, вихователями, взірцями і, в широкому сенсі, творцями того, що загальна маса людей намагалася здійснити, чого вона хотіла досягти; все зроблене у цьому світі, є, по суті, зовнішнім матеріальним результатом, практичною реалізацією та втіленням думок, що належать великим людям, посланим у наш світ. Історія цих останніх складає воістину душу всієї світової історії” [3, с. 6].

Згодом виняткова влада видатних людей починає розглядатися не як вроджена якість, а як результат містичного прояву творчої енергії мас, втілення соціальних настроїв та історичної традиції. Вони були лідерами лише тому, що знали, як

підтримувати тих, кого вели за собою. „Маси чутливі; вони обмежуються підтримкою або протистоянням людям, які мають особисте життя та ініціативу ... Життя видатної індивідуальності полягає саме у всемогутньому впливові на маси” [4, с. 3].

Історичне життя – це співжиття, і філософське усвідомлення цього факту привело до формування уявлень про колективних суб'єктів історії або „історичних індивідів”, у якості яких розглядалися етноси, нації, класи, народні маси, покоління тощо. З появою соціології та інших суспільних наук суб'єкт історії соціалізується, він зосереджується в суспільстві, що розглядається в організаційних термінах як цілісність, що саморегулюється та самотрансформується. На деякий час виникає загроза дегуманізації суб'єкта історії, що особливо виявилось в еволюціонізмі та теорії розвитку, з точки зору яких здійснення історії відбувається десь над людськими головами. Під шквалом критики людям було повернено їх статус головних агентів історії, але „соціальна база” останніх була значно розширена. Ідея суб'єкта історії стала поширюватися на усіх людей, а не на вибрану меншість, на усі соціальні ролі, а не лише на керівні. З'явилося усвідомлення того, що хоча кожному індивідові належить невелика роль у загальній історичній драмі, остання є сукупним результатом діяльності усіх. „Метафора ринку”, взята з економічної теорії, допомогла зрозуміти, як у повсякденному житті з індивідуальних та автономних рішень окремих людей виникає „невидима рука”; а метафора, запозичена з лінгвістики, допомогла усвідомити, що у повсякденній практиці люди відтворюють, перетворюють та змінюють своє власне суспільство так само, як у буденних розмовах вони відтворюють, перетворюють та змінюють свою мову. Найважливішим теоретичним висновком таких міркувань стає уявлення про непередбачувані, приховані наслідки людських дій, оскільки усі соціальні зміни бачаться як сукупний, історично акумульований результат того, що здійснили усі члени суспільства за своєю власною ініціативою.

Поняття суб'єкта історії втратило б усю свою актуальність, якби образ акумульованих результатів людських дій не доповнювався уявленнями про цілеспрямовані, навмисні зміни, проведення яких здійснюється колективними суб'єктами дії. На думку Ю.Габермаса, і сьогодні не позбавлена смислу висунута Просвітництвом ідея „поєднати розвиток соціокультурних систем з модусом управління, що базується на саморефлексії, яка носить форму політичного міркування, результати котрого отримують політичну інституціоналізацію у вигляді інтерсуб'єктивних спільнот, що самостворюються та знаходяться на високому щаблі розвитку” [1, с. 229].

У соціальних теоріях кінця XX століття русійні сили історії знаходять своє втілення у колективних або корпоративних суб'єктах дій. „Одні діють „згори”, даючи вказівки, - це уряди, законодавчі та адміністративні органи, корпорації тощо. Інші діють „знизу”, поступово здійснюючи зміни, це асоціації, групи тиску, лобі, соціальні рухи. Їх колективна взаємодія утворює політичну арену сучасних суспільств, а навмисний результат їх дій перетинається з розпорошеною повсякденною активністю індивідуальних діячів. Так індивіди і колективи спільно формують непрямий курс людської історії” [7, с.244].

Новітні соціальні теорії концентрують увагу на двох образах історії – колективному та індивідуальному, намагаючись виявити їх взаємодію та механізми, за допомогою яких вони створюють та відтворюють соціальну реальність. Повернення до ідеї про те, що люди самі роблять свою історію, здійснюється одночасно зі зміною уявлень про суспільне життя як середовище дій суб'єкта. Радикальному перегляду або реконструкції піддається класичне поняття суспільства, яке формувалося як віддзеркалення суттєвих характеристик суспільного життя попередніх епох.

Ідея суспільства невід'ємна від реальності формування національних держав, а під центром або центральною логікою суспільства майже завжди малася на увазі правова держава в англійській та французькій традиції. Такий образ суспільства

починає формуватися ще у XVI, XVII та XVIII ст., коли з'явилась ідея інституту, а Дж.Локк та Ш.Монтеск'є надали інституціональному образу його класичної форми, яка згодом була поставлена під сумнів еволюціонізмом в середині XIX ст. У творах О.Конта, Е.Дюркгейма, М.Вебера та Ф.Тьоніса розвивається ідея про невідворотний підйом сучасності, раціоналізації та секуляризації, що руйнує усе, що пов'язане з сутностями, належностями та віруваннями. „Західний світ, а з ним, ймовірно, вся планета – включається, таким чином, в історичну боротьбу Просвітництва проти традиції, інструментального раціоналізму проти комунітарної експресивності” [6, С.35].

Ідея суспільства могла би бути зведеною до узагальненого образу ринку, якби її розвиток здійснювався не по шляху пошуку порядку у змінах та інституціоналізації нових цінностей. Захисною реакцією проти такої загрози стало апелювання до культурної специфічності на противагу універсалізму „торгового” та індустріального розуму. Західні капіталістичні суспільства пронизувалися могутніми романтичними течіями, що протистояли дегуманізованій сучасності. Однак суспільна думка, незважаючи на це, формується на перетині понять інституту та еволюції, порядку та прогресу.

У останній класичній соціальній концепції Т.Парсонса, що спирається на еволюціонізм, порядок домінував над змінами, а суспільство здобуло вигляду цілого, що стабільно зорганізоване навколо принципів інструментальної раціональності, хоча місце культурних цінностей у ньому було функціонально визначено. Остаточно сформувалася концепція суспільства як цілісної системи, а активність суб'єкта змін пояснювалася його місцем в інституціональній структурі. Дійові особи стають акторами у точному смислі слова, вони грають соціальні ролі, що не створені ними. Саме ця концепція виявилася неспроможною пояснити масові рухи протесту 60-х років у найбільш розвинутих західних країнах.

В міру того як індустріалізація поширилася на нові країни, економічне життя, в якому зосереджені головні принципи змін і яке вважалося сферою раціональності вільної від будь-якого зовнішнього впливу, стає все більше пов'язаним з політичними процесами та культурною специфікою. Це остаточно заперечило ідею лінійної еволюції, що поступилася місцем концепціям, які визнають можливість різних шляхів економічної та соціальної трансформації. Детальний аналіз аргументів проти ідеї еволюції не є завданням даної статті. З огляду на окреслену у ній проблематику зауважимо, що спонтанний характер еволюції заперечує активну роль суб'єкта у соціальних змінах, яка вочевидь давала про себе знати, починаючи з давніх реформ та кодифікації законів, закінчуючи революційними проектами нинішньої епохи. Певна частина трансформацій завжди здійснювалася з попередніми намірами та осмислено. Щоб підкреслити це, деякі мислителі сучасності говорять про „гуманістичну історію” на противагу „природній історії”. Отже, як бачимо, поняття інституту та еволюції, на перетині яких виникає класичне уявлення суспільства, сьогодні критично переосмислюються.

Критичного аналізу також потребує зв'язок поняття суспільства з розвитком національних держав. Як зауважує Н.Смелзер, „поняття національного суспільства було витвором не тільки інтелектуальних зусиль соціальних теоретиків та суспільствознавців. Воно зародилось також із більш чи менш організованих проектів самих сучасних національних суспільств, які у своїй недавній історії обстоювали політику забезпечення та застосування сили і насильства у національній державі; культурної ідентифікації через освіту, мовну політику та засоби масової інформації; лояльність через виховання національних почуттів та апелювання до них” [5, с.70]. Національні суспільства самі працювали на злиття національної економіки, державного устрою, соціальних зв'язків та культури – аби перетворити „уявні спільноти” на реальні.

Суспільство у значенні національного вже не є тим, чим воно було раніше, принаймні в ідеально-типовій формі XIX століття. Щасливе поєднання контролю над багатствами, влади, впливу, культури та соціальної солідарності перебуває у

процесі розпаду на окремі утворення – і наднаціональні, і субнаціональні, які перетинають кордони держав-націй. Процеси зростання культурної багатоманітності всередині національних суспільств, з одного боку, та глобалізація, з іншого, є яскравим тому підтвердженням. Слід погодитися з думкою, що національне суспільство дедалі менше стає справжньою основою поведінки, взаємодії та інституційного життя. Було б дедалі менш коректним вважати його головною аналітичною основою для оформлення та організації знань про суспільне життя. „Можливо настав час скинути державу-націю з трону аналітичної суверенності, відповідно до того як послаблюється її реальна основа економічної, політичної, інтеграційної та культурної суверенності” [5, с. 113].

Реконструкція поняття суспільства відповідно до сучасних умов супроводжується відокремленням держави та громадського життя. Суспільне життя втрачає свою єдність, центр, свої механізми інституціоналізації та контролю, а держава за цих умов лише міцніє. „До суспільного життя не можна більше застосовувати образ Єдиного, останній же обертається проти нього. Єдине могло бути ототожненим з метасоціальними гарантими соціального порядку, будь то Бог, Розум чи історія. Сьогодні Єдине не є більше метасоціальним, воно прагне підмінити собою соціальне життя, розчавити соціальні відносини, багатоманітність поведінки та автономію типів соціальної діяльності. На руїнах ідеї суспільства розвиваються блискавично і в конкуренції між собою: історичність, тобто здатність суспільства виробляти самих себе, і тоталітарні держави, котрі накладають принципи єдності, що руйнують соціальні відносини” [6, с.42].

Держава не виступає більше принципом єдності суспільного життя. Її сприймають скоріше як керівника підприємства, бюрократа або як тоталітарну владу, але не як агента інтеграції дійових осіб суспільства. Ось чому національні почуття, особливо в Європі, значно слабші, ніж були п'ятдесят років тому, плоди культури все більше стають інтернаціональними, а кількість людей, що подорожують, стрімко зростає. У той час, коли зростає значення держави в економічній сфері, соціальне життя складається із мінливих форм поведінки, інтелектуальних дебатів, суспільних конфліктів. Ці конфлікти та суперечки самі собою автоматично досягають деякої єдності, що не потребує жодного зовнішнього примусу на зразок державного втручання. Соціальні конфлікти, на думку А.Турена, все частіше зорганізовані навколо конкретної суспільної мети, а саме споживання, котре суспільство робить із своєї власної здатності впливати на самого себе, що визначено французьким мислителем як історичність. „Ідея суспільства отримує внаслідок цього новий смисл, що віднині значно менше визначається інститутами, центральною владою, цінностями та постійними правилами суспільної організації, ніж тією цариною суперечок та конфліктів, котра має як глобальну мету суспільне споживання символічних благ, що масово виробляються постіндустріальним суспільством” [6, с.50]. Ця сфера перестала бути рівною за обсягом певній національній державі. Відтепер її слід шукати як на наднаціональному, так і на інфранациональному рівнях. Політичне життя все більше ототожнюється з управлінням економікою, а суспільне життя – зі сферою культури та проблем особистості.

Класична концепція суспільства не виокремлювала державу, головного агента історичних трансформацій та громадянського суспільства, тобто системи суспільних відносин. Сучасний критичний аналіз показує, що класичний образ суспільства не містив умов інтеграції суспільної системи, а скоріше створював теологічний образ змін. Внаслідок цього у центр аналізу були поставлені не стільки цінності модернізації, скільки діяльність держави, взята як метасоціальний принцип, а саме, смисл історії.

За нових умов помилково було б розглядати як суб'єкт історії появу надзвичайної людини, що, ставши майже богом, володіє могутнім потенціалом виробництва і трансформації. Саме від такої помилки застерігає Ю.Хабермас, коли пише, що „суб'єкт історії, що сам себе створює, був і є фікція” [6, с.229].

Акцент переноситься на управління розвитком соціокультурних систем, на конфлікт з приводу керівництвом цим процесом. Таким чином, перспективи реконструкції поняття суб'єкт історії пов'язані одночасно з його гуманізацією та соціалізацією в рамках соціальності нового типу. Прикладами останніх стали масові рухи протесту 60-х років в історії західних країн ХХ століття. Теоретичне осмислення цих нових феноменів знайшло свій вияв у численних їх визначеннях, серед яких цікавим з огляду на заявлену у статті проблематику є таке: „Соціальні рухи це поняття, що призначене позначати не будь-який тип колективних дій, а лише той тип справді центральних конфліктів, що ставить під сумнів суспільний контроль над історичністю, над моделями створення відносин між конкретним соціальним цілим, що для зручності може називатися суспільством та його оточенням” [6, с.41].

Соціальні рухи – це принципово нове поняття у порівнянні з тим, що раніше могло називатися „суспільними силами” чи то в рамках теорії еволюції, чи то в функціонуванні певних систем. Ідея соціальних рухів вимагає рахуватися з тим фактом, що дійові особи знаходяться не лише під впливом ситуацій, але й виробляють їх. Саме ця обставина є вирішальною при порівнянні змісту понять класу та соціальних рухів. Починаючи з К.Маркса, у соціальній теорії склалася стійка традиція розглядати класи як елементи економічної структури, а класову свідомість пов'язувати з місцем у системі виробництва. Класова боротьба хоча і вважалася рушієм історії, але в кінцевому підсумку була виявом об'єктивного процесу зміни суспільно-економічних формацій. У другій половині ХХ століття Р.Мілс, Р.Дарендорф та інші дослідники показали, що зростання чисельності службовців, людей, що зайняті у сфері обслуговування, остаточно підірвало марксистську надію на те, що позбавлений власності пролетаріат в цілому виробить спільну класову свідомість і стане скерованою конфліктною групою, а творці теорії постіндустріального суспільства, серед яких Д.Белл, відмовляються від тверджень, що зростання значення знань, інформації у виробничих процесах автоматично приведе до домінування інтелектуалів у суспільному житті. „Як показала подальша історія, переходи від (професійних Т.К.) категорій до груп із власною свідомістю і до політично активних груп є радше проблематичними, ніж неминучими” [5, с.75]. Отже, теоретична модель „суспільний розподіл праці > категоризація > соціальна група > свідомість групи > політична мобілізація > соціальна трансформація” не видається більше перспективною для розвитку уявлень про суб'єктів історичних змін.

Соціальний рух не є відповіддю на суспільну ситуацію. Навпаки, остання є результатом конфлікту між соціальними рухами, що борються за контроль над культурними моделями. Такий конфлікт може привести до розпаду політичної системи або, навпаки, до інституціональних реформ, він постійно проявляється у формах соціальної та культурної організації, у владних відносинах. „ Соціальний рух – це конфліктна дія, за допомогою якої культурні орієнтації, поле історичності трансформуються у форми суспільної організації, визначені одночасно загальними культурними нормами та відносинами соціального панування” [6, с.87].

Розгляд соціальних рухів як основних мобілізаційних сил дослідники пов'язують з виникненням постіндустріального суспільства, в якому значно збільшилася здатність до самодіяльності та розширився діапазон можливостей і варіантів вибору. Дійові особи в минулому мали обмежену здатність діяти, оскільки більше належали до світу відтворення, ніж перетворення. Сьогодні ми є свідками скорочення сфери священного, що спиралося на традицію. Нові соціальні рухи більш відкрито, ніж це робили „старі”, ставлять під питання цінності культури і суспільства. Тому вони безпосередньо базуються не тільки на соціальних, але й на інтелектуальних та етичних переконаннях. Якщо індустріальне суспільство змінювало головними чином засоби виробництва, то постіндустріальне змінює цілі виробництва, тобто культуру. Тому давати характеристику дійовим особам останнього було б некоректно, виходячи з посилянь на певну технологію.

Сучасні рухи протесту, борючись із зростаючою концентрацією влади, із проникненням апаратів рішення у всі сфери соціального та культурного життя, що все більше набувають форми прямих маніпуляцій, вважають головною метою не завоювання влади та переустрої держави, а навпаки, захист індивіда, міжособистісних відносин, маленьких груп, меншин від центральної влади і особливо від держави. Сам факт, що сьогодні соціальні рухи слабкі і їх вплив більш розпорошений ніж організований, демонструє значну автономію згаданих рухів по відношенню до політичних інститутів та держави, у той час як політичне життя все більше зорганізовується навколо вибору економічної політики.

Нові соціальні рухи атакують не поділ праці і не форми економічної організації. Їх протест знаходиться на рівні глибоких культурних цінностей. Критика індустріальних цінностей демонструє прагнення дійових осіб, що діють у сфері культури, утримати або знову здобути контроль за своєю власною поведінкою, так, як колись робітники прагнули зберегти контроль над умовами своєї праці. І хоча це прагнення має вигляд протесту проти встановленої соціальної практики, воно не виражене у вигляді якихось грандіозних проектів майбутнього, як це відбувалося ще століття тому. „Найкраще соціальні рухи проявляються у формі заклику до суб'єкта, який характеризується швидше своєю творчою здатністю, ніж своїми творіннями, своїми переконаннями, ніж результатами” [6, с.171]. „У цей період суб'єкт проявляє себе ... усвідомленням дистанції по відношенню до неважливих та чужих йому речей, своїм бажанням свободи та творчості” [6, с.199]. Так, наприклад, активістки жіночого руху, організовуючи масові рухи протесту, змушували суспільство „побачити” прояви панування, виключення та обмеження автономії в тому, що до цього сприймалося більшістю як самим собою зрозумілим порядком речей. Через публікації та університети феміністки розповсюджували свою інтерпретацію жіночої ролі, жіночого тіла, жіночої ідентичності. Вони опротестували традиційні уявлення про розподіл домашніх обов'язків та відповідальності за виховання дітей. Вони примусили суспільство розглядати проблему абортів та доступу до контрацептивів не виключно з точки зору планування сім'ї, а з точки зору особистісної автономії жінки.

Свідома дистанція, що посідається індивідами та колективами по відношенню до інститутів, практик та ідеологій, є запорукою того, щоб дійові особи суспільства не втратили свою творчу здатність. Однак не слід забувати, що свідомість, завдяки якій здійснюється дистанціювання, є не єдиною характеристикою суб'єкта. „Акт волі виривається із самого центра суб'єкта... Воліти – примусити прагнути зробити щось. Ми власне прагнемо, коли, окрім бажання, щоб речі залишалися такими, як вони є, вирішуємо реалізувати наше прагнення здійснити ефективні дії, котрі б перетворили реальність” [4, с.18]. Соціальні рухи через нові форми соціальних конфліктів прагнуть надати новоствореним культурним ініціативам та орієнтаціям нових соціальних форм. Отже, соціальні рухи стають вирішальними агентами історії, оскільки згідно з новими уявленнями, історична реальність формується через конфлікти, а також через вимоги, висунуті ними щодо надання специфічних форм культурним орієнтаціям.

Джерела та література:

1. Габермас Ю. Про суб'єкт історії. Деякі міркування щодо хибних перспектив // Єрмоленко А.М. Комунікативна практична філософія. – К., 1999.
2. Гегель Г.-Ф.-В. Філософія історії. – СПб, 1993.
3. Карлейль Т. Герои, почитание героев и героические истории // Карлейль Т. Теперь и прежде. – М., 1994.
4. Ортега-и-Гассет Х. Тема нашего времени // Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? – М., 1991.
5. Смелзер Н. Проблемы социологии. Георг-Зимелівські лекції. – Львів, 2001.
6. Турен А. Возвращение человека действующего. – М., 1998.
7. Штомпка П. Социология социальных изменений.- М., 1996.
8. Яцук Т.І. Філософія історії: Курс лекцій. Навчальний посібник. – К., 2004.



ЕЛЛІНСЬКА І КАТОЛИЦЬКА ФІЛОСОФІЯ ЯК ДЖЕРЕЛА ФІЛОСОФСЬКО-ОСВІТНІХ ПОГЛЯДІВ Г. Г. ВАЩЕНКА

Досліджуються особливості впливу елліністичної і католицької філософії на формування світогляду Г. Ващенка як філософа-педагога. Особлива увага приділяється проблемі аналітико-синтетичного мислення. Автор вважає, що значною спонукую до філософсько-освітнього думання Г. Ващенка була грецька класична філософія, в той час як католицька виконувала функції опозиції.

Мета цієї статті – дослідити вплив елліністичної і католицької філософії на формування філософсько-освітніх поглядів Г. Ващенка, тобто окреслити ті базові вихідні позиції, які задавали й формували його дослідницький результат. Під цим кутом зору ми й спробуємо здійснити пропоновану розвідку – уперше у вітчизняній філософській літературі.

Вивчаючи праці того чи іншого мислителя, варто враховувати джерельну основу, першовитоки, коріння його світогляду, адже саме вони утворюють підґрунтя запропонованих ідей, творчих напрацювань, визначають феномен особистості. Аналіз творчого доробку українських філософів-педагогів Г. Сковороди, К. Ушинського, П. Юркевича, П. Куліша, С. Русової, Ю. Бачинського та інших переконливо показує: історія філософії освіти охоплює не лише ті вчення, що визрівали на терені культури України незалежно від того, в якій країні через обставини життя довелося авторові формулювати свої ідеї, але й містить у собі філософські міркування з ознаками і властивостями інших культур. “Коріння української релігії, філософії, мистецької творчості, – зазначає П. Кононенко, – у праглибинах етногенезу багатьох цивілізацій і культур (як матеріальних, так і духовних, починаючи принаймні з Трипільської)” [10, 238]. Сказане, зрозуміло, безпосередньо стосується й творчості українського філософа-педагога 10-60-х рр. ХХ ст. Г. Г. Ващенка.

Виходячи з цих засновків, ми зосередимося на дослідженні й вирішенні як мінімум двох вихідних і принципових проблем:

– який масштаб і вектор впливу теоретичних засад елліністичної і католицької філософії на формування філософсько-освітніх поглядів Г. Ващенка;

– чи вкоріненість феномену Г. Ващенка в соціокультурний процес ХХ ст. має вузько національний характер, чи його педагогічні ідеї спираються не лише на українську, а й європейську та світову культуру.

Проблема джерел філософсько-освітніх поглядів Г. Ващенка в науковій літературі не розроблена. Окремі аспекти доробку українського філософа-педагога знайшли свій відбиток у творчих рефлексіях головним чином науково-педагогічного спрямування. Серед цих досліджень варто назвати праці А. Алексюка, А. Бойко, О. Вишневського, О. Коваля (Бельгія), П. Кононенка, А. Погрібного, німецького дослідника Г. Хілліга та інших.

Останнім часом в Україні зростає значення такої наукової галузі, як *філософія освіти*. Серед сучасних вітчизняних мислителів, які зробили вагомий внесок у розробку теоретико-методологічних основ вивчення філософії освіти, виділимо таких, як В. Андрущенко, А. Бичко, І. Бичко, П. Гнатенко, М. Култаєва, В. Лутай, М. Романенко, В. Табачковський, В. Пазенок, В. Шевченко, Л. Горбунова, С. Клепко. Широкий світоглядний, філософський погляд на освіту, суспільство, праці українських і зарубіжних педагогів у їхніх дослідженнях поєднується з особистісною оцінкою поступу систем освіти в Україні, парадигм її модернізації, шляхів розв’язання сучасних фундаментальних освітніх проблем через поєднання

інтересів суспільства, держави й особистості.

Освіта, її організація в контексті глобалізаційних та інформаційних процесів, напрямки розвитку знаходяться в епіцентрі дискусій, що розгорнулися нині у світовому інтелектуальному середовищі. Тому варті уваги узагальнення теоретичного досвіду освіти відомих зарубіжних учених (К.-О. Апель, Г. Блуменберг, Ю. Габермас, М. Дамміт, Ж. Дерріда, А. Макінтайр, Ж.-Ф. Ліотар, П. Рікбор, Р. Рорті, Х. Патнем, М. Фуко та ін.).

Автор даного історико-філософського дослідження, аналізуючи джерела філософського осмислення освіти Г. Ващенком, розкриває зміст його наукових праць. Передусім це такі роботи, як “Загальні методи навчання”, “Виховний ідеал”, “Виховання волі характеру”, “Християнство і майбутнє людства”, “Мораль християнська і комуністична”, “Проект системи освіти в самостійній Україні”, “Роля релігії у житті людства та релігійне виховання молоді”, “Хвороби в галузі національної пам’яті”. Досліджуючи твори українського філософа-педагога, ми враховуємо історичний контекст їх написання, *Zeit geist* “дух часу” (як радянського, так і еміграції), особливості ментальності тієї доби, намагаючись не переносити нинішнє світосприйняття і світорозуміння на тогочасні уявлення. Намагаємося також враховувати національні особливості української філософії освіти, соціокультурну специфіку християнської філософії, прихильником якої був Г. Ващенко.

Задля досягнення поставленої мети автор розвідки використовує компаративний, тобто порівняльно-історичний метод, методи системного, конкретно-історичного і структурно-функціонального аналізу. Автор залучає також трансформаційний і синергетичний підходи для дослідження джерел філософсько-освітніх поглядів Г. Ващенка. Іншими словами, тут поєднуються філософсько-освітні і теоретико-педагогічні підходи, що свідчить, з одного боку, про методологічний плюралізм авторської позиції та повагу до різних методологічних підходів, з другого, – це дає можливість творчого прочитування філософсько-освітніх ідей, концепцій, точок зору, шкіл, рухів тощо.

Сьогоднішня філософія освіти актуалізує практичний аспект історико-філософських досліджень творчого доробку українських філософів-педагогів, що чітко проявився у виховному ідеалі Г. Ващенка: “Служба Богіві і Батьківщині”. Важливим, як нам видається, для дослідження джерел філософсько-освітніх поглядів Г. Ващенка є розуміння того, що основою християнської філософії він вважав “євангельське вчення і класичну філософію, перш за все грецьку” [3, 42]. У цьому плані філософ-педагог, спираючись на “отців церкви”, фіксує близькість у найважливіших точках вчення найвидатніших грецьких мислителів: Сократа, Платона, Аристотеля і християнського вчення. Так, Г. Ващенко неодноразово посилається на Юстина, одного з “отців церкви”, який намагався довести сумісність християнського вчення з грецькою філософією. Торкаючись точок дотику християнської філософії з вченням, зокрема, Сократа і Платона, Юстин писав: “Все добре, чого вчили всі філософи, належить нам, християнам. Всі люди причетні до божественного слова, що його сім’я посіяне в їх душах. Силою цього Розуму, що виходить із Слова, старовинні мудреці могли час від часу висловлювати вірні думки. Бо все те, що говорили або відкривали філософи, вони одержували через споглядання або часткове знання Слова. Сократ, наприклад, до деякої міри знав Христа, бо Слово все просякає своїм впливом. Тому і вчення Платона не суперечить вченню Христа, хоч і не вповні співпадає з ним. Всі, що жили по слову Божому, – християни, хоч і визнавали себе за поганців” [Див: 3, 42].

Щодо зв’язку філософсько-освітніх поглядів одного з видатних давньогрецьких мислителів Сократа, який, як відомо, започатковує епоху зрілої класики античної філософії, з філософією освіти Ващенка вкажемо на те, що український філософ-педагог особливого значення надавав сократівському, або евристичному методу як діалогічній формі навчання. Сутність цього методу можна розкрити в таких положеннях: вчитель за допомогою системи запитань-відповідей

виявляє заховану у свідомості людини істину; навчання у своїх методах має збігатися із природним процесом духовного людського розвитку; метод послідовного і систематичного навчання повинен відповідати закону тієї психічної послідовності, з якою розумові здібності виробляються природно і самобутньо.

Евристичний метод, що давав можливість отримання істинного знання шляхом поступового сходження від одиничного (або філософсько-конкретного) до загального (або філософсько-абстрактного), на думку Г. Ващенка, виникає не тільки з педагогічної практики Сократа, а безпосередньо пов'язаний із його філософічними поглядами. Проте Г. Ващенко лише в загальному плані характеризував Сократа і Платона як представників ідеалістичної течії в грецькій філософії. Тому є потреба, хоча б коротко, зупинитися на основних положеннях ідеалістичної філософії доби Сократа і Платона.

Отже, справжня дійсність, справжнє існування належить ідеям, що створюють собою світ дійсного. Але водночас існує світ недійсного, або апокрифічного. До цього світу належать речі та явища, що оточують людину і що їх вона звикла визнавати за реальний світ. Цей недійсний світ людина пізнає за допомогою зовнішніх відчуттів. Тому такі знання, на думку грецьких філософів, не є дійсними, і речі, що їх людина пізнає, являють собою лише тінь дійсних речей або ідей.

Варто визнати, що Сократ, дотримуючись принципу *“я знаю тільки те, що нічого не знаю”*, тим самим унеможлилював завершене вчення. Завданням мислительної діяльності він вважав пошук істини. Але істина, за Сократом, захована в самій свідомості людини і справжнє мистецтво педагога полягає в тому, щоб допомогти вихованцю виявити та зрозуміти її. Самій людині, на думку видатного грека, важко виявити істину, їй потрібна зовнішня допомога вчителя. Тому Сократ і порівнював роль учителя з роллю акушерки (його мати Фенорета, як відомо, була повитухою), яка сама не родить дитини, а тільки допомагає їй народженню. Звідси й *майєвтика* (від грецьк. *maieutike* – повивальне мистецтво), або, іншими словами, завдання інтелектуального спілкування – *“приймати пологи істини”*.

Г. Ващенко, ставлячи за мету виховання *“всєбічно розвиненого, активного діяча для суспільного добра”*, поклав, по суті, в основу навчання такі сократівські філософсько-освітні принципи, як систематичність і природовідповідність. Принцип систематичності український учений розглядав як одне з найважливіших завдань навчального процесу, оскільки він має виробити в учнів *“цілісний світогляд”*. Тому принцип систематичності, на переконання філософа-педагога Г. Ващенка, стосується як викладання окремих дисциплін, так і навчання в цілому.

Принцип природовідповідності Г. Ващенко розуміє подвійно: з одного боку, він трактує його як навчання, що відповідає особливостям дитячого віку, а з другого – як відповідність законам природи взагалі. Але особливо Г. Ващенко підкреслював, що принцип природовідповідності навчання вимагає від учителя ґрунтовного засвоєння здобутків сучасної психології дитинства і відповідної побудови навчально-виховного процесу. *“Діти, – читаємо у праці “Загальні методи навчання”, – мають оволодіти в школі найважливішими здобутками науки, але в певній послідовності, відповідно до своїх вікових властивостей; школа має враховувати й психічні властивості дітей, рівень труднощі тих чи інших положень науки для дитячого розуміння”* [4, 84-85].

Аналізуючи сократівський прийом навчання, ми проясняємо для себе ті закономірності духовного інтелектуального розвитку, які зумовили педагогічний метод Сократа й водночас слугували Г. Ващенку підставою раціонального мистецтва інтелектуального виховання української молоді. Як ми знаємо із діалогів Платона *“Федон”*, *“Федр”*, *“Теетет”*, *“Бенкет”*, *“Софіст”*, *“Парменід”* та ін. [Див: 12], Сократ у своїх бесідах користувався аналогіями, або, за Платоном, *образами*. Йдеться про те, що Сократ за задалегідь продуманим педагогічним планом спрямовував розум своїх співбесідників від відомого до невідомого, відповідно до емпіричного закону духовного розвитку. Цей прийом індуктивного

мислення за аналогіями мав для Г. Ващенка велике значення в раціональному навчанні, як і той метод, який використовував Сократ у своїх бесідах, коли переходив від *того, що краще відоме, до невідомого*, що, за висловом Аристотеля, для розуму значно істотніше, ніж відоме нам (“Метафізика” 1007 а).

Другий психологічний метод, з котрим узгоджувалися бесіди Сократа, можна визначити як перехід *від часткового або простого до загального і складного*. Сократове Я, котре постійно “вирушало назустріч людям”, мало потребу в діалозі й зверненні до *Іншого* як рівноправного партнера. Але діалог Сократа обертався навколо якого-небудь *загального вислову*, розкладаючи його на окремі частинки, які згруповані в цьому вислові, як у топосі, і, аналізуючи кожну частинку, спрямовував розум слухача до свідомого загального поняття.

Розум людини, свідомо засвоївши собі ці прості, кожна у своїй окремішності, істини, може досить легко доходити до цих складних розумових операцій. Така обробка розуму, що становила педагогічне завдання навчання Сократа, цілком співзвучна з роботою Г. Ващенка “Загальні методи навчання”. Головна проблема, яка поставлена українським дослідником у цій праці, на думку автора даної статті, криється в питанні “Які причини стримують вчителя від стимулювання в учнів духу шукань?”.

Вирішуючи зазначену проблему, Г. Ващенко звертається до духу Сократового методу, який проявляється в його меті: пробудження свідомості в слухача або співбесідника свого *незнання*, прагнення до знання і любові до істини, виховання за допомогою цього методу людей із свідомим, твердим і самостійним способом думок і характером. Спираючись таким чином на сократівські філософсько-освітні принципи, Г. Ващенко й формує образ “*вольової, характерної людини*”. У цьому зв'язку варто навести думку дослідника творчості Сократа російського філософа-педагога другої половини XIX століття, вихованця Київської духовної академії М. Маркова, який високо оцінював “виховне значення так званої Сократової *іронії*, негативної форми його бесід, його перехресних запитань із розрахованим ухиленням від позитивних власних думок під приводом (видом) *незнання*. Позитивна кінцева мета Сократових бесід – “наука і мистецтво”, – завдання яких зробити людину доброю і щасливою” [11, IV-V].

Особливо рельєфно зв'язок між Сократом і Г. Ващенком проявляється, коли мова йде про принцип виховного навчання. Сенс цього принципу, на думку Г. Ващенка, полягає в тому, що навчання, сприяючи утворенню того чи іншого світогляду, впливає на поведінку людини, оскільки остання значною мірою залежить від світогляду й переконань. Проте на поведінку впливає й метод навчання, бо він може виховати не тільки певні риси інтелекту, а й вдачі. Використовуючи одні методи навчання, вчитель виховує наполегливість, ретельність, систематичність у праці, свідомість особистої відповідальності, при інших він може розвивати в дітей безсистемність, недбалість, безвідповідальність і т. д.

Тому принципу виховуючого навчання Г. Ващенко надавав особливого значення, враховуючи ті складні завдання, що поставали перед українською освітою в умовах розгортання індустріального суспільства. Головна ідея української освіти, сформульована Г. Ващенком, вкладалася у виховний ідеал “Служба Богові й Батьківщині”. Він прагнув, зокрема в галузі патріотичного виховання, виробити в учнів “високу національну свідомість і почуття національної гідності”, розуміючи, що принцип виховного навчання вимагає впливу не лише на інтелект учня, а й на його емоції. Через це повноцінне ефективне виховання неможливе без високої патріотичної свідомості вчителя. Згідно з Г. Ващенком, не сухе, холодне слово виховника, а “відчуття серцем”, зокрема величі минулого Вітчизни й тих завдань, що поставали перед українським народом у XX сторіччі, має бути покладене в основу виховання.

Пізнавальна концепція Сократа, на якій базується евристичний метод, на погляд Г. Ващенка, має в собі твердження як вірні, так і невірні. “Вірним є те, – стверджував

український учений, – що людині з природи властиве прагнення до абсолютної істини. Це прагнення виникає не лише з матеріальних потреб життя і з боротьби за існування, а є властивістю людського духу як чогось нематеріального. Тому людина, – переконував український філософ-педагог, – не задовольняється т. зв. позитивним знанням, джерелом якого є наші відчуття, не задовольняється навіть знанням законів природи, що їм підлягає цей чуттєвий світ, а прагне до пізнання основ буття, до пізнання надчуттєвого світу. Процес пізнання, таким чином, має активний характер. Активність його виявляється не тільки в самому прагненні до знання, а й у тому, що людина накладає на зміст і форму пізнання, на всіх ступенях його, свій відбиток.” [4, 250]. Характерно, людський розум Г. Ващенко образно порівнював із ліхтарем, що освітлює шлях до істини. Але додамо, не вдаючись до більш широкої аргументації: світло ліхтаря має свої властивості, від яких значною мірою залежить пізнавальний процес.

Хибним в ученні Сократа про пізнання Г. Ващенко вважав припущення про наявність в людині знань, незалежних від досвіду. Точка зору українського філософа-педагога в цьому плані досить категорична: “Таких знань бути не може”. Свою позицію Г. Ващенко обґрунтовує тим, що Сократ не звернув уваги на систематичне збагачення учнів конкретними знаннями, перш за все про навколишній світ. Адже Сократ у своїх бесідах з учнями, по суті, використовував їхній власний, часто випадковий досвід. Саме тому резюмує свою думку Г. Ващенко: “Цей метод не давав учневі ніяких знань, що їх бракувало йому раніш; учитель тільки допомагав учневі зробити висновки з тих міркувань, що той мав на підставі попереднього досвіду. Що основне питання вже раніш вирішив учитель, то самостійність учня була тільки позірна. Отже, не було ніякої гарантії щодо об’єктивності та правильності свого досвіду. Відповідаючи на запитання вчителя, він тільки подавав йому відомі факти та міркування. Але це були здебільшого факти й міркування, потрібні для обґрунтування думки самого філософа. Учневі наперед невідомий план запитань і відповідей в цілому. Тим-то висновок, якого він доходив, не залежав від його волі, бо учитель наводив на нього. Окрім зазначених хиб, сократівський метод має ще ту хибу, що він в непевних руках може бути засобом до нав’язування учневі зовсім неправильних думок, незважаючи на зовнішню самостійність учня” [4, 250-251].

Таким чином, Г. Ващенко, розробляючи теорію навчання, спирається на філософсько-освітні принципи Сократа, насамперед, *природного, співмірного із законами духовної природи людини, як процесу, заснованого на власному сприйнятті й спостереженні учнями того, що вони бачили і чули, відчували і спробували самі*. Водночас можна твердити, що український філософ-педагог підходить до сократівського, або евристичного методу навчання обережно, відзначаючи, з одного боку, його цінності, з другого – хибі. Але при цьому, і це особливо слід підкреслити, у Сократі Г. Ващенко визнавав фундатора освітньої системи – “пайдеї”, яку дві тисячі років потому обґрунтував Ян Амос Коменський у своїй “Великій дидактиці”.

Погляди давньогрецького мислителя Платона відбилися на творчості найвидатніших європейських філософів-педагогів. Відбилися вони й на творчості і поглядах Г. Ващенка, якого філософічна система Платона вражала своєю “гармонійністю і суцільністю”. Г. Ващенко висловлював думку про те, що у філософській концепції Платона органічно сполучені вчення про буття, пізнання, мораль, політику і т. ін.

Центральне місце в системі Платона посідає вчення про *ейдоси* (ідеї) як незмінні, вічні, неподільні, надчуттєві зразки всього суцього. Саме слово “ейдос” (від грецьк. eidos – вид, образ) позначає образ, форму, вид або поняття, що близьке за змістом, але не тотожне “ідеї”. У філософії Платона ейдос є однією з вічних трансцендентних сутностей, які сприймає людський розум. У бутті Платон розрізняв світ чистих ідей, тобто ейдосів і світ окремих речей, тобто світ явищ.

Відлуння Платонового бачення світу іманентне, тобто внутрішньо властиве, у світосприйнятті і світовідчутті Г. Ващенка. На підставі аналізу праць Платона

український мислитель доходить висновку, що вчення видатного грека не можна витлумачувати як дуалістичне (визнання двох первнів буття). Дану точку зору він пояснює тим, що філософія Платона у своїй основі моністична. “Для нього (Платона – В. Д.), – відзначав Г. Ващенко, – дійсним буттям є лише світ ідей (*он* – справді існує). Світ явищ є лише відбиток або тінь справжнього буття. Окремі речі та явища існують остільки, оскільки вони співпричетні ідеям. Тому Платон і називає цей світ “*ме он*”, що в буквальному перекладі означає “не суще” [6, 36].

Потрібно зазначити, що Г. Ващенко, на відміну від більшості радянських мислителів ХХ століття, у філософській концепції Платона приваблювало вчення про душу. Останнє разом з онтологією визначають теорію пізнання Платона. Річ у тім, що в Платона суб'єктом пізнання є душа, а сам процес пізнання спрямований на достеменно буття – вічне і непроминальне (світ ейдосів). Можливість його пізнати принципово відкрита тому, що сама душа, як безтілесна, ідеальна сутність, походить із світу ейдосів і контактувала з ними. Пізнання Платон витлумачував як процес пригадування (грецьк. *anamnesis* – анамнезис) душею своїх вражень від ейдосів. Анамнезис ускладнюється тим, що в людині душа поєднана з тілом, належить до світу чистих ідей і тому прагне його. Це прагнення, на думку Г. Ващенко, йде у трьох напрямках: через мислення, почуття і дії. Людина, перебуваючи у відчуттєвому світі, як в'язень у Печері, що сидить спиною до світла справжнього буття ідей і не бажає цього визнати, спостерігаючи лише тіні справжнього буття. Тому сенс життя людини в подоланні меж світу речей, необхідно розірвати ланцюги буденності і обернути свій погляд до світу ідей, тобто покинути Печеру. Людина, поступово звільняючись від кайданів відчуттєвого світу, крок за кроком, як по східцях, підноситься до Вічного. Цей шлях Г. Ващенко називає діалектикою.

Відомо, що Платон називав діалектикою мистецтво розподіляти роди на види та об'єднувати види в роди. Види і роди – це категоризації, вироблені в результаті людської життєдіяльності.

Варто у зв'язку з цим зауважити, Г. Ващенко у філософії Платона відрізняє діалектику пізнання, діалектику почуття і діалектику дії. Особливу увагу український філософ-педагог приділяє діалектиці почуття як любові до Добра й Краси, підкреслюючи, що “це є живе прагнення не тільки пізнати їх, а й з'єднатися з ними” [6, 37]. На думку Г. Ващенко, діалектика почуття в Платона аналогічна діалектиці пізнання. При цьому український учений розрізняє в Платона два види пізнання: пізнання відчуттєве, що стосується світу явищ, і пізнання в поняттях, що стосується світу чистих ідей. Відповідно існує й дві форми любові до краси: одна стосується краси матеріального світу, краси тіла (Венера земна), друга – світу інтелектуального, краси душі (Венера небесна, або Уранія). Тому вірний шлях до краси це є шлях від відносного до абсолютного.

Отже, під діалектикою Г. Ващенко розуміє не діалектику матеріалістичну як складову частину існуючої в його час марксистсько-ленінської філософії, що мала два різновиди – об'єктивну діалектику і суб'єктивну, а діалектику як вчення про об'єктивну суперечливість буття, яка стверджувала об'єктивну суперечливість пізнання, людської діяльності і спілкування. При цьому Г. Ващенко тяжіє, як ми бачимо, до діалектики екзистенційної, тобто до діалектики існування, внутрішнього переживання людини, яка являє собою сукупність полярних визначень, що відбиваються в протилежних категоріях – кінцевого і безкінечного, сутності та існування, внутрішнього і зовнішнього, а в наведеному прикладі – душі і тіла.

Інакше кажучи, підґрунтям ващенківського світорозуміння і світовідчуття є платонівська теоретична думка переосмислена з урахуванням української філософської традиції. Тому засадовим для філософсько-освітньої концепції Г. Ващенко є ідеалістичне уявлення про світ, суспільство і людину. Але оскільки Г. Ващенко довгий час змушений був жити і працювати в радянському тоталітарному суспільстві, в якому український народ не міг плекати і розвивати свою національну мову, культуру, освіту тощо, остільки він, указуючи на хвороби

національної пам'яті серед українців (*амнезію і парамнезію*) [Див: 7], по суті порівнює людину доби СРСР із платонівським в'язнем у Печері. Вихід із цієї Печери, шлях із темряви до світла, до подолання “національної амнезії і парамнезії” Г. Ващенко вбачає в організації системи освіти, української як за формою, так і за змістом.

Аналіз праць Г. Ващенко дає підстави стверджувати, що його мислення переважно керується логікою Аристотеля в поєднанні з формальною логікою як наукою, що вивчає форми, схеми, способи різноманітних міркувань. Формальна логіка, як відомо, визнає три основні типи висновування: індукцію, дедукцію та аналогію. Кожен із цих трьох типів висновування знаходить у Г. Ващенко свій розвиток у процесі наукової та навчальної роботи, маючи безпосередній зв'язок із філософією Аристотеля.

Тому звернімося до творчості Стагірита, зокрема логіки, як частини теорії пізнання (органон). Видатний давньогрецький мислитель, здійснивши аналіз мислення і мови, виокремив більш загальні та менш загальні положення та судження, розкрив можливість переходів від одних до інших. Він став засновником – логіки (від грецьк. *logos* – первісно – слово, мова; пізніше, в переносному смислі – думка, поняття, розум, смисл, світовий розум) як науки, хоча саме слово “логос” уперше з'явилося у стоїків. До речі, сам Аристотель називав її “аналітикою”. Рух вивідів до родів і зворотний було витлумачено як два методи: індуктивний і дедуктивний. Ці два методи й сьогодні залишаються головними в емпіричних знаннях. Головні різновиди суджень, умовисновків, методи доведень і спростувань Аристотель виклав в шести творах, що складають його “Органон” [Див: 1]. Дві “Аналітики” (від грецьк. *analytike* – мистецтво аналізу) подають уміння розчленовування понять. Сама назва праць свідчить про переважання аналізу над синтезом. Твори “Про софістичні спростування”, “Топіка” містять зібрання правдоподібних умовисновків, аналіз їхнього походження, змісту та значення. “Топіка” поряд із “Другою аналітикою” – методологічні дослідження, що не втратили своєї актуальності.

Отже, метод Аристотеля є поєднанням аналізу та синтезу, аналізу та узагальнення. Г. Ващенко, спираючись на логічну систему Аристотеля (силогістику як теорію виведення висновку із засновків) та формальну логіку, намагається вирішити проблему виховання в учнів наукового типу мислення. Свій варіант розв'язання зазначеної проблеми він пропонує в другому розділі праці “Загальні методи навчання”, в якій домінує аналітико-синтетичний стиль логіки аристотелізму, доповнений специфікою навчально-виховного процесу.

Отже, буття Г. Ващенко розглядав як складний комплекс явищ, або, точніше, як їх течію. Щоб орієнтуватися в цій течії, опанувати її, людина мусить виділяти з неї окремі явища. У свою чергу кожне явище являє собою складний комплекс, тому людина поділяє його на окремі складові елементи, виділяючи окремі ознаки речі або явища. Проте явища не існують самі собою, а у зв'язку з іншими явищами. При цьому їхні властивості залежать від тих чи інших відношень до останніх. Міркуючи таким чином, Г. Ващенко приходив до подальшого кроку в ознайомленні з буттям, а саме до необхідності узгодження раніше виділених елементів явища та встановлення між явищами певних зв'язків. Ці два процеси мають назву *аналітико-синтетичного мислення* та є основними засобами до розроблення наукового матеріалу. “Ігнорування органічного зв'язку між аналізом і синтезом, – наголошував Г. Ващенко, – приводить до абстрактного типу мислення. Абстрагуючи якісь ознаки явища, ми можемо забувати про ті зв'язки, що вони мають з іншими явищами. Внаслідок цього буває утворення абстрактних понять, що являють собою синтез спільних абстрагованих ознак речей. Коли ми оперуємо тільки цими поняттями, забуваючи про зв'язок їх із дійсністю, то наше мислення може піти шляхом, що розбігається з реальним буттям. Навпаки, органічне поєднання аналізу й синтезу надає мисленню конкретного характеру, що, своєю чергою, не виключає її абстрактності. Абстрагуючи якісь ознаки речей, ми завжди

мусимо пам'ятати про ті зв'язки, що мають речі в дійсному бутті” [4, 139-140].

Таким чином, аналітичний та синтетичний способи, що характеризують певні процеси мислення, знаходять у Г. Ващенка широке застосування в освіті. Пристосована для раціонально-понятійного мислення логіка Аристотеля в цьому аспекті має не допоміжний зміст, а відіграє, можна сказати, “акордний” характер.

Не менш важливе значення Г. Ващенко надавав індуктивному та дедуктивному способам мислення, аналогії як висновуванні на підставі подібності, спираючись в основному на аристотелівську логіку, відстоюючи та поглиблюючи її відповідно до особливостей навчально-виховного процесу. Головна мета індуктивного способу навчання, за Г. Ващенком, полягає у вихованні в людині розуміння закономірності явищ природи і взагалі всього буття. Поняття закономірності він тісно пов'язує з поняттям причини. Прикметно, закономірність Г. Ващенко витлумачував як “такий зв'язок явищ між собою, коли, з одного боку, всі вони, без винятку, залежать одне від одного як причина і наслідок, а з другого, – ця залежність або зв'язок, має постійний характер: певні причини за тотожних умов викликають ті самі певні наслідки” [4, 162].

Утім, очевидно, таке розуміння закономірності дитині дається тільки із зусиллям. Тоді Г. Ващенко робить припущення, що дитина, як і “некультурна людина”, уявляє собі причину в антропоморфній формі. Розмірковування філософа-педагога приводять до фіксації причини для мало розвиненого інтелекту як “чогось подібного до особистого зусилля, до свідомого наміру”. Крім того, він ураховує характерну властивість дитини змішувати причини з хронологічним зв'язком явищ або з межуванням їх у просторі. Відтак, український учений виводить формулу мислення дитини й малокультурної людини: “Після цього – значить через це”. Важливим також є те, що Г. Ващенко поняття закономірності, або підлеглості явищ буття певним законам, вважав зовсім недоступне дітям молодшого віку. Сказане означає, що воно набувається внаслідок більш-менш багатого досвіду і систематичної розумової роботи.

Тому головне завдання у вихованні інтелекту філософ-педагог Г. Ващенко вбачав у розвитку вміння розуміти і знаходити справжні причини явищ. Єдиним шляхом до цього, з його точки зору, є систематичне спостереження над довколишніми речами з погляду “причинового зв'язку” між ними. “Діти, – зауважував Г. Ващенко, – кінець-кінцем доходять правильного розуміння причин тих чи інших явищ і на підставі неорганізованого досвіду. Але цей шлях дуже довгий не завжди певний. Школа, безумовно, мусить втручатися в природний процес розвитку дитячого інтелекту, дещо прискорювати його, зважаючи, звісно, на сили дитини і скеровувати його на певний шлях. Для цього вона мусить організувати дитячий досвід, використовуючи при цьому методи наукової роботи” [4, 162].

Тут очевидний вплив на Г. Ващенка всесвітньо відомого французького філософа-математика Ж. А. Пуанкаре. Останній, як відомо, не абсолютизував інтуїтивний метод, але й не виключав вагомої ролі логіки в забезпеченні достовірності знання. Для Ж. А. Пуанкаре: “Міркувати про те, яким чином найкраще вкорінити нове поняття в цілинний розум дитини, – значить водночас міркувати про те, яким чином ці поняття були придбані нашими предками; значить, отже, міркувати про їх істинне походження, а це, по суті, значить міркувати про їх істинну природу” [13, 286].

Варто зауважити, що дедукція як спосіб висновування, коли більш часткове твердження виводиться з більш загального, широко застосовується в освіті, особливо вищій. Г. Ващенко визнавав за дедуктивним методом велику роль у тому моменті наукової роботи, коли доводиться зводити в систему науковий матеріал. Дійсно, наука під час систематизації зовсім не може обійтися без дедукції.

Інше значення дедуктивного методу Г. Ващенко вбачав у тім, що через нього прикладають загальні висновки науки до конкретних явищ або конкретних випадків життя. Так, той чи інший учений, з'ясовуючи кожного разу яєсь явище,

підводить його під певний закон, застосовуючи дедуктивний метод. Але особливо велике значення, з точки зору Г. Ващенка, цей метод має в практичній діяльності людини, оскільки він базується на здобутках науки.

Треба зазначити, що наслідки застосування дедуктивного методу в школах слабкі. Пояснити такий стан можна, зокрема, тим, що дедуктивному методу в середній освіті надають головним чином догматичного характеру. Дана точка зору збігається і з думкою Г. Ващенка: “Основні наукові твердження, що на них базувалися курси шкільних дисциплін давалися дітям у готовому вигляді, а засвоювали їх діти не те, що без критики, для якої в них не могло бути даних, але часто без достатнього усвідомлення. Звідси виникала пасивність учня, а також і нахил засвоювати матеріал без критики, часто пам'яттю, без відповідної участі логічних міркувань. Окрім того, дедуктивний метод у такій формі, як його застосовували в старій школі, не тільки не давав змоги зрозуміти велику життєву роль науки, а навіть не сприяв розвитку теоретичних відомостей учня із життя. Це був нудний для дітей метод, що часто відбивав у них охоту до розумової праці” [4, 169-170]. Тут цілком закономірно виникає питання: чи такі наслідки дедуктивного методу залежать від недоцільних форм його застосування, чи від самої його природи?

Відповідь Г. Ващенка на поставлене питання враховувала характерні ознаки дитячого інтелекту: недостатній запас досвіду; непривченість оперувати ним; неповне розуміння закономірностей явищ природи; невміння робити висновки з конкретних фактів тощо. Тому він слушно наголошував у своїх міркуваннях, що “дедукцію не можна широко застосовувати в справі інтелектуального виховання дітей молодшого віку” [4, 170]. Однак це не означало, що зовсім не треба дбати про розвиток у дітей молодшого віку дедуктивного мислення. Філософ-педагог Г. Ващенко, враховуючи велике значення дедукції і в теоретичній розумовій роботі, і в практичному житті, розумів, що без дедукції людина не може володіти дійсністю. Тому, виховуючи дітей молодшого віку, слід поступово готувати їх до володіння засобами дедукції. При цьому особливо підкреслював, що молодій людині не варто нав'язувати як загальні твердження, так і роботи висновки з них, оскільки найбільш ворог логічного мислення – догматизм.

Таким чином, Г. Ващенко, беручи до уваги природний розвиток людини, її вікові особливості, намагався у своїй філософсько-освітній концепції надати знанням молодой людини систематичності. Без уміння зв'язувати час від часу між собою висновки в процесі навчальної роботи досягти цього не можна. Розуміючи це, Г. Ващенко прагнув встановлення таких зв'язків між окремими висновками (законами) в кожній галузі знання, що у свою чергу неможливе без застосування законів дедукції. Але, з точки зору Г. Ващенка, широке застосування дедуктивний метод може мати тільки за пори юнацтва, коли логічне мислення розвивається в повному обсязі.

Варто далі зауважити, що аналогія (від грецьк. *analogia* – відповідність, подібність) як форма висновування та метод науки – одне з найменш висвітлених питань логіки як у добу Г. Ващенка, так і в наш час. Приміром, логіка не встигла впродовж більш ніж тисячолітнього розвитку не те, що вивчити аналогію як форму мислення, але не дала навіть загальноприйнятого її визначення [Див: 9]. Наприклад, в Аристотеля аналогія своїм значенням відповідає слову пропорція в арифметиці і означає рівність відношень: наприклад, 2 проти 4-х, аналогічно 4 проти 8-ми [1, 399]. Філософський енциклопедичний словник, виданий у Москві в 2006 році, фіксує аналогію як схожість, рівність відношень, а також пізнання шляхом порівняння [14, 20]. У сучасній українській філософській думці аналогія витлумачується як міркування, в якому робиться висновок про наявність деякої ознаки в досліджуваного одиничного предмета (ситуації, події) на підставі його подібності за суттєвими рисами з іншим одиничним предметом (ситуацією, подією) [15, 21].

Характерно, що Г. Ващенко під аналогією, розвиваючи думку Аристотеля,

розуміє висновування на підставі *подібності* (курсив наш. – В. Д.), коли ми, спираючись на подібність двох або декількох речей, з якихось відомих ознак робимо висновок про подібність їх у невідомій одній ознаці [4, 174]. У сьогоденнішньому філософському дискурсі існує також проблема співвідношення зв'язку між аналогією, індукцією та дедукцією. Г. Ващенко, розмірковуючи в цьому напрямі, різницю між індукцією та аналогією бачить у формі висновку, що має характер часткового міркування, тим часом як в індукції він має форму загального міркування. Натомість, від дедукції аналогія відрізняється тим, що в ній за вихідну точку для висновку є часткове, а не загальне твердження. А це означає, що аналогія є висновування від часткового до часткового.

Тут доречно зауважити, що вивід за аналогією відіграє в практичному житті ще більшу роль, ніж у науці. Відношення людей до окремих речей і явищ зумовлюється здебільшого подібністю їх до речей і явищ, що траплялись їм раніше, а не загальними принципами, виробленими через систематичні спостереження. Причому вміння охопити подібність між речами властиве не тільки людині, але й тварині. Проте людина, набуваючи ці вміння в процесі виховання, перетворює їх у загальні принципи.

Отже, ми маємо контрверзу між низькою оцінкою аналогії як методу науки і фактичним широким її застосуванням. Цю суперечність свого часу зафіксував і Г. Ващенко, відзначивши, що все це врешті-решт приводить до небажаних наслідків, а також до антропоморфізму та суб'єктивізму, тобто перенесення ознак людини на інші істоти або ознак власної особи на інших людей.

Зважаючи на таку роль аналогії в науці та практичному житті, філософ-педагог Г. Ващенко пропонує розробити детально питання про неї як спосіб мислення, визначити межі її застосування, в'яснити форми та рівень імовірності і виробити правила її застосування. Ставлячи таке завдання, Г. Ващенко звертає увагу на те, що діти молодшого віку мислять переважно за аналогією. Причому, чим молодша дитина, тим більшу роль відіграє аналогія в її мисленні. Але дитячі аналогії мають у собі хибні тенденції. По-перше, діти через свій слабкий досвід і брак розвиненої інформації та нерозвиненість гальмівних центрів дуже квалітивні. Дитина вбачає подібність там, де її немає, наприклад, опікшись свічкою, вона вдруге буде боятися доторкнутися навіть до її образу в дзеркалі. По-друге, особливість дитячих аналогій у тім, що вони мають анімістичний ухил. Мається на увазі та властивість дитячого мислення, коли все, що рухається, дитині здається живим. Так, дітям 5-7-ми років живим здається вітер, вогонь, дим тощо.

Розглядаючи анімізм у дитини, Г. Ващенко розмірковує про можливість обернення дитячого анімізму в антропоморфічній формі в антропоцентризм або навіть в егоцентризм. Дійсно, діти мають нахил думати, що все навкруги робиться саме для них. Щоб запобігти цьому, а також беручи до уваги особливості дитячого мислення за аналогіями, Г. Ващенко переконує, що основний напрям інтелектуального виховання дітей молодшого віку має бути *профілактичним*. Йдеться про те, що дорослим треба насамперед уникати всякого впливу, що міг би викликати в дітей неправильні уявлення за аналогією. Дорослі часто занадто і нерозумно пристосовуються до дітей, знижуючись до них у своїх розмовах з ними. Звісно, що від цього може бути тільки шкода.

Разом з тим Г. Ващенко вважав, що “аналогія є основна форма мислення дитини, треба прагнути до того, щоб вона сама уникала неправильних висновків і робила висновки правильні” [4, 179]. Для цього слід подбати про розвиток у дітей аналізаторів та вміння спостерігати, відрізняти ознаки речей. Не менше значення має точність та правильність дитячої мови, але особливу роль він відводив “причиновому зв'язку”. “Нав'язати дітям правильне наукове розуміння причин складних явищ, – слухно зауважував Г. Ващенко, – не можна, бо до цього діти малого віку нездатні. Але на запитання дітей про причини якихось явищ треба давати відповіді, хоч елементарні, але правильні. Певна річ, це справа дуже нелегка. Треба великого такту і вміння просто висловлювати свою думку, щоб правильно

й зрозуміло пояснювати дітям явища природи; тим паче, що діти часто запитують про такі явища, що їх непросто пояснити навіть науці. Але краще відмовитися від відповіді, сказати, що дитина ще не зрозуміє її, ніж дати в корені неправильну відповідь. А головне, треба так організувати досвід і все життя дитини в цілому, щоб вона могла порівнювати між собою якомога більше речей і з допомогою дорослих навчалася правильно розуміти їх взаємини” [4, 179].

Таким чином, можна стверджувати, що аристотелівські прийоми міркувань: аналіз, синтез, аналогія, індукція, дедукція тощо, творчо переосмислені Г. Ващенком відповідно до умов навчання і виховання першої половини ХХ століття, сприяли осягання освіти як складного соціокультурного явища, педагогічному “заземленні” раціонального виховання української молоді. Тому особливих критичних зауважень щодо аристотелізму, крім епізодичних висловлювань, Г. Ващенко не робить.

Тепер спробуємо дослідити вплив філософії католицизму на філософсько-освітнє мислення українського вченого. Перш за все відзначимо, що Г. Ващенко обережно, але творчо ставиться до язичницької – елліністичної та неправославної західноєвропейської філософії. Характерно, у жодній його праці, у тому числі “Виховний ідеал”, “Християнство і майбутнє людства”, “Бог і Батьківщина”, “Мораль християнська і комуністична”, “Роля релігії у житті людства та релігійне виховання молоді”, ми не знаходимо критики католицизму загалом і католицької філософії зокрема. Більш того, для Г. Ващенка характерним є толерантне ставлення до католицизму як того, “*quod ubique, quod simpliciter, quod ad omnibus creditum est*” (латинською: “що визнається усюди, завжди й усіма”). Особливо це проявляється в праці “Мораль християнська і комуністична”, де Г. Ващенко розглядає енцикліку папи Лева XIII “Рерум новарум” і енцикліку папи Пія XI “Квадрагезімо”, що вийшли у світ відповідно в 1891 та 1931 роках. Точкою дотику римо-католицьких понтифіків і українського мислителя є ставлення до комунізму як “антиприродного” явища й водночас критика капіталізму з точки зору “християнської ідеї свободи волі й гідності людини” [5, 167-168].

Доцільно зауважити, що Г. Ващенко у своїх працях веде мову про “ідеї християнського гуманізму”, “християнську мораль”, “християнський виховний ідеал”, “християнський світогляд”, релігійне виховання молоді, вказує на характерні риси “християнської філософії”, його гасло “Служба Богові й Вітчизні” будується на засадах християнства. Але в жодній опублікованій праці ми не знаходимо відкритого акцентування уваги на християнській православній ідеї, немає навіть словосполучення “православне християнство”. Виняток хіба що становить робота “Християнство і майбутнє людства”, де він, проголошуючи Слово від Братства св. Покрови, вказує, що воно належить до Української Автокефальної Православної Церкви в Мюнхені. Отже, Г. Ващенко намагається уникати теологічної полеміки православ'я з католицизмом і уніатством, критики вартостей філософії католицизму (*Philosophia perennis*), проповідей римо-католицьких ієрархів. Чим це можна пояснити?

По-перше, уважний аналіз взаємодії української думки із філософією Заходу, особливо католицизму, показує, що історики філософії середини ХХ століття майже не брали до уваги складне соціально-політичне становище, в якому опинилась Україна після Другої світової війни. Зібравши докупи майже всі етнічні землі, Україна, хоча і ввійшла до складу міжнародної спільноти, ставши членом ООН, але фактично не була незалежною суверенною державою, а УРСР у складі унітарного СРСР. Панівна марксистсько-ленінська філософія, пропагуючи ідеї комунізму, формувала ідеологію не тільки російського великодержавного патріотизму, російської етнічної ксенофобії, але й насаджувала стереотипи про західноєвропейську філософію як таку, що обмежена буржуазними класовими

інтересами, є “бездуховним ученням”. Суспільству нав’язувалася думка, що всі українці, як і представники інших національностей, які опинились у роки війни на Заході, тим більше в Німеччині, є зрадниками. Тоталітарний режим проводив гучні ідеологічні кампанії, спрямовані проти різних “грубих ідейних помилок”, релігійних організацій. Пригадаймо, Львівський собор 1946 року, на якому під тиском влади було прийнято рішення про самоліквідацію Української греко-католицької церкви.

По-друге, окреслену вище позицію Г. Ващенка можна пояснити пошуком власної відповіді на проблему, яку М. Гайдеггер назвав *метафізикою часу*. Аналізуючи зазначену позицію, варто мати на увазі, що саме у філософії першої половини ХХ століття виникали настрої, почуття, які згодом переросли в ідеї, задуми і цілі, що визначили напрямок сучасних пошуків західноєвропейської думки, до якої безпосередньо долучається й Г. Ващенко. Йдеться, зокрема про той факт його біографії, коли він 1945 року, у віці 65-ти років, опиняється в Західній Німеччині, у Мюнхені. Головне місто Баварії, як відомо, після війни стає центром наукового і політичного життя української еміграції. Тут упродовж 22-х років, тобто до кінця життя, Г. Ващенко буде жити й працювати, спочатку професором Українського вільного університету, а від 1950 року – ректором Української богословської академії [2, 32].

Можемо припустити, що у свідомості філософа-педагога після Освенціма, застосування в 1945 році атомної бомби, поступово зникає уявлення про те, що розвиток освіти, науки і техніки може забезпечити людство від провалля в безодні жаху. Принаймні, Г. Ващенку вже важко говорити про Розум і Прогрес як визначальні чинники розвитку людської цивілізації. У його самосвідомості відбувається переосмислення природи людини, витоків Добра, Правди, Краси.

Інакше кажучи, самосвідомість Г. Ващенка після Другої світової війни починає відрізнятися від традиційного просвітницького духу. Якщо раніше український мислитель великі надії покладав на розум, істину, практичну раціональність, то тепер його увага зосереджується на суб’єктивних вимірах людської життєдіяльності. Свідченням цього є філософсько-психологічна праця “Виховання волі і характеру”, яка побачила світ у 50-х роках. Тут треба враховувати й значний часовий інтервал між роботою “Загальні методи навчання”, що була написана наприкінці 20-х років, і цілою низкою праць, створених у повоєнний еміграційний період. Уже в праці “Християнство і майбутнє людства”, опублікованій у 1946 році, Г. Ващенко, осмислюючи жахи війни, ставить питання: “Чи не є це крах європейської культури?”, “Як людству вберегти себе від катастрофи?” [8, 273, 293].

Проте, на думку автора даної розвідки, Г. Ващенко у своїй філософсько-освітній концепції повністю не виходить за межі просвітницької парадигми. Трагічний досвід 30-40-х років не до кінця перекреслював у його свідомості оптимістичні надії Просвітництва. Філософсько-освітнє мислення Г. Ващенка залишається все-таки в модерністських рамках. Але своєрідною відповіддю українського мислителя на поставлені вище питання можна вважати пошук точок дотику між різними світоглядними ідеями, концепціями, течіями, школами, у тому числі між гілками християнства. В основу взаємодії різновекторних сил глобалізованого світу, що народжувався, він кладе філософію діалогу й екзистенціальної комунікації, відкритості іншим і власної ідентичності.

У контексті сказаного стає зрозумілою позиція Г. Ващенка і щодо філософії католицизму. Він, наприклад, поділяв висловлені філософію томізму (Р. Белармін та ін.) думки про право народу поставати проти тиранічної влади, захищати свої “вольності”. Тому вояки Української Повстанської Армії, які боролись за самостійну Українську державу, поставали в нього не ворогами, а героями.

Водночас Г. Ващенко не сприймав установок католицької філософії щодо кодифікації гріхів (зла), апології “корисної” брехні, хабарництва, казуїстики тощо.

Отже, не бездумне заперечення католицизму, обмежене теологічно-обрядовими розбіжностями між католиками і православними, а виважений, толерантний, творчий підхід є характерним для українського філософа-педагога. Ураховуючи все це, ми можемо стверджувати: якщо елліністична філософія відіграла значну роль в розширенні обріїв філософського осмислення освіти Г. Ващенко, то католицька виконувала для нього радше функції опозиції, але опозиції конструктивної.

Завершуючи розгляд питання про джерела філософсько-освітніх поглядів Г. Ващенка, зауважимо, що, розвиваючи в українській молоді такі розумові здібності, як спостережливість, здібності до синтезу й аналізу, вміння індуктивного і дедуктивного способу мислення, аналогії як форми висновування на підставі подібності, український філософ-педагог намагався таким чином наблизитися до ідеалу “*справді інтелігентної людини*”. Основною рисою цього ідеалу є “*любов до правди*” як істини, або, інакше кажучи, любов до знання, до науки. Таке філософсько-освітнє думання Г. Ващенка спиралось на український світогляд, досвід християнської філософії, а також на класичну філософію, перш за все грецьку. Незважаючи на переслідування влади, труднощі та обмеження в еміграції, інші життєві негаразди, український мислитель, з одного боку, розробляв за доби індустріалізму раціональне обґрунтування релігійної освіти, а з другого, – закладав основи національної філософії освіти, що починають утверджуватися в Україні на рубежі ХХ – ХХІ століть після відновлення Української держави.

Результати цього дослідження відкривають нові перспективи виявлення поступу систем освіти України через аналіз джерельної бази інших українських філософів-педагогів, механізмів взаємопроникнення різних культур. Їх розгляд може бути предметом подальших розвідок.

Джерела та література:

1. Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т. 2. – М.: Мысль, 1978.
2. Бойко А. М. “...Служба Богові й Батьківщині”. (Григорій Ващенко: альтернатива поглядів і оцінок) Науково-методичний посібник. – К.: ІЗМН, 2001.
3. Ващенко Г. Виховний ідеал. – Полтава: Ред. газ. “Полтавський вісник”, 1994.
4. Ващенко Григорій. Загальні методи навчання: Підручник для педагогів. – К.: Українська Видавнича Спілка, 1997.
5. Ващенко Григорій. Мораль християнська і комуністична // Твори. Т. 4. – Праці з педагогіки та психології. – К.: “Школяр” – “Фада” ЛТД, 2003. – С. 141-195.
6. Ващенко Григорій. Нотатки про естетику. Платон про красу // Твори. Т. 5. – К.: “Школяр” – “Фада” ЛТД, 2003. – С. 36 -38.
7. Ващенко Григорій. Хвороби в галузі національної пам’яті // Твори. Т. 5. – К.: “Школяр” – “Фада” ЛТД, 2003. – С. 6-16.
8. Ващенко Григорій. Християнство і майбутнє людства // Твори. Т. 5. – К.: “Школяр” – “Фада” ЛТД, 2003. – С. 270-295.
9. Ішмуратов А. Т. Вступ до філософської логіки. К.: Абрис, 1997.
10. Кононенко П. П. Українознавство. – К.: Либідь, 1996.
11. Марков Н. Педагогъ древняго классическаго міра – философъ Сократъ. – Чернигов, губернская типографія, 1884.
12. Платон. Собрание сочинений в 4 т. Т. 2. – М.: Мысль, 1993.
13. Пуанкаре Анри. Наука и метод // О науке: Пер. с франц. – М.: Наука, 1983. – С. 283-403.
14. Философский энциклопедический словарь. – М.: ИНФРА-М, 2006.
15. Філософський енциклопедичний словник. – К.: Абрис, 2002.

ФІЛОСОФІЯ УКРАЇНСЬКОЇ ОСВІТИ ЯК СИНТЕЗ НАУКИ І РЕЛІГІЇ (ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ ВІД ДАВНИНИ ДО СУЧАСНОСТІ)

Найзагальнішим абстрактним відображенням дійсності в історико-філософському аспекті загалом і філософсько-освітньому зокрема є уявлення про матеріальне та ідеальне, про “світ речей” і “світ ідей”. Співвідношення матеріального та ідеального, або що є первинним, а що похідним, вторинним у філософсько-освітньому процесі, - ця проблема хвилювала раніше і хвилює сьогодні багатьох українських мислителів. Коли характеризують розвиток філософсько-освітніх процесів у більшості країн світу, в тому числі і в Україні, то дуже часто наголошують на тому, що ці процеси розвиваються лінійно від простого до складного, або від нижчого до вищого, згідно з матеріалістичною діалектикою, визнаючи еволюцію лише у бік збільшення. Але сьогодні синергетика запропонувала нам розглянути процеси, котрі відбувалися і відбуваються в філософії української освіти шляхом розкриття механізму виникнення порядку через флуктуації, тобто відхилення системи від деякого середнього стану. Флуктуації підсилюються за рахунок нерівновагомості, розхитують попередню структуру і приводять до нової: з безладдя виникає порядок. Керуючись синергетичним спрямуванням, дослідимо суть флуктуаційних процесів в історії української філософії освіти від давнини до сучасності, спираючись на творчість українських мислителів XVII-XVIII ст., доля яких була пов'язана з Чернігівщиною.

На початку XVII ст. людська мудрість, розум, світські науки протиставлялися багатьма українськими авторами божественній мудрості та церковному авторитету як хиба – істині, що яскраво засвідчує флуктуаційність даного процесу. Розгляд такого питання рівнозначний осмисленню проблеми природи людини. Українських філософів приваблювало тоді людське життя, а у самій людині, як писав Кирило Транквіліон-Ставровецький, – “чудное сполучення и плоть, смерть и живот”.

Традиція такого “флуктуаційного розхитування”, або протиставлення божественної і людської мудрості в філософії освіти, започаткована ще першими отцями і вчителями церкви при розв'язанні питання про ставлення християнства до античної філософії та поганського світогляду загалом. Але загострення цього протиставлення було властиве навіть далеко не всім представникам патристики, яка прагнула витлумачити філософську умовлядність як пояснення Біблії, а Біблію як підтвердження платонівсько-арістотелівських вчень [1, 233].

Проте ситуація докорінно змінюється з початком Реформації, представники якої актуалізують питання взаємодії людини та науки, віри та розуму, откровення та філософії, божественної та світської мудрості і наук. Заперечуючи авторитет церковних переказів і визнаючи єдиним джерелом віри одкровення, реформатори (протестанти) наполягають на необхідності застосування науки і людського розуму для читання й витлумачення Біблії. Адже “ні сніг, ні град, ні дощ та інші речі, позбавлені життя і відчуття, не можуть хвалити Бога інакше, якщо не устами людини” [2, 48].

Такі раціоналістичні тенденції теж відповідали флуктуаційним процесам в філософії освіти того часу, тому вони співіснують у творах реформаторів в єдності з ірраціоналізмом, що можна тлумачити лише при допомозі синергетики. Уже Лютер називав філософію повією диявола, а ще більшої гостроти заперечення

значення людського розуму, світських наук, філософії для спасіння, а отже, й християнського життя, досягло серед найрадикальніших і найдемократичніших реформаційних громад. У них вбачали те знаряддя, за допомогою якого католицька церква обґрунтувала свою соціальну практику та свою філософію освіти, а також і теологічні побудови, що спрямовувалися проти простоти первісного християнства з притаманними йому ідеями рівності і братерства. З огляду на це, моравські брати навіть не приймали до своїх громад людей вчених і тих, хто знав латину, тобто тут ми наглядно можемо зрозуміти, що майбутній філософсько-освітній порядок зароджувався з хаосу.

Як відзначає В.М.Нічик: “З поширенням реформаційних ідей радикально-демократичного спрямування в Україні протиставлення Біблії та філософії, божественної та людської мудрості стало майже загальним місцем у творах діячів братств і письменників-полемістів” [3, 135]. До числа останніх належали Л.Баранович, І.Гаятовський, І.Максимович, Д.Туптало та інші діячі українського філософсько-освітнього процесу, доля яких була пов'язана з Чернігівщиною. Вони теж вдавалися до цього протиставлення з метою дискредитації логіко-раціоналістичних засад католицької теології. Але в дискусії з католиками їм бракувало спертих на тогочасну науку доказів.

Період XVII ст. в Україні - це доба самоутвердження нації, коли без віри у сили науки, знання і розуму не обійтися. Без наукових знань у XVII столітті неможливо було керувати суспільством, закладати школи, колегіуми, академії, будувати міста, села, фортеці тощо. Це розуміли і чернігівські мислителі XVII-XVIII ст. Тому їх філософія освіти хоч і поєднувала раціоналізм з ірраціоналізмом, але домінуючу роль надавала раціоналізму, тобто науці і людському розуму. З цього приводу цікавою є думка відомого філософа XX століття Е.Гуссерля, який відзначає: “Розум - широке поняття... Так і в людськості та в її розумі філософський розум становить нову ступінь. Ступінь людського буття й ідеальних норм для безконечних завдань, ступінь буття з погляду вічності можлива лише в абсолютній універсальності, саме в тій, що від початку містила у собі ідея філософії. Універсальна філософія, зі всіма окремими науками, складає, звичайно, частину явищ європейської культури... Людству вищої людськості або розуму потрібна, отже, справжня філософія” [4, 85].

Хоч Е.Гуссерль і визнає, що раціоналізм XVII ст., якщо його розглядати відірваним від ірраціоналізму, є помилкою, хоча й цілком зрозумілою. Можливо, чернігівські мислителі XVII-XVIII ст. де в чому і помилялись, але на той час, серед української руїни, це були ідеї, котрі сьогодні крізь призму синергетики можна визнати актуальними.

Більше того, чернігівські мислителі гідно продовжили філософські пошуки “розумного життя”, започатковані ще в період Київської Русі на основі міфологічної творчості. Актуальною в цьому плані є розвідка В.І.Шинкарука, де пояснюється: “Міфологія історично формувалася як форма суспільної свідомості, здійснюючи проєкції буття людського, а саме - проєкції, обернені в минуле. Обернені за горизонт наявної дійсності - в те буття, яке відповідає сутності людини, її частю і так далі. Головними принципами наукового мислення, яке вироблене було на той час(у нас це XVII - XVIII ст.) були принципи пояснення і передбачення. Наука - тоді наука, коли вона дає пояснення, а пояснення - тоді, коли з'ясовуються причини. Тоді мова йде про зв'язок теперішнього з минулим - минуле виступає як умова для теперішнього” [5, 5]. На нашу думку, ці слова теж дуже легко тлумачити крізь призму синергетики.

Яскраво ця міфологічна тенденція проявилася у змісті таких творів Київської Русі, як “Послання пресвітеру Фомі” Климента Смолятича та “Слово Данила Заточеника”. Так, у “Посланні” зустрічається близька до раціоналізму позиція Климента Смолятича щодо розуму людського. Тут наявні різні філософсько-освітні підходи до тлумачення розуму, його місця і ролі в житті людини. Спираючись на розум, Климент Смолятич аналізує текст “Священного писання”,

а сам розум тлумачиться ним як провідник душі. “Слово” Данила Заточеника, акцентуючи увагу на взаємодії розуму і земного життя людини, витлумачує розум як життєву досвідченість, хитрість, що здобувається упродовж життя людини. Переконає в цьому Заточеника його власне існування, в ході якого він самотужки збагатив свої знання і свій розум, який виступає важливішим за хоробрість. Адже в битвах не хоробрістю досягається перемога, а розумом.

Загалом, відзначає В.С.Горський, “культ розуму, власної “мудрості”, що розцінюється як вища моральна якість людини, відображає наявний в Київській Русі високий рівень раціональності, ствердження власного “Я”, як суверенної, самоцінної особи, проголошення цінності мислячої людської особистості” [6, 146].

Разом з тим роль науки в життєдіяльності людини, в межах якої з'ясовуються граничні підстави людського буття, важко уявити в її історичному розвитку у вигляді однолінійного вертикального процесу, прогресивного поступу. Різноманітні філософські системи, вчення, комплекси ідей, які були сперті на наукові докази, далеко не завжди і не в усьому піддаються оцінці щодо своєї прогресивності, порівняно з попередниками, якщо розглядати їх крізь призму матеріалістичної діалектики. Звичайно, і в реакційних вченнях можна знайти актуальність, виявляючи нові смисли, що часто вражають своєю співзвучністю навіть з тим, що хвилює нас сьогодні, якщо розглядати їх крізь призму синергетики.

Тобто віра в силу розуму і науки наскрізь пронизує українське буття через віки. Хоча наука зазнавала ударів у зіткненнях із суворою правдою життя, а це, в свою чергу, сприяло відтворенню дискусій про відношення між божественною, догматичною і людською мудрістю, релігією і філософією.

Започаткована в Україні XVII століття нова філософія освіти потенційно могла бути вільною від тягара догматичних висловлювань і здогадів, не зіпертих на розумні наукові докази. Але реальність українського буття тоді не рідко була така, що ніколи і нікому іноді було працювати в науці. Безперервні війни, несприятлива суспільно-політична обстановка в Україні другої половини XVII ст. заважали піднесенню науки і людського розуму в сфері теоретичного знання XVII-XVIII ст. Проте і в цих умовах більшість тогочасних мислителів поважали розум, але не робили з нього фетиш. Науку та вчених, котрі її рухають, зазначав І.Величковський, треба любити, бо саме від них “растёт слава, оздоба, подпора милой отчизні нашої і утіха скоро” [7, 319].

Дана позиція чітко окреслюється і обстоюється всіма мислителями, доля яких була пов'язана з Чернігівщиною XVII-XVIII століття. Вони розробляли різні версії філософії освіти, або розумного життя людини, де головну роль відводили науці і освіті. Зокрема, І.Максимович у своїй збірці “Алфавіт” (1705р.), притчу про “премудрого” чоловіка, який, незважаючи на свою “премудрість”, ніколи не збагне природи руху матерії і помре від цього великого смутку, бо перестане вірити в силу свого розуму.

Мислителя хвилює проблема раціональності. Він старанно доводить, що розум - надійне опертя в житті, але водночас з падінням віри в людині, на думку І.Максимовича, зруйнується мораль, зникне розуміння сенсу життя. Адже все, що людина не може пояснити на основі наукових доказів, своїх знань і розуму, вона пов'язує з вищою Божою мудрістю, яку можна осягнути за допомогою віри. Хоча Бог за своєю сутністю (тобто такий, який він є “в собі”) є незбагненим для людини, але вона все-таки пізнає його через віру.

Людина розглядалась чернігівськими мислителями як образ і подоба Бога, через що вона, разом з Богом, виступає і як творець та опікун світу, гарант його цілісності та незнищеності. Проте сама людина смертна і цим відрізняється від Бога. Тому, зокрема у І.Максимовича, “премудра” людина так і помирає, не пізнавши всього своїм розумом тільки через те, що на це їй не вистачає життя. Бог же вічний і безконечний, тому він нібито знає і розуміє все. Досягти чогось у своєму земному житті людина, таким чином, зможе тільки за допомогою власних знань і віри. Бог же істотно не впливає на стан знань людини. Судячи про позицію чернігівських

мислителів на основі міркувань І.Максимовича, можна вважати, що вони (чернігівці), високо цінуючи наукові знання і розум людини, віцлому і віру ставили вище розуму. Свідчать про це і твори Івана Орновського, що застерігає від надмірної довіри до розуму: "Хизуватися пишно (розумом) не варто, небоже, думка людська здурити сама себе може" [8, 104].

Але уважно розглянувши твори мислителів XVII-XVIII століть, доля яких була пов'язана з Чернігівщиною, можна констатувати, що кожен з них мав своє власне рішення проблеми, яке не в усьому збігалось з думками колег. Може, саме в цьому плюралізмі думок, діалозі, і є та флуктуаційна сила, що об'єднувала мислителів у творчий літературно-філософський та науково-педагогічний гурт, праці якого допомагає нам досліджувати синергетика.

Якщо І.Гізель, який тісно співпрацював з Чернігівським вченим осередком, відзначав, що людиною керує переважно розум, то Л.Баранович цю проблему вирішує специфічно, тобто, не вступаючи у конфлікт з релігією і не заперечуючи раціональних знань. Баранович констатує, що "мудрий певну знає в небо дорогу". Цією тезою він не розмежовує віру і науку, а проголошує їх єдність. Такими міркуваннями не заперечується значення розуму й здобутих за його допомогою знань на тій підставі, що вони нібито "нижчі" за віру. Навпаки, це зближує розум і віру, науку світську і богослов'я, релігію і філософію. Мислитель прагнув показати, що розум і наука не є лише чимось слабким і безпорадним. Вони освячені самим Богом, є особливими дарами Святого Духу, через які людина стає причетною й подібною до свого Творця, тобто мудрою.

За спостереженням С.Б.Кримського, українські мислителі XVI-XVII ст., говорячи про розум, який, згідно з їхніми тлумаченнями, був органічно поєднаний із серцем, мали на увазі, переважно, саме духовний розум [9, 11]. З цим висновком сучасного українського вченого треба погодитись, бо в ті часи раціональне та ірраціональне, не лише не суперечили, а й взаємно доповнювали одне одного. Мудрість поділялась на земну і божественну, розум - на плотський і духовний.

У власному значенні, за переконаннями мислителів XVII ст., розум - це передусім духовний розум або ум. Цей термін церковнослов'янської мови був еквівалентний латинському поняттю інтелект. Він відігравав значну роль у християнській теології й антропології, які в процесі свого формування зазнали помітного впливу неоплатонізму, зокрема Плотіна, Ямвліха, Прокла, Аммонія Саккаса. У давньоукраїнських текстах духовний розум, або ум, був і одним із визначень Бога, і позначенням образу божого в людині, і відображенням її вищих пізнавальних потенцій. Але чіткого поділу вищого розуму (духовного), який здатен утворювати метафізичні дії, і простого розуму (світського), запропонованого згодом Кантом, у тогочасних українських мислителів чітко ще не простежуємо. Та й сам поділ розуму здійснювався не стільки на основі перебігу й рівнів його внутрішніх процесів, скільки на основі спрямованості на пізнання різних об'єктів: духовних чи плотських. Перші уважалися вищими, а другі - нижчими. В даному випадку ми спостерігаємо синергетичну нерівномірність, котра тягнє до самоорганізації або раціональності.

Люди потребували раціональності, і на початку двадцятого століття М.Вебер у своїй праці "Господарство та суспільство" (Тюбінген, 1920) досліджує структуру раціональності, її "матеріальну" та "формальну" складові. "Формальна раціональність", яка на думку Вебера, стає домінуючою в сучасному суспільстві. Це абстрактний, технічний розум: байдужий до соціальних цінностей, позбавлений будь-якої суб'єктивності та випадковості, він прагне опанувати усе суспільство. Це "інструментальний розум". Концепція "формальної раціональності" М.Вебера, його вчення про "інструментальний розум" глибоко вплинули на подальшу онтологічну, гносеологічну та філософсько-освітню думку, трансформувалися у такі поняття, як "технічна раціональність", "інструментальна раціональність". Це деякою мірою почало витіснити проблему віри, бо вона була більш зв'язана з ірраціоналізмом, ніж із раціоналізмом. Особливо це відобразилося у поглядах

філософів ХХ ст. у СРСР, які стояли на позиціях діалектичного матеріалізму і проблемі віри майже не приділяли уваги, крім хіба що як релігійній категорії.

Але зрушення, що відбулися в українській філософії у 60-і роки ХХ ст., поставили проблему співвідношення віри і науки на порядок денний. Павло Васильович Копнін першим починає аналізувати тоді цю проблему. Чому саме “першим”? Адже ця проблематика і до 60-х років розглядалась у “науковому атеїзмі”. Суть у тому, що віра в роботах з атеїзму була об’єктом критики, протиставлялася знанню, а вчені доходили часто до тверджень, що знання, особливо наукове, може цілком витіснити віру із життя людини. Значну роль у тогочасних дослідників відіграло догматичне ставлення до лєнінського вчення, де віра вважалась тільки складовою частиною релігії. Ніби не помічалось, що В.І.Лєнін весь час пропагував віру в комунізм, підмінюючи нею будь-яку іншу віру, зважаючи на інтелектуальний і культурний рівень суспільства того часу.

Такий розгляд проблеми віри впливав на філософію освіти, але містив логічну суперечність, бо віра в одних випадках заперечувалась, а в інших вважалось, що вона потрібна, але тільки як віра в комунізм. Тому треба було визначитись із суттю терміну “віра”, беручи до уваги здобутий на 60-і роки культурно-освітній рівень суспільства. Адже науковий атеїзм вбирав у свої теоретичні побудови лише ті наукові концепції і висновки, конкретні приклади та описи, котрі мали антирелігійну зорієнтованість, давали можливість шляхом доцільного підбору аргументів спростувати релігійні положення та ідеї. Але тоді виходило, що пізнання, наука та філософія освіти, можуть бути без віри, тобто цілком раціонально-науковими. Це було привабливо, та все ж такий підхід закривав шлях до належного розуміння духовного життя, в тому числі української філософії освіти, яка аналізувала протягом багатьох років свого існування проблему відношення людини і науки і завжди включала в себе аналіз віри.

Заслуга П.Копніна полягає якраз у тому, що він у 60-і роки започатковує безконфліктне вирішення проблеми, обґрунтовуючи необхідність раціональної віри. Цим його погляди близькі до філософії К.Поппера і К.Яспєрса. Вони свєрджували про існування світської віри, що спирається на знання і людську свідомість. Подібні міркування зустрічаємо й у П.Копніна, який розрізняє віру, що веде людину до релігії, і віру, що спирається на знання. Остання не тільки не протидіє науці, але й витікає з неї. Знання необхідні людині для практичних дій, а щоб дія була успішною, людина повинна бути впевнена в істинності свого плану дій. У цьому випадку віра, за твердженням П.Копніна, виступає як проміжна ланка між знанням і практичними діями. Віра тут не просто знання, підкріплене волею, почуттями і внутрішнім устремлінням людини, а знання, яке переходить в упевненість людини у правильності її практичних дій.

Такий погляд на суть і місце віри в бутті людини відкриває, на нашу думку, шлях до ефективного методологічного аналізу української філософії освіти XVII-XVIII ст. П.Копнін наголошує на тому, що “релігійну віру не можна витіснити, не замінивши її свідомою вірою, упевненістю в істинності наукових ідей, основою яких є творча праця людини” [10, 249].

Отже, він проголошує потребу не в будь-якій вірі, а лише у тій, що спирається на дані науки. Заодно П.Копнін, вирішуючи проблему віри з раціоналістичних позицій, обережно спростовує абсолютиські претензії на можливість повного виключення екзистенціального стану віри із ситуації пізнавального процесу. В цьому плані якраз і можна твердити, що він відновлює в українській філософсько-освітній думці тенденції аналізу віри і науки (або віри і розуму), які актуалізуються в українській філософсько-освітній думці від часів Київської Русі і яскравою ниткою проходять у творчості Чернігівського літературно-філософського кола XVII-XVIII ст., про що вже говорилося вище.

Тому П.Копнін мав рацію, коли в 60-х рр. ХХ ст. був одним з ініціаторів дослідження філософської спадщини України XVII-XVIII ст., до якої належали і діячі Чернігівського літературно-філософського кола.

Зрештою, якщо керуватися методологією аналізу віри і науки, що була створена П.Копніним, і розглянути у контексті запропонованої ним методики філософсько-освітню творчість чернігівського кола, то ми зустрінемо поліфонічність думок мислителів з цього приводу. Заодно це вказує і на синергетичну специфіку цього неформального об'єднання різних за поглядами вчених. "Головним, що об'єднувало цих творців, - писав М.Сумцов, - була непогасна іскра національної малоросійської самосвідомості. Це коло відрізнялось від всіх великоруських того часу творців досить специфічною рисою самобутності. В духовному відношенні вони нічого не запозичили від них, навпаки, за причини їх культурної відсталості, самі ділилися з ними своїми знаннями і служили для їх вчителю. Тому вони мали всі підстави пишатися своєю українською наукою і літературою" [11, 11].

Проблема взаємодії людини і науки, проте, цікавила діячів чернігівського кола не лише у глобальних, світових або міждержавних відносинах, і в буденному житті. Адже вчені кола жили серед людей, проповідували християнство, працювали викладачами в школах і колегіумах, старалися вирішити різнопланові проблеми людини. Цікаво навести з цього приводу досить виразне висловлювання М.Грушевського: "Великі події йдуть своєю чергою, а поруч із ними буденне життя висуває свої питання, і вони, хоч дрібні часом, теж домагаються свого розв'язання, бо із суми таких питань кінець-кінцем складається життя чи людини, чи народу".

Буденне життя - це життя переважної більшості людей на планеті, її елементи містяться в життєвому процесі людини. Кожна людина по-своєму "маленька" і по-своєму "велика". Але, вважали чернігівські філософи, зближення людини з наукою допомагає їй у повсякденному житті прийняти правильне рішення і досягти успіху. Людина включається тією чи іншою мірою в усі сфери та форми життєдіяльності, кожна з яких має свої норми та правила. Вони засвоюються людиною в процесі навчання, самоосвіти, досягаються в безпосередній життєвій практиці. Тільки за допомогою науки і особистого розуму люди стають мудрими і правильно будують своє життя. Через це серед чернігівських просвітників досить популярним був І.Золотоустий, якого Л.Баранович вважав правдивим філософом: "Золотоустий дає златяні уста". Зокрема, І.Золотоустий писав: "Не будем безрассудно раболепствовать привычке, а станем устроить свою жизнь согласно с разумом".

Розум же збагачується людиною тільки за допомогою наукових знань, це робить людину мудрою. Мудрість, за словами Ніколо Аббальяно (італійський філософ ХХ ст.), існує для життя, і вона має бути включена у життя і використана в ньому. Філософу належить думка: мудрість має стати справжньою технікою для проживання життя, і пошук мудрості не може зводитись нанівець без того, щоб людина не стала знаряддям інстинкту і насильства.

Пошук мудрості - це пошук шляхів і способів, за допомогою яких людина може прожити своє життя, уникаючи помилок і роблячи її обачною щодо оманливих ілюзій, а отже, повного та щасливого. Таким чином, оцінюючи мудрість, Ніколо Аббальяно пояснює, що певний ступінь мудрості був завжди необхідний людині для виживання та рятування її від знищення, незважаючи на катастрофи, війни, насильство, відчай, що змінювали одне одного впродовж її історії.

Отже, філософія освіти потрібна людині для того, щоб пізнати саму себе, осмислити свої можливості і здібності, правильно оцінити себе і свою життєву перспективу. Найвища філософія освіти, на нашу думку, слідуючи за Сократом і переробивши його крилату фразу, це - "знати самого себе".

Підсумовуючи викладене, доцільно зауважити, що діячі чернігівського кола XVII-XVIII ст. філософію освіти, конкретно не виділяли в своїх творах, але завуальовано чи алегорично, вони осмислювали її як синкретичне явище, яке включає в себе навчання, дослідження, просвітницьку та проповідницьку діяльність. Вони оперували християнськими поняттями, але вкладали в них особливий зміст, це ми дослідили при аналізі семантики віри, використовуючи синергетику. На погляд діячів кола, науку розробляють вчені, передусім філософи, котрі відбирають все краще,

що створено людьми і поширюють його. Тому серед наукових творів ми можемо знайти творіння філософів різних за вірою, культурним рівнем і життєвим устроєм. Адже ще Василій Великий радив християнам уподібнюватись бджолам при вивченні філософських творів: “І бджоли не на всі квіти рівно сідають із тих, на які нападають, не все стараються винести, але взявши, що придатне на їх діло, останнє залишають недоторканим” [12, 349].

Проте Л.Баранович, І.Галятівський, І.Максимович та інші вчені кола розрізняли два типи раціональності. Перший - це людська наука, яка проявляється з досвідом людини, зі спостережень, написання і читання мудрих книжок, людського спілкування. Другий - це наднаука, або вища мудрість - богослов'я. Вона зосереджена в Біблії, яка мовить про премудрість Божу. Специфіка Божої премудрості проявляється в тому, що вона реалізується скрізь в різноманітних творіннях, але розуміння всієї премудрості досягається тільки на рівні освіченої людини. Позаяк Бог створив людей, дав їм розум, поселив на землі, щоб вони керували і управляли світовими подіями як Божі “соработники”.

Отже, тлумачення науки діячами чернігівського кола включає в себе два рівні: рівень людської науки і рівень богословської науки, в чому і є сенс їх філософії освіти. Причому богослов'я мовить про премудрість Божу, що проявляє себе як загальний світопорядок, якому людина повинна не тільки довіряти, але і розуміти його. Така премудрість постає як “відома невідомість”, котру пізнає людська наука, вищим виявом якої є філософія, що розкриває таємниці невідомого, як божественного.

Подібно мислив і І.Галятівський. У “Ключі розуміння” він малює світ, де кожна людина має своє місце за здібностями, тобто нахилом до наук. У нього філософія освіти і наука - це насамперед сукупність регулятивних правил і норм, які забезпечують ефективну діяльність людей. Він розуміє довкілля як сукупність символів або великої книги, створеної для полегшення пізнання Бога. Він радить проповідникам: “Читати книжки про звірів, птахів, гадів, різноманітні води, які в морі, в річках, у джерелах та інших місцях знаходяться, спостерігати їх натуру, властивості, використання і те собі занотовувати і використовувати в своїх промовах”.

Галятівський не схильний вибудовувати певну науково-методичну систему. Він розглядає філософію освіти передусім, як сукупність методик, які дають можливість по-різному тлумачити Біблію і проголошувати проповіді, а крім цього, подавати в упорядкованій формі різноманітні знання. В цьому смислі філософія освіти має бути засобом ефективного тлумачення слова Божого і Божих творинь. Проте саме це тлумачення буде ефективним тільки тоді, коли проповідник має наукову підготовку.

З іншого боку, діячі чернігівського кола не визнавали навіть за Біблією та церковними переказами отців церкви остаточну істину. Продовжуючи лінію Петра Могили, вони вважали, що церква, отже, духовенство має право самостійного тлумачення Біблії, переказів отців церкви, апостолів. Це був так званий “вільний християнізм”. Разом з цим чернігівські мислителі не вважали і здобутки людського розуму як універсальну істину, хоч надавали йому чільне місце у своїх дослідженнях.

Науку діячі чернігівського кола сприймали в цілому як гуманітарне обґрунтоване знання про світ, природу, людей, про те, що вони роблять, як облаштовують своє життя. Діячі кола не зводять науку до експериментального природознавства, що характерно було для західної філософії XVII-XVIII ст. Розуміння науки вони будували скоріше у сучасному контексті поділу науки на фундаментальну і прикладну. Так, граматики, арифметика, фізика, астрономія, економіка тощо, як і скрізь в Україні розглядалися переважно як своєрідний інструментарій людського життя, а “вищу” науку утворювали філософія і богослов'я. В цьому, на нашу думку, і є сенс філософсько-освітнього процесу в Україні, коли ми спостерігаємо виникнення порядку через флуктуації, завдяки синергетичній методиці.

У сучасних умовах української дійсності філософія освіти, керуючись новітніми методиками, повинна глибше досліджувати літературно-філософську спадщину українських мислителів і на їх філософсько-освітніх ідеях формувати високодуховні особистості, концентруючи зусилля на гармонійному розвитку всієї людської сутності.

Використання на практиці наведених у нашій статті філософсько-освітніх ідей має допомогти розкриттю творчого та духовного потенціалу українця, активізувати процеси самопізнання і самотворення, спираючись на історію філософії освіти України, що в майбутньому дозволить уникнути багатьох помилок.

Джерела та література:

1. Кашуба М.В., Паславський І.В., Захара І.С. та ін. Філософія Відродження на Україні. - К., 1990. - С. 233-298.
2. Кониський Г. Філософські твори : У 2-х т. -К., 1988. - Т.1. - 494 с. 1990. - Т. 2. - 569 с.
3. Нічик В.М. Петро Могила в духовній історії України. - К., 1997. - 328с.
4. Гуссерль Е. Криза європейського людства і філософія. // Сучасна зарубіжна філософія, течії і напрямки. -К., 1996. - С. 84-85.
5. Шинкарук В.І. Про одну спірну тенденцію в копнінському розумінні філософії як форми суспільної свідомості. // Філософські читання пам'яті Павла Копніна. - К., 1997. - С. 4-5.
6. Горський В.С. Нариси з історії філософської культури Київської Русі (сер. XII- сер. XIII ст.). -К., 1993. - 162 с.
7. Величківський І. Вірші до Івана Самойловича. //Українська література XVII ст. -К., 1987р. - С. 316-319.
8. Орновський І. З книги «Спеца дорогого каміння» - Чернігів, 1693р. // Аполлонова люття. Київські поети XVII-XVIII ст. - К., 1982. - С. 104-107.
9. Кримський С.Б. Культурні архетипи Києва. //Київські обрії. - Київ., 1997. - С. 11.
10. Копнин П.В. Введение в марксистскую гносеологию. - К., 1966.- С . 247 - 249.
11. Сумцов Н.Ф. Иннокентий Гизель / К истории южно-русской литературы XVII века /. - К., 1884. - 45с.
12. Творення иже во святых отца нашего Василия Великого архієпископа Кесаріи Каппадокійскія. - М., 1993. - Ч. IV. - 408с.

